



diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad de Puerto Rico

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ

Génesis de la Sociología en América Latina:
Eugenio María de Hostos y Enrique José Varona

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ

Filosofía centrada en la nada. El vínculo entre la escuela de Kioto, la filosofía heideggeriana y otros abordajes nihilistas

INGRID MARÍA JIMÉNEZ MARTÍNEZ

Retroceso en el tiempo y avance en el pensamiento:
Pirronismo en la obra y vida de Marcel Duchamp

LUCÍA PICARELLA

Derechos humanos, legitimidad y legalidad.
Trayectorias y criticidades del conflicto

ROSA M. O'CONNOR ACEVEDO

El giro epistémico decolonial: Crítica de la colonialidad-modernidad hacia un proyecto transmoderno

CARLOS ROJAS OSORIO

Decolonialidad y la filosofía en la Era Mundial

RESEÑAS

Año XLVIII

Número 99

Julio, 2016

COPYRIGHT 2014
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO

ISSN 0012-2122

Tipografía y montaje
Revista Diálogos
Universidad de Puerto Rico

Diálogos es la revista del Departamento de Filosofía de la
Facultad de Humanidades de la Universidad de Puerto Rico.

Presidente de la Universidad de Puerto Rico

Dra. Celeste Freytes

Rectora del Recinto de Río Piedras

Dra. María de los Ángeles Castro

Decana de la Facultad de Humanidades

Dra. Agnes Bosch

Director de la Revista

Carlos Rojas Osorio

Junta Editora

Pierre Baumann

Étienne Helmer

Anayra Santory Jorge

Raúl de Pablos

Miembros Consultivos

Carla Cordua

Roberto Torretti

diálogos

Revista del Departamento de Filosofía Universidad
de Puerto Rico

SUMARIO

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ Génesis de la Sociología en América Latina: Eugenio María de Hostos y Enrique José Varona	7
HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ Filosofía centrada en la nada. El vínculo entre la escuela de Kioto, la filosofía heideggeriana y otros abordajes nihilistas	61
INGRID MARÍA JIMÉNEZ MARTÍNEZ Retroceso en el tiempo y avance en el pensamiento: Pirronismo en la obra y vida de Marcel Duchamp	83
LUCÍA PICARELLA Derechos humanos, legitimidad y legalidad. Trayectorias y criticidades del conflicto	103
ROSA M. O'CONNOR ACEVEDO El giro epistémico decolonial: Crítica de la colonialidad- modernidad hacia un proyecto transmoderno	127
CARLOS ROJAS OSORIO Decolonialidad y la filosofía en la Era Mundial	139
RESEÑA I Tras otro progreso	159
RESEÑA II Rafael Aragunde. La educación como salvación ¿En tiempos de disolución?	169

GÉNESIS DE LA SOCIOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA: EUGENIO MARÍA DE HOSTOS Y ENRIQUE JOSÉ VARONA

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ¹

Resumen

Entre los principales antecedentes de la sociología en América Latina se encuentran los trabajos de Hostos y Varona. Imbuidos por la perspectiva positivista dominante en esa época. Sin embargo, no se dejaron conducir de manera dogmática por esta postura epistemológica y supieron desarrollar una visión propia de los fenómenos sociales. Utilizaron sus instrumentos sociológicos para analizar varios de los fenómenos de sus respectivos países y del desarrollo social en general como el progreso, las desigualdades, la pobreza, la educación, la democracia, la prostitución, etc., con la convicción que sus ideas podrían contribuir al perfeccionamiento de la sociedad.

Palabras claves: sociología, positivismo, evolucionismo, progreso, patriotismo.

¹ Académico Titular de la Academia de Ciencias de Cuba. Doctor en Ciencias (Cuba) y Doctor en Filosofía (Leipzig). Profesor de Mérito de la Universidad Central de Las Villas. Santa Clara. Cuba. Actualmente es profesor de la Universidad Nacional de Colombia y de la Universidad Católica de Colombia.

Summary

The main history of sociology in Latin America include works of Hostos and Varona. Imbued by the dominant positivist perspective at that time. However, did not let themselves lead in a dogmatic manner by this epistemological position and knew how to develop a vision of social phenomena. They used their instruments sociological to analyze several phenomena in their respective countries and the social development in general as progress, inequalities, poverty, education, democracy, prostitution, etc., with the conviction that their ideas could contribute to the improvement of society.

Words key: sociology, positivism, evolutionism, progress, patriotism.

* * *

Eugenio María de Hostos nació en Mayagüez, Puerto Rico, (1839) y aunque vivió la mayor parte de su vida en varios países, siempre participó activamente en las luchas de su patria y de Cuba por la independencia, como se aprecia desde su primera obra literaria *La Peregrinación de Boyoán* (1863).

A partir de 1852 estudió derecho en España donde recibió la influencia del krausismo. En la metrópoli apoyó el proceso republicano y estableció amistad con algunas de las grandes personalidades intelectuales de esa época como Salmerón, Azcárate, Pí y Margall, Sanz del Río, Castelar, etc. Pronto se percató que los liberales españoles no apoyarían el proceso independentista de las colonias, ni la abolición de la esclavitud por lo que por esa razón se distanció de ellos, aunque mantendría su identificación ideológica con el liberalismo. Buscó en París y Nueva York apoyo entre cubanos y portorriqueños para la causa independentista cultivando la idea de crear una Federación Antillana.

Tuvo varias estancias de trabajo en Colombia, Perú, Venezuela, Argentina, Estados Unidos y Brasil, pero fue en Chile y República Dominicana donde mayor actividad intelectual y especialmente

pedagógica desplegó. En este último país falleció (1903). Allí se le rinden merecidos altos honores por sus aportes a la educación, especialmente con la creación de la Escuela Normal forjadora de nuevos maestros. El conocimiento de estos países, donde participó en la vida educativa, política e intelectual contribuyó a forjar en él un profundo espíritu latinoamericanista.

Sus obras sociológicas, jurídicas e históricas de mayor importancia fueron *Lecciones de Derecho Constitucional* (1887) *Moral Social* (1888) y su *Tratado de sociología* (1904), considerado como el primer libro sistemático de esta disciplina escrita por un latinoamericano.

En la época de su mayor actividad intelectual a fines del siglo XIX era predominante en América Latina el positivismo² por lo que su influencia en las ideas sociológicas y educativas de Hostos sería muy significativa³. Aunque en ocasiones se puede observar la huella de Comte –a quien considera el pensador más efectivo del siglo XIX⁴– en algunas de sus ideas sociológicas en verdad las asumió con distanciamiento crítico, en cambio sus aproximaciones a las posiciones del evolucionismo de Bain, Mill y Spencer son más apreciables.

Su actividad revolucionaria por la independencia cubana y portorriqueña se incrementó considerablemente en la última década del siglo XIX. Su entrevista con el presidente norteamericano Mc Kinley le permitió percatarse de las verdaderas intenciones de la intervención en aquella guerra.

Su obra intelectual ha sido recopilada en veinte tomos y es altamente valorada más allá del ámbito latinoamericano⁵. Con razón es considerado uno de los pioneros en cultivar la sociología en esta región⁶, en forma y estilo similar a la que en esa época desarrollaban tales estudios investigadores de otros países en otras latitudes⁷, a partir de su erudito conocimiento de la historia universal y latinoamericana en particular⁸.

Sería erróneo presuponer que los análisis sociológicos de Hostos se basan exclusivamente en la valoración de acontecimientos históricos o

de la resultante del compendio de hechos sociales. En verdad partió de una concepción filosófica y metodológica mucho más elaborada en la que preocupación por explicitar sus fundamentos ontológicos y epistemológicos se hace evidente al dedicarle a este tema el primer capítulo de su sistemático estudio de sociología.

Cuando el pensador portorriqueño plantea que «todo lo cognoscible es una realidad, sujeta a un orden que obedece a leyes, y nuestros medios de conocer corresponden exactamente a la percepción de la realidad y a la afirmación o enunciación de leyes que producen ese orden»⁹, deja muy clara su postura en perspectiva de optimismo epistemológico de la posibilidad real que tiene el hombre de conocer las leyes que rigen tanto la naturaleza, como la sociedad y el propio pensamiento.

De forma muy didáctica define que: «La sociología es la ciencia de la sociedad, o en otros términos, es la ciencia que tiene por objeto el estudio de las leyes de la sociedad, con el fin de facilitar el conocimiento de las bases naturales de la organización social, en primer término, y en segundo término, con el fin de obtener así la mayor felicidad social que sea posible»¹⁰.

En otro momento considera que: «Sociología es la ciencia primaria, abstracta, intuitivo-inductivo-deductiva, que estudia las leyes naturales en que se funda el orden de la realidad social.»¹¹

Especial atención le otorgó a la cuestión del método en la sociología, pues con razón sostenía que «La Sociología es como toda otra ciencia: necesita de un procedimiento propio, fundado en las condiciones reales de los conocimientos que ha de suministrar y en las funciones efectivas de la razón que ha de adquirir esos conocimientos. Para saber, pues, cuál ha de ser el método de la Sociología, debemos tener en cuenta, en primer lugar, que es una ciencia abstracta o de conocimientos generales, o que tiene por objeto exclusivo la indagación de leyes de la naturaleza, y en segundo lugar, que los conocimientos que ha de suministrar tienen que presentarse a la razón en forma de conjunto, colección o sistema, tanto por el carácter de la ciencia misma, como en cuanto a que los fenómenos que se estudian se presentan seriados»¹².

Y de una forma mucho más especial analiza la problemática metodológica en esta disciplina al plantear: «Nosotros, por nuestra parte, podríamos decir que el método verdadero de la Sociología es el inductivo-deductivo, porque su verdadero procedimiento es el experimental. Así, pues, el método propio de la ciencia social nos obliga a sistematizar las inducciones que nos suministra la vida de los hombres, en la Historia, y las deducciones que nos ofrezcan los principios a que inductivamente hayamos podido elevarnos. Como el examen de los hechos de la Historia, para ser fiel, ha de estar constantemente contrastado con la naturaleza del ser que lo realiza –lo que equivale a decir contrastado con la sociedad–, el procedimiento de la Sociología ha de ser de observación, analogía y experimento: de observación, en cuanto a los hechos mismos; de analogía, en cuanto a que los hechos se refieren a un ser de naturaleza propia, y de experimento, en cuanto a que sólo en la repetición lógica y congruente de los hechos podemos fundarnos, para declarar que hay un orden dado en la naturaleza de la humanidad»¹³.

El estudio de la historia constituía el pilar fundamental de sus análisis sociológicos¹⁴, pues su perspectiva positivista le inducía a buscar en los hechos –en correspondencia con el empirismo propio de esta filosofía según la cual «ya no estudia las causas primeras, sino la correlación de las causas y los efectos»¹⁵, la demostración de la existencia de leyes sociales, como expresión de leyes naturales. Pero saber diferenciar muy bien la historia narrativa, que puede reducirse a una especie de descripción poco aportadora en cuanto al descubrimiento de las leyes que rigen de la sociedad, de la historia crítica que si puede y debe desempeñar ese papel. Pero no solo de la historia debe nutrirse la sociología sino de la economía, la antropología, la psicología, etc., que en aquellos momentos también se encontraban en una fase germinal.

El reduccionismo epistemológico que es propio de los enfoques positivistas, –si bien como plantea Carlos Rojas Osorio no compartiría integralmente todas las tesis del positivismo¹⁶–, condujo a Hostos a considerar la sociología como una especie de ciencia natural, ya que concebía el hombre subsumido en la naturaleza. A su juicio: «Por

deducción, sabemos ya que, puesto que hay un orden de la naturaleza, tiene que haber un orden de la sociedad, que no es más que una parte o aspecto de la naturaleza general. Hasta podría afirmarse que el orden de la sociedad es el mismo de la naturaleza general, y que, así como este orden no es más que el resultado de la infalible correlación de causas y efectos, el orden de la sociedad no es más que el resultado de esa misma correlación».¹⁷

Para el pensador portorriqueño el carácter de la sociedad se expresa que: «La sociedad humana es un todo natural, de carácter universal, sujeto a leyes también universales»¹⁸.

Consideraba a la sociedad como un organismo biológico, pues para él «la sociedad es una realidad viva, un ser viviente»¹⁹, podría llegarse a pensar que tales criterios lo hubiesen conducido a un naturalismo extremo, pero en verdad no fue así. Aunque, pudiese llegar confundir, pues cuando plantea que «el ser social vive como todos los seres de la escala zoológica, en virtud de funciones de su vida»²⁰ y al proponer que «nos toca establecer demostrativamente la existencia de un orden natural de la sociedad»,²¹ así como cuando considerase que «*la sociedad es una realidad viva*. Es decir, que afirmamos una realidad viviente. Por tanto, afirmamos una realidad biológica. Por tanto, afirmamos una realidad orgánica»²², aun así su estimación del valor de la actividad humana es altísimo y por tanto fue capaz de distinguir lo sublime y superior a la naturaleza que se aprecia en la actividad humana por su desarrollo espiritual.

En correspondencia con el biologismo social que prevalece en su concepción del mundo, que evidencia algunos elementos de naturalismo fatalistas²³, planteaba la existencia de «enfermedades sociales» ya que, *según su criterio*: «Las sociedades, como los individuos, están sujetas a enfermedades. Esto, por una parte, está dentro de la Ley de Progreso, y, por otra parte, es resultado de la Ley de los Medios. En virtud de la Ley de Progreso, todo cuanto es capaz de crecimiento, es susceptible de decrecimiento. De aquí, enfermedad. En virtud de la Ley de los Medios, toda fuerza debilita su acción, según el medio. De aquí, también, enfermedad»²⁴. Desde la perspectiva actual tal consideración puede

resultar simplista,²⁵ sin embargo si se tiene en justa consideración el auge de la biología y en particular de la teoría evolucionista en aquella época era lógico presuponer la admisión de una presunta validez de muchas de las leyes naturales en la esfera de la sociedad.

Para Hostos el núcleo germinal de la sociedad lo constituía la familia. A su juicio: «La familia, primer fundamento social, es decir, corporativo, por ese carácter corporativo, es el cimiento más fuerte, puesto que es el primero, puesto que está exclusivamente compuesto de elementos, de individuos, de la verdadera célula social. Siendo, por naturaleza, el cimiento social, la familia ha propendido, desde el primer momento de su institución, a ser en todas partes un abreviado de la sociedad general»²⁶

Producto de su biologicista proyección de la sociedad consideraba que esta era propensa de determinadas «enfermedades». Al analizar lo que consideraba las enfermedades de carácter económico, planteaba que: «El cuerpo social, lo mismo que el individual, puede sufrir las consecuencias del hambre, entre las cuales, la miseria fisiológica, la anemia social y el pauperismo, son las de carácter más notable»²⁷. Y en el caso de las de carácter político consideraba «las tres enfermedades políticas que devoran todavía a todas estas pobres sociedades. Esas enfermedades son: el *politiqueo*, el *militareo*, y el *revolucionismo*».²⁸ Sin duda la visión que tuvo sobre las revoluciones y el socialismo estaba vinculada a las acciones de los anarquistas por una parte, pero también a procesos como la Comuna de París, aunque también a los momentos más radicales de la Revolución Francesa.

Su visión del socialismo era producto de una visión algo maniquea del conflicto social entre colectivismo e individualismo²⁹, como fue propio a muchos pensadores no solo del siglo XIX, sino hasta nuestros días que han considerado al socialismo como aquella sociedad en la queda aplastada la individualidad. Tal vez la experiencia del estalinismo con la supuesta «dictadura del proletariado» convertida en dictadura del partido, y de su secretario general producto del sustitutismo de poderes denunciado por Trotsky, contribuyó considerablemente a dar sobradas justificaciones para tales criterios.

Planteaba la existencia de enfermedades intelectuales de la sociedad, las cuales hacia depender en gran medida de factores del medio geográfico³⁰.

Pero ni en uno ni el otro caso hurgaba en las causas que producían las presuntas enfermedades y se limitaba a presentarlas de forma muy simple si proceder a un análisis profundo de sus características y determinaciones. En cierto modo el enfoque empirista y fenoménico permea todas sus concepciones sociológicas.

Siempre resulta algo contraproducente que estos pensadores latinoamericanos de fines del siglo XIX como Hostos y Varona, influidos por el positivismo³¹ expresaran un marcado rechazo teórico a los procesos revolucionarios, por el evolucionismo y consecuente reformismo que los embargaba, sin embargo en ambos casos asumieron en la práctica una postura marcadamente revolucionaria y emancipadora³² en relación a los procesos independentistas de sus respectivos países.

Hostos al igual que otros influidos por el evolucionismo entonces predominante trataba de elaborar un enfoque holístico y sistémico del desarrollo social, en el que afloraban también perspectivas de carácter dialéctico, como puede apreciarse cuando analiza la interacción entre los individuos humanos y la sociedad al plantear: «si tratamos de indagar quién es el individuo humano, inmediatamente vemos que, siendo como es un todo, de tal modo es una parte del todo social en que aparece funcionando, que no se concibe que él pueda vivir sin el todo, como no se concibe que el todo pueda subsistir sin él»³³.

Para él existía una estrecha y orgánica relación entre todos los fenómenos sociales y los cósmicos, ya que consideraba que «Esta es una relación tan estrecha que no hay posibilidad –en realidad– de explicarse los hechos de la vida colectiva humana sino en cuanto se relacionan con los fenómenos generales de la naturaleza»³⁴.

Para Hostos la sociología tenía sus antecedentes en el pensamiento antiguo –condicionado por su concepción exaltadora de la cultura griega³⁵– por lo que muchos de sus planeamientos no constituían del

todo una novedad. De ahí que afirmase: «La Sociología, es, a la vez, una ciencia vieja y nueva. Es vieja, porque desde muy antiguo los legisladores y organizadores de las sociedades que primero se han organizado, fueron verdaderos sociólogos. Confucio, Licurgo, Solón, fueron verdaderos peritos en ciencias sociales, por más que no supieron si era una ciencia el conjunto de ideas ordenadas, el sistema y el plan que seguían. Entre los filósofos y pensadores de la antigüedad hay dos, principalmente, griegos ambos, Aristóteles y Platón –más Aristóteles que Platón–, a quienes se debe el descubrimiento de ideas generales de organización, a que de seguro no se hubieran elevado si no hubieran tenido una idea muy clara de lo que es el ser social»³⁶.

Sin embargo, reconocía que la sociología en el siglo XIX había alcanzado una madurez suficiente para competir incluso por sus presupuestos, métodos y resultados dados sus nexos con la biología y la teoría evolucionista.

Afortunadamente tal concepción no lo llevó a compartir propiamente el darwinismo social, o al menos las derivaciones ideológicas de carácter racista que normalmente se derivan de la misma, –como si sucedió en el caso del pensador argentino Domingo Faustino Sarmiento³⁷, quien también ocupa un digno lugar el proceso de gestación de los análisis sociológicos en Latinoamérica–, aunque en ocasiones afloraron en él ideas que le hace confluir con él, dado su evolucionismo y sus ideas sobre el desarrollo y el progreso social.

Se opuso a la justificación que quiso encontrar el colonialismo, en la supuesta existencia de razas inferiores³⁸ como fue común en otros positivistas latinoamericanos.

Para el dicho progreso era el resultado del proceso civilizatorio permanente por el que siempre transita la humanidad. Pues, a su juicio, «En realidad, y por dos razones, la civilización no es positivamente un estado social: primera razón, porque nunca llega a ser un estado definido; segunda razón, porque todo el proceso de la vida de las sociedades humanas desde el punto de partida hasta el punto de término, es un proceso ascensional en que se elevan desde el bajo nivel del salvajismo

hasta el alto nivel del industrialismo, del intelectualismo y del moralismo que debía ca-racterizar los períodos de civilización completa»³⁹.

Es evidente que establece una correlación directa y dialéctica entre el proceso material de producción de bienes en cuya cima sitúa la revolución industrial y a la vez el enriquecimiento intelectual que exige la racionalidad humana. Esto puede apreciarse cuando sostiene que «Por tanto, si se demuestra que hay una ley de civilización, queda demostrado que hay una Ley de Ideal. Que la civilización es destino del ser humano, lo patentiza toda la historia de los hombres: todavía no ha existido una sociedad, o conjunto organizado de hombres, que no haya aumentado su racionalidad a medida que ha desarrollado su vida; de tal modo, que puede establecerse una correlación invariable entre el desarrollo de la vida colectiva y el aumento de racionalidad humana; en lo cual se podría, sin violencia de la lógica, establecer que la civilización o desarrollo de la racionalidad social es una consecuencia o efecto del desarrollo de la vida colectiva, y que este desarrollo es la causa de aquel efecto»⁴⁰.

Su perspectiva sociológica presta mayor atención al papel determinante de la vida social y colectiva que a las expresiones racionales de la actividad humana, las cuales en definitiva considera constituyen expresiones resultantes de la primera.

A su juicio: «el progreso incluye los tres términos (nacer, crecer y morir) que incluye la ley del desarrollo natural. Si, pues, como acabamos de ver, el desarrollo es una ley de la naturaleza, ley también de la naturaleza es el progreso. Bien podemos decir, pues, con las ciencias naturales en la mano (y tanto más, cuanto que la Sociología es una ciencia natural), bien podemos decir que *la Ley de Progreso es natural, efectiva y positiva*»⁴¹.

Hostos de manera confusa identificaría los conceptos de crecimiento, progreso y desarrollo, como puede apreciarse al plantear que: «entre el crecimiento, que es ley de la naturaleza, y lo que llamamos *progreso*, no hay ninguna otra diferencia que la de una propiedad supuesta a la idea de desarrollo. Por progreso entendemos: desarrollo mediante esfuerzos deliberados, especialmente esfuerzos de orden moral y de orden

intelectual, y progresar, en ese sentido, es el acto, o serie de actos, efectuados por algo que de otro modo permanecería estacionario. Pero si se piensa que ningún ser nacido, o cosa formada, puede permanecer estacionario, o dejar de crecer y decrecer, se verá que *progreso* y *desarrollo* son términos idénticos. Verdad es que, a primera vista, las palabras *progreso* y *progresar* indican, por su etimología (*pro*, adelante; *gradior*; *-eris*, *-essus*, *um*, andar), un movimiento hacia adelante, y nunca uno hacia atrás; pero como en todo desarrollo hay siempre un movimiento hacia adelante (el nacer y el crecer), se evidencia que desarrollar y progresar, desarrollo y progreso, son la misma cosa»⁴².

Independientemente de las imprecisiones conceptuales que se derivan de tales planteamientos, lo más significativo es su perspectiva dinámica del desarrollo social y la confianza en el perfeccionamiento humano. Esto se aprecia cuando plantea que: «El ser social, como el ser individual, ni más ni menos, vive de su trabajo; vive para fundar un orden colectivo que dé paz y seguridad a los bienes, a las personas y a la sociedad general; vive tratando de adiestrarse en el manejo de todos los instrumentos materiales, intelectuales y morales que tiene a su disposición el ser humano para mejorarse y progresar»⁴³. Por tal motivo es posible sostener que sus planteamientos al respecto, no obstante el lastre naturalista y biologicista que lo embarga se corresponde con lo mejor del pensamiento humanista latinoamericano que se expresa a través de la historia de múltiples generaciones que en estas tierras han reflexionado sobre la condición humana»⁴⁴.

En cierta forma su concepto de progreso –el consideraba solo limitado por las capacidades psico-físicas humanas históricamente condicionadas⁴⁵– se correspondía con algunas de las entonces prevalecientes concepciones provenientes del pensamiento ilustrado –que lo vinculaba directamente a la educación⁴⁶– y heredadas por el enfoque positivista. «El ser social, como el ser individual, ni más ni menos, vive de su trabajo; vive para fundar un orden colectivo que dé paz y seguridad a los bienes, a las personas y a la sociedad general; vive tratando de adiestrarse en el manejo de todos los instrumentos materiales,

intelectuales y morales que tiene a su disposición el ser humano para mejorarse y progresar»⁴⁷

Las ideas sociológicas de Hostos, lo mismo que del pensador cubano Enrique José Varona⁴⁸ no deben ser reducidas a aquellos trabajos en el que aparece explícitamente en su título el nombre de esta naciente entonces ciencia social pues todas sus respectivas obras estas estarían muy presentes. En el caso de Hostos en un artículo sobre el poeta cubano Gabriel de la Concepción Valdés (Plácido) desarrolla un análisis de corte sociológico sobre colonialismo lo mismo que Varona cuando estudia las causas del fracaso colonial de España en América y de Cuba en particular.

Es notorio que en Hostos resultó mucho más sistemático el análisis que hace del perfil conceptual de la sociología y de sus diversas posibles aplicaciones, pues en definitiva no aspiraba a que el cultivo de esta disciplina se redujese a una simple labor académica, –si bien en ningún momento subestimó el papel de la educación pues al igual que Varona se destacó en su desarrollo–, ya que ambos pensadores trataron de que los estudios sociológicos fueran de utilidad de la praxis político-social⁴⁹, y en particular educativa⁵⁰, de sus respectivas circunstancias. La educación en Hostos desempeña un protagónico papel el progresivo proceso del perfeccionamiento humano»⁵¹.

A su juicio: «A la verdad, para que la organización de la fuerza pública correspondiera puntualmente al estado de la fuerza vital de cada sociedad, sería necesario que se divulgaran los conocimientos de Sociología hasta el punto de que fuera vulgar el conocimiento de las leyes naturales de la sociedad. Sólo entonces, sabiéndose que la fuerza social es un resultado del desarrollo armónico de la vida de las comunidades humanas, se trataría de producir ese desarrollo biótico, en vez de tratar de establecer instituciones exclusivamente militares y policiales»⁵².

En ese sistemático estudio de la sociedad que considera puede efectuar la sociología destaca que: «La primera de todas es la Ley de Sociabilidad. Esta ley es tan patente como el fenómeno que gobierna y normaliza. Es patente que existen sociedades espontáneamente constituidas, y es pa-tente que el fenómeno de la vida de estas sociedades,

es tan natural como ellas mismas. La asociación de las fuerzas naturales y de las debilidades naturales del individuo humano, es una forma tan natural de su existencia, que sin asociación no hay existencia individual.»⁵³ Como puede observarse insiste en el hecho de la naturalidad de dicha ley, no solo en el sentido de constituir una expresión de la naturaleza, sino de su carácter necesario y por tanto indispensable.

En segundo lugar considera la ley del trabajo que extrapola a todo lo existente en el universo.⁵⁴ Al igual que lo había hecho con la sociabilidad⁵⁵.

Para Emilio Roig de Leuschenring: «Como sociólogo, Hostos meditó en todas las formas de la convivencia humana, desde las más rudimentarias y primitivas, hasta las más elevadas del Derecho Internacional. Trató de la hipertrofia política, de la hipertrofia militar y de otras irregularidades y manifestaciones patológicas (son sus términos) en la América hispana. La ley del Trabajo, la ley de la Libertad, rigen lo mejor de la sociedad. Vio con tino no pocos fenómenos sociales: «La ignorancia de todos, –dice– sirve perfectamente al encumbramiento de los pocos que se dedican a embrollarlo todo, con el objeto de ser ellos los árbitros de la vida general.»»⁵⁶

Su concepción del mundo era marcadamente monista expresada al concebir una armonía universal, al plantear «de aquí, que el conocimiento de la relación que hay entre esa armonía de fuerzas en nosotros mismos y la armonía general de las fuerzas en el mundo físico sea uno de los deberes que hemos de enumerar»⁵⁷. Por esa razón sus ideas fueron criticadas en Santo Domingo, en 1888, como ateas e inmorales⁵⁸.

Es conocida la profunda admiración que la mayoría de los pensadores latinoamericanos de fines del siglo XIX expresaron en relación con la cultura anglosajona y en particular con la norteamericana. Hostos no fue la excepción pues conoció de cerca y admiró al pueblo y la organización económica, política y social que bajo el influjo inglés se había desarrollado en los pujantes Estados Unidos de América.

A su juicio: «A pesar de todo esto, todavía no se ha formado en el mundo una civilización completa. La más completa entre todas, aunque

naciente, como la sociedad que ha empezado a fabricarla, es, indudablemente, la civilización norteamericana, en la cual al par se muestran florecientes el industrialismo, el moralismo y cuanto intelectualismo cabe en una sociedad que empieza a vivir. Hasta, para ser superior a las demás, la civilización americana no padece del militarismo ni del autocratismo que malea, en Europa, la mayor parte de aquella sociedad. Sin embargo, ni el funcionamiento de la vida americana es tan completo que presente una sociedad en efectivo desarrollo normal, ni tan sano que su industrialismo, que es la característica predominante, no haya afectado ya, en la vida interior y en la exterior (en la interior, por medio de los partidos; en la exterior, por medio de la expansión), el florecimiento de la libertad, por donde empezó esa hoy detenida civilización»⁵⁹.

Como puede apreciarse además de tremenda admiración por ese país a la vez plantea la existencia de profundas contradicciones en su seno y en particular por su fagositósica actitud en relación con los pueblos latinoamericanos.

Algo similar sucedió en el caso de Varona pues su experiencia de haber vivido en los Estados Unidos de América y desentrañar la política yanqui con relación a Cuba y Puerto Rico le condujo a una postura antiimperialista confluyente con la actitud de Hostos.

Enrique José Varona nació en Santa María de Puerto Príncipe (Camagüey), Cuba en 1849. Dirige la *Revista de Cuba*, una de las de mayor prestigio intelectual de la época en el país. Se vincula a la dirección del Partido Autonomista. Entre 1880 y 1883 dicta y publica en La Habana sus célebres *Conferencias filosóficas sobre Lógica, Psicología y Moral*, En 1885 luego del fracaso de su gestión como diputado ante las Cortes de España, rompe con el autonomismo por desacuerdos respecto al tema de la abolición de la esclavitud y el tipo de leyes que debían regir en Cuba. A partir de 1886 dirige la *Revista Cubana* en la que publica numerosos trabajos de carácter filosófico, literario, político y de divulgación científica.

A solicitud de Martí en 1895 asume en New York la redacción del periódico *Patria* órgano del independentista Partido Revolucionario

Cubano. Durante la intervención norteamericana en la guerra de Cuba contra España en 1898 asume primero la Secretaría de Hacienda y luego la de educación del gobierno norteamericano en la Isla.

Con el establecimiento de la República en 1902 se dedica integralmente a su labor como Catedrático de la Universidad de la Habana. Reedita sus conferencias filosóficas actualizándolas con los avances del pensamiento de inicio del siglo XX. Regresa a la política en 1906 y funda el Partido Conservador Nacional. Asume la vicepresidencia de la República durante el gobierno de Mario García Menocal entre 1913 y 1917. Frustrado por la realidad política y social del país y condicionado también por el estallido de la I Guerra Mundial entra en un período de marcado carácter escéptico que se plasma en sus aforismos de *Con el eslabón*.

En 1923 preside en La Habana, a solicitud del líder estudiantil comunista Julio Antonio Mella, el acto de fundación de la Federación Estudiantil Universitaria (FEU). En los últimos años de su vida abandonó su anterior escepticismo político y se convirtió en el mentor optimista de la juventud cubana de los años veinte, especialmente apoyando el movimiento de la Reforma Universitaria y en la lucha revolucionaria que logra derrocar la dictadura de Gerardo Machado. Fallece el 19 de noviembre de 1933.

Su obra filosófica y su prestigio como escritor, crítico literario, periodista, orador han sido reconocidos tanto en Cuba como en otros países. Su labor pedagógica dejó una significativa huella en los planes de estudio y en la política educativa cubana de la primera mitad del siglo XX.

Varona utilizó la sociología para analizar determinados conflictos y fenómenos sociales, el bandolerismo, la prostitución, el racismo, la discriminación de la mujer, las potencialidades de la juventud, de los obreros, las revoluciones, el colonialismo, imperialismo, etc., pero no dedicó atención a sistematizar esta naciente ciencia social como lo haría de forma brillante Hostos.

Aunque Varona no escribió muchos de trabajos dedicados específicamente a problemas sociológicos –los de mayor significación fueron *El bandolerismo (1888)* y *El imperialismo a la luz de la sociología (1905)*–, en toda su obra filosófica, literaria, docente y política se revelan continuamente las reflexiones de carácter sociológico.

Por otra parte su labor como profesor de sociología de la Universidad de La Habana le hizo abordar múltiples aspectos en este terreno, que usualmente no fueron recogidas para su publicación. Aun cuando no escribió un texto sobre esta materia, sino que en su actividad académica utilizó la obra del norteamericano Franklin Gidding, *Fundamentos de sociología*, no cabe dudas que puso de manifiesto su originalidad en esas conferencias, ya que ganó prestigio entre alumnos y profesores y fue considerado –tal como expresa Carlos Rafael Rodríguez– como un «sociólogo que removió la cátedra universitaria».⁶⁰

Las raíces filosóficas de las ideas sociológicas de Varona parten del positivismo. Es obvio que las ideas del fundador de esta filosofía Auguste Comte, dejaron algunas huellas en su pensamiento a pesar de su pública ruptura con las tesis principales del filósofo francés.⁶¹ Pero quien más influyó sobre él, sin dudas, en este campo fue Herbert Spencer, quien con su positivismo evolucionista marcó una orientación biologizante en la sociología decimonónica. Además dejaron sentir su influencia sobre sus ideas Lester Ward y Emile Durkheim, sociólogos que también tomaban como punto de partida la filosofía positivista.

Antes de comenzar el análisis de los diferentes aspectos de las ideas sociológicas de Varona es necesario aclarar sus posiciones ante la sociología misma como ciencia, ya que el filósofo no mantuvo siempre, en esencia, la misma opinión sobre ella. Aunque la mayor parte de su vida la consideró propiamente una ciencia, capaz de descubrir los mecanismos que rigen la sociedad, sus leyes, etc., no es menos cierto que en determinadas ocasiones como durante la segunda década del siglo XX su escepticismo –propio de esta etapa de su vida– se extendió también al análisis sobre la posibilidad de existencia de una sociología realmente científica.

Sin embargo, estas manifestaciones no deben ser absolutizadas y convertidas en rasgo común de todos sus criterios sobre la sociología, como han hecho algunos investigadores de su pensamiento, quienes en su afán por situar a Varona junto a algunas posiciones comunes, que tiende a negar la posibilidad de una ciencia social, han considerado que el filósofo cubano negaba la existencia de tal ciencia. Este es el caso de Roberto Agramonte, quien escribe «Varona niega *ab initio* la constitución y la realidad científica y metodológica de la ciencia general de la sociedad, la sociología»⁶². Esta es una de las formas en que se ha tergiversado el pensamiento filosófico de Varona.

Durante la mayor parte de su vida, Varona consideró desde su perspectiva filosófica, en la que reconocía la existencia de leyes sociales, a la sociología y a la historia como verdaderas ciencias sociales. Desde su primer trabajo, en que hace referencia a las leyes sociológicas –nos referimos a «Ojeada sobre el movimiento intelectual en América», escrito en 1876–, en el que se afirma «Si la historia ha llegado, gracias al genio inglés, a ser hoy una verdadera ciencia social»,⁶³ hasta tres décadas después en que expresaba: «Por eso mi tema es el imperialismo, pero estudiado a la luz de la sociología, estudiado a la luz de una ciencia, cuya materia es antigua, como lo son las preocupaciones de los hombres agrupados para vivir en sociedad: aunque sea nuevo su nombre, y nuevos sus procedimientos de investigación. A la luz de la ciencia que hoy ocupa el primer plano de las preocupaciones de los hombres de saber, y que va extendiendo cada vez más su radio de acción que si bien por hallarse esta ciencia en su período de gestación, sería muy fácil encontrar contradictores a las más de las doctrinas que hoy asienta.»⁶⁴

Varona se planteó la búsqueda de «las leyes que presiden a la vida social»⁶⁵ y aunque la formulación que de ellas hizo no siempre poseía un carácter verdaderamente científico, el hecho de haberse planteado la investigación de dichas leyes, al igual que otros pensadores de ésta época influenciados por el positivismo, era una cuestión meritoria, ya que al menos, como señala I. S. Kon, esta sociología positivista «reconoce la regularidad del desarrollo social, el carácter progresivo de la evolución social y la posibilidad de un conocimiento sociológico objetivo».⁶⁶ Varona

confiaba en esa posibilidad y se dio a la tarea de estudiar la estructura y función de la sociedad a fin de proponer su utilización consciente y de ese modo lograr las transformaciones necesarias en beneficio de la sociedad cubana.

Resulta inexacto el punto de vista de Medardo Vitier según el cual Varona «no se demora tanto en los principios generales de la sociología como en su aplicación a los hechos de la vida cotidiana»⁶⁷. Pues en verdad le dedicó mucha atención al análisis de las leyes generales que caracterizan el desarrollo social y aunque le dedicó atención a algunos problemas específicos de la sociedad cubana como el bandolerismo, la prostitución, la esclavitud, la situación de la mujer, etc., no puede inferirse el filósofo cubano entroncarse con la tendencia empírica de la sociología que tomó auge a inicios del pasado siglo XX.

Aunque no escribió tratados teóricos dedicados especialmente a esta disciplina, en toda su obra se aprecia el sentido de generalización cuidadosa que siempre le caracterizó, a pesar de que muchas de sus generalizaciones en esta esfera no eran acertadas. En todo momento se observa la intención de extraer de los hechos particulares los principios que pueden ser generalizados.

Varona reconocía que «cuando se trata de fenómenos sociales, hay que ser muy cautos al generalizar»⁶⁸ pero ello no implicaba que el filósofo cubano plantease la imposibilidad de la generalización en este campo.

Por otra parte no deben ignorarse los elementos de escepticismo que con relación a la sociología y otras ciencias sociales, como la historia, manifestó en esa etapa de su vida, que se recogen fundamentalmente en sus aforismos de *Con el eslabón*, –escritos en esa etapa de la segunda década del siglo XX e inicios de la tercera en la que afloran en su pensamiento algunos tintes escépticos– entre los que se destaca el siguiente «afirma Herbert Spencer que la historia sirve de doncella a la sociología. Si esta criadita conserva, como todo lo indica el hábito de chismear y enredar a sus congéneres, qué bien informada estará la señora.»⁶⁹

Este juicio es expresión de la crisis de pensamiento que se produce en él durante esta época, cuando se conjugan un conjunto de factores entre los que se destacan; la frustración de sus ideales democráticos⁷⁰ y liberales propiciada por el inicio de la crisis general del capitalismo, su decepción ante la realidad política cubana, el inicio de la época del socialismo con el triunfo de la Revolución de Octubre en 1917 en Rusia y la debacle de las corrientes filosóficas de corte irracionalistas y fideístas que toman auge. Este es el momento final de su vida en que realiza su «balance de decepciones» y en el que reconoce la decadencia de la sociedad capitalista y avizora el futuro socialista de la humanidad. Pero estos rasgos escépticos fueron transitorias y no las constantes que caracterizaran su pensamiento sociológico y, por tanto, no pueden constituir el punto de partida.

Varona confiaba en la posibilidad de conocer la estructura y las leyes sociales y por esa razón la investigaba a fin de proponer su utilización consciente y de ese modo lograr las transformaciones necesarias en beneficio de la sociedad cubana.»⁷¹

Incluso en el período de críticas convulsiones de su pensamiento aconsejaba a los jóvenes investigadores estudiar la sociedad cubana en correspondencia con las leyes sociales generales a todos los pueblos, evitando los particularismos, ya que éstos obstruyen dar con la verdadera explicación científica de los fenómenos sociales. Pero, ¿cuáles fueron los criterios de Varona respecto a los elementos que determinan el desarrollo de toda sociedad?, y ¿podía un punto de partida positivista facilitarle la verdadera explicación?. Resulta conveniente puntualizar que la postura epistemológica de corte fenomenalista de dicha filosofía no le permitieron llegar a un conocimiento mucho más adecuado de la realidad social y la integridad de los factores que inciden en su desarrollo.

Sostuvo básicamente una concepción multifactorial del desarrollo social la cual se observa en 1888, al señalar «el país (medio físico), la raza (herencia ética), la historia (herencia psíquica), las costumbres, la organización industrial y política, la moralidad, palabras suyas de 1878: «Es inútil recordar virtudes contra natura, lo que necesitamos es fomentar

las que tienen sus raíces en nuestra constitución moral, para que el nivel de las costumbres se eleve, para que las relaciones sociales se dulcifiquen en el hogar y se ennoblezcan en la plaza pública, para que las instituciones se cimenten en la justicia y en la libertad, para que los pueblos se respeten, y para que la Tierra, ya que no se convierta en una ciudad de Dios, llegue a ser la morada hermosa y pacífica de un ser armónicamente sensible, inteligente y bueno.»⁷²

Ese sería un punto de partida filosófico esencial dado su realismo materialista en las reflexiones antropológicas de Varona, caracterizadas generalmente por una confianza en la posibilidad de la perfectibilidad humana, que se mantendría a pesar de los golpes recibidos proveniente de los acontecimientos nacionales e internacionales con los que se inició el pasado siglo XX.

Las reflexiones antropológicas de Varona se fueron modificando en dependencia de múltiples factores condicionantes. En su primera etapa, de marcada postura positivista *sui generis*, bajo la influencia de Spencer, fundamentalmente durante las dos últimas décadas del siglo XIX prevalecen las posturas filantrópicas y de estimulación de la solidaridad entre los hombres. Esta actitud se mantendrá en definitiva, de un modo u otro, a lo largo de toda su vida.

Varona tenía profunda confianza en la condición humana, tal como nos expresó en una entrevista Juan Marinello: «creyó en el hombre, no en los hombres, y las miserias de su contorno le bloquearon la comunicación con afirmaciones radicales que mueven al reformador».⁷³ Esa confianza se vio alterada durante lo que pudiera considerarse su periodo escéptico, en el que la frustración personal se reveló en todas las manifestaciones de su pensamiento y, por consecuencia, también se expresó en sus consideraciones sobre el hombre.

Fueron frecuentes en esta época manifestaciones como las siguientes: «Como el hombre es una fiera inteligente es peor de las fieras», «el hombre de hoy no descuartiza, muerde. Pero tiene el diente envenenado»,⁷⁴ «el hombre de hoy es menos feroz que el de ayer. Cierto. Es más hipócrita»⁷⁵ No debemos olvidar que estas ideas se gestan condicionadas por el

largo y terrible período de la I Guerra Mundial y sus años posteriores, y que casi todas ellas tienen por rasgo común al referirse al hombre de su época, no generalizan todas sus afirmaciones y la mayor parte de éstas están dirigidas directamente a la realidad sociopolítica cubana, a los politiqueros, y otras lacras de aquella seudorepública corrompida.

En este período también expresa desconcierto ante las relaciones hombre-naturaleza y pone en duda el poderío humano frente a las fuerzas naturales, por esto expresaba que los hombres se creen «señores de la tierra, sin embargo la naturaleza con un ligero movimiento, como titán que se encoge de hombro, derriba una ciudad y reduce a polvo nuestro orgullo»⁷⁶ y en otra ocasión indica «hace muchísimos años llamé al hombre dueño del tiempo y del espacio. ¡Dueño! Esclavo, maniquí descoyuntado, juguete manoseado, andrajo, restrojo, eso es lo que es.»⁷⁷

Tales vacilaciones parecen negar sus anteriores criterios sobre la fortaleza humana ante las incógnitas de la naturaleza y la seguridad que había manifestado cuando hablaba del poderío del hombre para transformarla, cuyas primeras expresiones aparecieron en 1878 cuando señalaba, «no podemos tomar por lo serio aquello de que, donde la naturaleza se muestra pujante y grandiosa, el hombre desmaya y se empequeñece»⁷⁸.

Hubo razones suficientes para durante ese período de crisis social y existencial marcado por el estallido de la I Guerra Mundial y por su frustración ante la corrupta vida de la naciente república cubana al abandonar en 1917 la vicepresidencia de la República hasta mediados de los años veinte aparecieron **GÉNESIS DE LA SOCIOLOGÍA EN AMÉRICA LATINA** **PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ** en él con mucha frecuencia manifestaciones de escepticismo, pesimismo y nihilismo en cuanto a la condición humana.

En esta época se aprecia la impronta de Nietzsche⁷⁹ y hasta ciertas expresiones misantrópicas⁸⁰. Tales ideas han conducido a algunos investigadores a absolutizar su falta de fe en el hombre y en la cultura, como sostenía, de forma algo exagerada e incorrectamente, Humberto Piñera Llera⁸¹.

En verdad durante los últimos años de su vida, fundamentalmente desde mediados de la tercera década del siglo XX, Varona parece recobrar su optimismo y confianza en la posibilidad del progreso y el perfeccionamiento humano, plasmada en su identificación con las luchas de la juventud y en las potencialidades emancipadoras del pueblo cubano.

Desde el inicio de su labor intelectual había confiado en el enriquecimiento humano a través de la educación y otras instituciones de la sociedad. Consideraba que ya que no era posible una perfección sagrada del hombre, al menos se debía tratar de lograr un ser inteligente y bueno.⁸² Y para lograrlo había que estimular la sociabilidad y la solidaridad, pues «El hombre solo es hombre en el trato de sus semejantes, por eso sus emociones más gratas o más dolorosas, las mejor definidas, las que dejan tras de sí una huella más duradera se deben a la comunicación social».⁸³ Consideraba que aunque las emociones tienen una base fisiológica ante todo dependen del factor social.

Posteriormente sostenía que «La ley de afinidad existe para los glóbulos hombres, como la ley de afinidad para los glóbulos sangre... el hombre es un ser incompleto, para sentirse completo necesita del hombre»⁸⁴ y de los avances de la cultura, ciencia, la técnica, y otras conquistas de la modernidad, como la democracia y la conciencia política además de la sociabilidad.

A tenor con esa intención en 1905, sostenía. «Pero yo no entiendo por cultura superior la difusión de la ilustración, que ya es mucho; yo entiendo, sobre todo, la difusión de ese noble y alto sentimiento que eleva realmente al hombre a su verdadera dignidad; ese que hace que los ciudadanos se aproximen y se unan, por las ideas y por el corazón para una obra común»⁸⁵

Su confianza en la posibilidad de un progresivo y solidario mejoramiento de la condición humana se aprecia durante la mayor parte de su vida. Sin embargo, en 1921, en plena crisis de su valoración de la naturaleza humana sostenía algo muy contrario a sus anteriores opiniones al respecto. «El hombre ha inventado la máquina de vapor, el telégrafo, el bombillo eléctrico, el teléfono, el fonógrafo, el aeroplano, ha suprimido

la distancia, ha suprimido el tiempo y el hombre es un estúpido. Enajena su libertad por vivir en sociedad y se queda sin libertad y sin sociedad. A no ser que llamemos asociación a la mutua explotación»⁸⁶.

No obstante, durante ese período de evidente escepticismo intentó analizar la condición humana con la mayor objetividad posible «El hombre es imperfecto. Palabrería. El hombre es como es. Pudiera ser de otro modo. Eso quiere decir que puedes imaginártelo de otro modo; pero es como es. Pudiera estar colocado en otras circunstancias. Eso quiere decir que puedes idearlo en otro ambiente; pero las cosas son como son. No hay salida.»⁸⁷

Las ideas sobre la condición humana que prevalecen en este período de principios del siglo XX en Varona, en verdad, resultan en ocasiones poner en entredicho sus usuales anteriores manifestaciones filantrópicas. Algunas de sus anteriores ideas críticas de la naturaleza humana que habían aflorado esporádicamente en la nueva etapa se incrementan como la siguiente: «La generalidad de los hombres son unos autómatas que se imitan unos a otros, lo mismo cuando obran que cuando piensan»⁸⁸.

Recrudece sus críticas a la crueldad del hombre para con sus semejantes. Sostiene que la concepción del hombre bueno del pasado solo existe en la fantasía del historiador.⁸⁹ Considera que: «como el hombre es una fiera inteligente, es la peor de las fieras»⁹⁰. Y no duda en denominarlo «gorila repulido», (...) «orgullosa antropoide reformado».⁹¹ Lo considera «(...) el desconcentrador, el destructor, el hombre»⁹² «(...) un monstruo»⁹³ que «tiene la mentira»⁹⁴. Aun cuando son innegables estas manifestaciones de cuestionamiento de las virtudes humanas por parte de Varona en ese período de su vida, resulta erróneo extrapolarlas y considerar que fueron siempre nota común a su concepción antropológica o que hayan dejado una huella definitiva en su pensamiento que obligue a incluirlo dentro de alguna de las posturas misantrópicas que tomaron fuerza en la época en que vivió.

Nada más injusto que tratar de caracterizar las bases filosóficas de sus concepciones antropológicas de un período muy preciso y limitado de su evolución ideológica como característica de toda su producción

intelectual. Incluso tales manifestaciones de pesimismo y escepticismo no le condujeron en modo alguna a una actitud evasiva o de indiferencia política ante la realidad cubana y mundial de esos años. Por tal motivo con razón observa Cintio Vitier que: «En realidad, el reprimido pesimismo de Varona, que tan noble y bellamente se trasluce en sus mejores páginas críticas, constituye su verdad más profunda y más fiel. Según hemos dicho en otro estudio: Ese fondo escéptico, típico de lo que pudiera llamarse el romanticismo positivista de la generación de Varona y Sanguily, no le impidió, como sabemos, actuar con entusiasmo y generosidad en la vida intelectual y política de nuestro país».⁹⁵

Varona insistió mucho en la necesidad de cultivar la sociabilidad y la solidaridad humana. La importancia que le atribuye a los factores sociales en la determinación del hombre se demuestra cuando plantea que la formación del individuo por el grupo cambia en correspondencia con la extensión y cohesión del mismo, pero no por eso es menos real que cuando se reducía a la horda primitiva. «En este caso –plantea– como en aquel caso, el individuo recibe de fuera la impresión que la modela y se encuentra al cabo, pensando, queriendo y obrando como su maestro anónimo e incógnito: la sociedad de su época»⁹⁶.

Indudablemente las concepciones antropológicas de Varona estuvieron condicionadas por el nivel de desarrollo de las teorías sociológicas y filosóficas, fundamentalmente, del siglo XIX a las cuales tuvo acceso, pero ante todo estuvieron determinadas también por sus profundas observaciones de los acontecimientos históricos mundiales y en especial de Cuba en la época que le correspondió vivir. En definitiva sus ideas al respecto constituyeron un valioso arsenal filosófico e ideológico que servían para orientar la transformación y progreso de su pueblo. Otra cuestión sería que haya sido provechosamente utilizado o no por las generaciones que le sucedieron.

Los análisis de Varona sobre la adecuada correlación entre los factores individuales y sociales le permitieron una mejor comprensión de la significación de las grandes personalidades en la historia, y su

articulación con el papel de los pueblos lo mismo en el plano político que intelectual. Así al referirse a la Avellaneda planteó: «...todo ser humano, grande o pequeño, es el producto de dos factores: el personal, el que en sí lleva y el del medio que le rodea».⁹⁷

Para él: «no es posible concebir al hombre fuera del estado de sociedad porque carecería de sentido»⁹⁸. Esto implica que «sus estados subjetivos se modelan sobre sus impresiones objetivas del orden social», aunque «no nos demos cuenta de esa dependencia, como no nos las damos generalmente de que respiramos»⁹⁹. Es por eso que «aún este reducto de la individualidad la conciencia de un sabio, lo vemos forzado por la influencia de la colectividad. Se refugia en su pensamiento y encuentra allí mil huéspedes extraños; aquella idea que le parece más propia es quizá mero préstamo de un acreedor incógnito»¹⁰⁰

Las reflexiones filosóficas de dimensión antropológica de Varona siempre tomaron en consideración la articulación entre los individuos, las personalidades y los pueblos lo mismo en el plano político que en el científico, artísticos, etc. Con acierto plantea que: «Los sabios profundos, que los grandes maestros, los genios eximios no se producen espontáneamente, que son anunciados y prometidos por una gran cultura científica, artística y literaria. Es decir, que donde llegan a señalarse vigorosamente esas individualidades, van dejando debajo de sí otras muchos menos caracterizadas que le sirven de base y sustento».¹⁰¹

Varona abordó el problema del papel del pueblo y de las personalidades en la historia de una forma realmente apropiada. En este aspecto dejó a un lado su darwinismo social y otros obstáculos reduccionistas en el plano epistemológico que le planteaba el positivismo en la comprensión de la historia. Expuso objetivamente la interacción dialéctica que se produce entre los grandes hombres, los dirigentes de los procesos sociales, y las masas populares.

Tuvo que enfrentarse a las teorías, de gran aceptación en aquella época, de Carlyle y Emerson, quienes sobrestimaban el papel de las personalidades y descalificaban el de los sectores populares.

Para Varona esos individuos eminentes eran realmente producto, antes de ser causa del progreso social.¹⁰² La verdadera fuerza motriz de los movimientos históricos Varona la veía en el pueblo, por eso escribía; «Hoy los grandes actores en el drama de la historia no son los principales de los pueblos, sino los pueblos mismos.»¹⁰³ El filósofo cubano se percataba de la necesidad de los grandes hombres, de su papel en determinadas circunstancias históricas, pero sabía que en última instancia lo determinante era la participación de los sectores populares, «Los hombres superiores son útiles —expresaba en 1886—, pero no indispensables. Los pueblos no deben esperar milenarios ni mesías deben saber que el trabajo continuado de los pequeños es el que realiza las obras colosales que luego se atribuyen a los grandes.»¹⁰⁴

En 1905 insistía en el hecho de que «los pueblos son los que labran su propio destino»,¹⁰⁵ pero no por eso dejó de reconocer el lugar que le corresponde a esas personalidades como expresión también en última instancia de la necesidad histórica. «Ningún hombre es indispensable —expresaba en los momentos de la guerra iniciada en 1895—, pero en ciertos momentos hay hombres que encarnan grandes fuerzas políticas o sociales, las que se amenguan con su pérdida.»¹⁰⁶ Tal era la situación en esos momentos de la lucha del pueblo cubano por su independencia tras la muerte en combate de su máximo dirigente, José Martí¹⁰⁷.

En el análisis sociológico de aquella situación de nuestra historia, Varona desde la dirección de *Patria* —donde el propio Martí le había ubicado para orientar al pueblo cubano—, brinda su comprensión de la necesidad histórica de aquel proceso y propaga esas ideas convenciendo con cifras y con hechos que el poder español sobre Cuba obligatoriamente se venía abajo y sólo debía ser empujado por el pueblo. «Martí —escribía en 1896— desembarcó en Cuba con el general [Máximo] Gómez y cuatro compañeros más. Antonio Maceo invadió a Baracoa con 20 hombres. Su audacia habría sido demencia pura y simple, si no hubieran sabido que los aguardaba un pueblo entero, dispuesto a seguirlos a la victoria o a la muerte. La historia no presenta ejemplo igual. El valor de esos hombres no tiene paralelo. Pero su acción política habría sido inexplicable, sin un

hecho capital. El pueblo de Cuba, oprimido, vejado, burlado, arruinado y desesperado estaba resuelto a intentar un supremo esfuerzo, por derrocar el poder que lo oprimía y sólo anhelaba jefes que le marcaran el camino.»¹⁰⁸

De ese modo Varona expresaba su concepción de que la necesidad histórica se impone y que los grandes hombres desempeñan su papel, pero el hecho de que sea uno y otro es expresión de la casualidad, si las circunstancias lo exigen, como en esa ocasión, de no haber sido Martí, Gómez, Maceo, etc., hubiesen sido, seguramente, otros los que hubieran dirigido la lucha independentista, de la misma forma de que si no la hubiesen emprendido Bolívar, San Martín, O' Higgins, Sucre, etc., otros representantes de aquellas clases sociales marginadas por el monopolístico poder colonial español¹⁰⁹, las habrían convocado y organizado, máxime cuando observaban en el norte del continente los resultados de la independencia de las trece colonias inglesas.

La lucha por la independencia era imprescindible, podía demorarse años más o menos en dependencia de múltiples circunstancias, entre las que figuraban la aparición de sus necesarios dirigentes, pero era un hecho inevitable.

Distingue la necesidad de la casualidad señalando que «en todo momento histórico hay siempre algo accidental, que no conviene confundir con lo permanente. Lo accidental son los hombres que representan una situación. Lo permanente son las ideas que conforman un estado social.»¹¹⁰

Esas ideas las concibe un reflejo de la realidad objetiva y se corresponden con las necesidades objetivas de la sociedad y toma forma en la conciencia de los hombres encargados de transformar la realidad.

La concepción varoniana sobre el papel del individuo en la historia no sólo coincide con la concepción materialista de la historia en el terreno de la acción política, sino en otras manifestaciones de la vida material e intelectual de la sociedad, en el arte, en la ciencia, en la técnica, etc., ya que plantea: «los sabios profundos, los grandes maestros, los ingenios

eximios no se producen espontáneamente sino que son anunciados y prometidos por una gran cultura científica, artística o literaria. Es decir, que donde llegan a señalarse vigorosamente esas individualidades, van dejando debajo de sí otras muchas menos caracterizadas que les sirven de base y sustento».¹¹¹

Su comprensión del papel del pueblo partía del presupuesto de que: «Ideas, teorías, costumbres, instituciones, todo se forma por un sordo trabajo de acumulación de materiales aportados de aquí y de allí por millares de obreros, la más veces inconscientes de su labor; y cuando se han gastado por el uso, cuando ya vienen estrechos a nuevas necesidades que trae el andar del tiempo, comienza el trabajo de desmoronamiento, no menos invisible, hasta que un día se hunde lo que pareció fábrica sólida, porque no se distinguían sus corroídos cimientos. Puede haber uno o algunos que pongan las piedras visibles de la cima o que den el último impulso y esos aparecen como creadores. En la sociedad todo es colectivo»¹¹² De ahí que resulte extraordinariamente valioso que haya podido elaborar una concepción respecto a esta problemática, que le distanciaba no sólo del positivismo sino del pensamiento filosófico y sociológico, que se ha caracterizado por ignorar el papel de las masas y presentar los hechos históricos como el producto de voluntades aisladas o decisiones personales de los hombres «superiores».

Es indudable que en este aspecto Varona desarrolló avanzadas consideraciones filosóficas sobre el desarrollo de la historia; sin embargo, el concepto de pueblo que tuvo Varona –que se infiere de sus planteamientos– era muy amplio y abstracto, e incluía particularmente a todos los miembros de la sociedad. Resulta comprensible que tal criterio estuviese condicionado por las circunstancias específicas de nuestro país, en el que la dominación colonial inducía a agrupar en un todo común al pueblo cubano.

A su juicio: «los pueblos son los que labran su propio destino»¹¹³. E insistía en la existencia de móviles sociales que en última instancia se imponen por necesidad destacaba. Por tal motivo lo determinante para el pensador cubano no es el individuo aislado sino la acción conjunta de

un pueblo aunque existan individuos que se destaquen entre los demás comunes.

Se opuso a la exageración del papel del individuo en la historia «Que hay hombres –sostenía– en quienes algunos de los diversos aspectos de nuestra naturaleza y moral adquieren tal relieve y vigor que resultan particularmente aptos para la acción o para la especulación, nadie puede negarlo, ni que su influjo represente un importante factor social, pero que las transformaciones sociales, tanto las que afectan la organización externa de los grupos humanos, como las que sufren las ideas y sentimientos colectivos, necesitan siempre y en todas las ocasiones el impulso inicial de un hombre extraordinario *Deus ex machina*, es una opinión contradicha por la historia entera de la humanidad»¹¹⁴.

Acentuando el papel determinante de los pueblos en los rumbos de las acciones históricas planteaba: «Hoy los grandes actores en el drama de la historia no son los príncipes de los pueblos, sino los pueblos mismos»¹¹⁵, por eso veía triunfar la democracia en Europa condicionado por el desarrollo cultural de esos pueblos.

Estas ideas que se difundían especialmente en aquellos momentos de la Tregua Fecunda, como destaca Medardo Vitier,¹¹⁶ tenían mucha importancia ideológica porque cimentaban la confianza en el pueblo que debía prepararse para la posible pérdida de algunos de sus líderes como realmente ocurrió después.

Esa labor ideológica de estimulación de la confianza en que la historia la hacen los pueblos y no individuos aislados la continuó propugnando incluso con mayor énfasis y necesidad después de la muerte de Martí y Maceo. Aquellas lamentables pérdidas Varona reconocería después que desempeñaron indiscutiblemente un papel negativo en el desenvolvimiento de los acontecimientos posteriores, sin embargo estaba convencido de que la acción decisiva era la de los sectores populares decididos a luchar por la independencia.

Un elemento que tiene gran significación en las ideas sociológicas de Varona son sus concepciones sobre el problema racial. Haber abordado

esta cuestión bajo la influencia de los criterios socialdarwinistas, le condujo a algunas concepciones erróneas. El hecho de que Varona haya aceptado de inicio la tesis errónea de que existen razas superiores e inferiores no es más que una consecuencia de la falsa inferencia de que existen, tal y como existen, animales superiores e inferiores en su evolución.

En la mayoría de los análisis sociológicos varonianos se encuentra el elemento racial, pero el filósofo cubano fue en muchas ocasiones impreciso en la utilización del propio concepto de raza. Lo aplicaba lo mismo a un grupo de pueblos, como los anglosajones a los latinos, como a un pueblo particular, por ejemplo el español o el cubano que de ninguna manera propiamente constituyen razas. En otros momentos de sus análisis le otorga al problema racial una exagerada importancia, a tal punto que en ocasiones llega a situarlo como la cuestión determinante y arriba a conclusiones inexactas como ésta: «dos países pueden tener la misma población absoluta y relativa; pero difieren en composición étnica. Esta diferencia es importante, cuando se trata de organizarlo políticamente»¹¹⁷ Esta concepción no sólo es errónea en sí misma sino que al tomar como punto de partida el factor étnico en la población y no el nivel de desarrollo de sus socioeconómico, político, educativo y cultural de un país puede conducir a errores mayores.

La exageración en ocasiones del elemento racial le llevó a considerar que éste está presente en la forma que adoptan las instituciones sociales y políticas de los pueblos. «El carácter nacional es a la vez un efecto y una causa, porque reacciona de las circunstancias de donde se originan los rasgos particulares de a pueblo, su raza, su constitución física, la naturaleza del clima en que vive, la extensión de su territorio, etc., son otros tantos elementos que entran en la formación de su carácter primitivo; este carácter una vez formado tiende a organizar instituciones políticas o militares que estén en armonía consigo mismo».¹¹⁸

Esta sobrevaloración de las diferencias raciales encierra la limitación propia de las concepciones sociológicas predominantemente naturalistas del siglo XIX ante la cuestión étnica, y podía en algunos casos conducir a la justificación ideológica de la dominación de unos pueblos o razas sobre otros.

Varona se vio frenado al inicio de sus reflexiones antropológicas por los límites de esta anticientífica teoría. El punto de partida socialdarwinista sobre el cual se asentaban sus criterios no le permitía llegar a enjuiciar debidamente tampoco sus ideas éticas. Se aprecia esta misma limitación en relación con el aspecto racial, al considerar a una raza como más moral que debido, según él, a las diferencias en la evolución. Partió de lo que llamó «el principio de la selección moral dando el triunfo en la lucha por la existencia a las razas más activas, inteligentes y virtuosas».¹¹⁹

Esta teoría que establece la existencia de razas superiores e inferiores, sirvió a algunos ideólogos del colonialismo para justificar su presunta empresa «civilizatoria», del mismo modo que a políticas genocidas contra algunos pueblos originarios de América, lo mismo en el Oeste norteamericano, que en la «Campaña del desierto» de Sarmiento en el Cono Sur. Varona no se proponía este objetivo, al contrario, él se enfrentó a todo tipo de dominación de un pueblo sobre otro y éste precisamente puede haber sido uno de los factores que condicionó su paulatino abandono del enfoque social darwinista, tal y como sucedió también en el caso de otro relevante pensador cubano de su época: Manuel Sanguily¹²⁰.

Varona consideraba que el pueblo español siempre había demostrado su inaptitud para colonizar América u otros pueblos, según él, pertenecientes a razas inferiores. Al producirse la insurrección en Filipinas contra el poder español, en los momentos en que Cuba luchaba también por su independencia, escribió «España, que no ha tenido jamás noción cabal de lo que es colonizar, ni de la ardua tarea que impone el contacto con razas inferiores o rezagadas, se ha limitado durante tres siglos, en Filipinas, a mantener en la más dura sujeción a los indígenas».¹²¹ Ésta era la misma política que había asumido España en Cuba y los argumentos utilizados por los españoles también partían del criterio de que el pueblo cubano pertenecía a una raza inferior y era incapaz de autogobernarse.

Esta idea también fue manejada por algunos norteamericanos a los que Varona se enfrentó, pero la deficiencia fundamental consiste en que la refutación varoniana a esas teorías se apoyaba en los mismos supuestos,

es decir, en la admisión de la existencia de razas superiores e inferiores. Así, por ejemplo, cuando destacaba la organización, decisión e iniciativas de las tropas mambisas frente a las españolas, Varona resaltaba «hay en el hecho tres grandes cualidades que ostentan solamente las razas superiores: la de improvisar ante la necesidad, la de organizar ante el peligro y la de perseverar en su propósito. Un pueblo que improvisa, organiza y persevera es un pueblo capaz de dirigirse y hasta de dar lecciones a sus amos»¹²²

De esta forma se refería a las condiciones del pueblo cubano frente a sus «ineptos opresores», como denominaba a los españoles. En este período, uno de los objetivos principales de su labor propagandística desde las columnas de Patria, era demostrar a la opinión pública mundial que los cubanos eran capaces de autogobernarse y que el poder de España era ya insostenible en nuestro país. A pesar de este claro y justo objetivo político, observamos que los argumentos varonianos no escapan a la falsa concepción sobre las diferencias raciales, incluso Varona se esmeraba en presentar al pueblo cubano con características propias que superaban al español.

En 1887, escribía: «El cubano, ya lo hemos dicho, tiene caracteres que marcan un progreso dentro de su raza, si no es más inteligente en lo absoluto que el español es de comprensión más rápida y mucho menos refractario a las novedades; ha perdido al ser trasplantado a América, la desconfianza de lo desconocido, que caracteriza las razas fanatizadas por la veneración a lo pasado; casi tan sobrio como sus progenitores, es igualmente sufrido y recio y considerado en la colectividad, como ellos tenaces y perseverantes; en resumen conserva grandes cualidades, que ha heredado y al mismo tiempo es más abierto, más moderno y más cosmopolita que sus padres.»¹²³

Sin embargo, Varona observaba algunas deficiencias en la que llamaba la *raza latina*. La consideraba en ocasiones poco perseverante, demasiado alegre, poco concisa, poco pragmática y falta de espíritu crítico y analítico. En relación con estos dos últimos rasgos exponía: «lo que el análisis—mental o experimental—hace para las obras de la naturaleza,

la crítica lo verifica en las obras de arte; y que cuanto hemos dicho respecto al espíritu analítico, se aplica al espíritu crítico; uno y otro son formas de una misma función intelectual, a veces predominante en un individuo como en una raza. La nuestra no se distingue por él, sea esto dicho sin ninguna intención despectiva, que ni existe en mí ni tiene razón de ser.»¹²⁴ Aunque realmente no haya sido esa su intención, en definitiva el hecho cierto es que en algún momento de su evolución intelectual llegó a considerar a los latinos y en particular a los latinoamericanos algo inferiores.

Para Varona la raza superior era la que él llamaba anglosajona. Siempre se refirió con mucha admiración pueblo inglés, a sus pensadores, científicos, políticos y filósofos. Pensaba que «la filosofía ha depositado en nuestros días su centro en Inglaterra»¹²⁵ y que son «los políticos ingleses ante todo hombres prácticos que procuran colocarse siempre entre dos soluciones posibles, prestos a dejar la que resulte ineficaz o impracticable por la que parezca más hacedera o más provechosa»¹²⁶.

Veía en los pueblos de Inglaterra y Estados Unidos a «pueblos verdaderamente libres»,¹²⁷ ya que éstos materializaban sus aspiraciones democráticas y liberales. Admiraba sus métodos de enseñanzas, sus condiciones y hábitos de vida, incluso elogiaba la construcción de viviendas para los obreros que se efectuaba en Inglaterra, lo que significaba para él que era posible su ideal mantenido por muchos años, y destruido por la realidad al final, el perfeccionamiento de la sociedad capitalista.

Sus ideas sobre las diferencias raciales, la creencia de que los pueblos europeos pertenecen a razas superiores, hizo que Varona aconsejase a los países latinoamericanos incrementar la inmigración proveniente de Europa, en especial, esto lo veía el con agrado para Cuba el cual en esta época poseía una densidad de población muy baja. En 1886 indicaba «hoy el gran problema de los pueblos nuevos está aquí, atraer de un modo natural y espontáneo una fuerza corriente de inmigración europea que aporte con el gran factor económico, el hombre, los elementos de sociabilidad y cultura que han atesorado las viejas civilizaciones».¹²⁸

Sin embargo, el hecho de que Varona admitiese la existencia de diferencias entre las razas no le situó en una postura racista propiamente

en el sentido íntegro de este concepto, porque no discriminó a ninguna raza. Al contrario sabido es que una de sus diferencias básicas con el Partido Autonomista fue en relación con la esclavitud y la cuestión racial.

Varona fue siempre un defensor de la liberación de los negros esclavos y pensaba que esta raza podía emanciparse y alcanzar una posición similar a la de los blancos si se empeñaba en desarrollar la educación, por esto saludó primero y estimuló después la incorporación de los hombres de la raza negra al estudio. Sabía muy bien que para que Cuba pudiera desarrollarse era necesario eliminar la discriminación racial, al igual que la discriminación de la mujer, a la que también con mucha fuerza se opuso.

«Una raza totalmente desheredada –escribía en 1895–, en la vida del derecho y de la cultura no puede adquirir en un día los elementos con que cuentan las que con ella compiten para cumplir la difícil labor que deben realizar las sociedades; más hay una vía –una sola– para que llegue a poseerlos: la educación, profusa y sabiamente distribuida. Y esto a todos importa igualmente, a los que están por educar y a los ya educados; porque en un pueblo –por separados que se crean sus componentes no puede padecer una parte sin que todos padezcan.»¹²⁹

Varona admiró la participación de los negros en nuestras guerras de independencia, así como su participación en la vida política y social del país una vez lograda esta. Se lamentó de la insurrección de los independientes de color de 1913, que produjo una verdadera guerra racial en Cuba, y consideró este deplorable acontecimiento en el que fueron ahorcados todos los prisioneros negros, como una prueba más de los errores que se cometían en el trato que se daba a esta raza. A la vez reconocía los méritos de la oblación negra por elevar su nivel cultural y dejar atrás la ignorancia a que la había sometido el amo esclavista.

«Por su parte el elemento de color –escribía en los momentos que se producía esa insurrección–, cuya participación en la lucha por la independencia resulta digna del mayor aprecio, ha permanecido en su gran mayoría fiel a una línea de conducta que le ha permitido realizar sólidos progresos y ocupar decorosamente un lugar apreciable en nuestra vida pública»¹³⁰.

Varona creyó durante la mayor parte de su vida en la existencia de diferencias raciales como consecuencia de los desniveles en el proceso de la evolución. Sin embargo, esta concepción no le condujo a discriminar a ninguna raza, en realidad pensó que la educación podía atenuar esas diferencias.

Comprendió que la raíz de la situación de la raza negra en Cuba se encontraba en lo socioeconómico y no en lo racial, por eso sus ideas de sus últimos años sobre las condiciones de los negros, están ligadas a las condiciones de explotación en que vivían los obreros y los campesinos. Ellos eran tan esclavos de la sociedad capitalista como lo habían sido los negros en el siglo pasado y Varona reconoció cabalmente esta real condición.

En 1928, abordando nuevamente esta cuestión, afirmaba: «Durante mis años de profesorado en la Universidad tuve muchos alumnos de color y no advertí diferencia de capacidad entre ellos y sus compañeros blancos»¹³¹. Por la tanto el enfoque inicial, limitado, sobre el problema racial, no constituyó un obstáculo para que comprendiera donde radicaban las causas de las desigualdades entre los hombres.

Las concepciones antropológicas de Varona estaban articuladas a sus criterios respecto al lugar que ocupaban determinados sectores sociales discriminados por razones de género, raza, generación, etc., que evidenciaban la falta de maduración del espíritu de la modernidad en estas tierras latinoamericanas y en especial en Cuba lo mismo en la época colonial que una vez lograda la seudo independencia. Para el pensador cubano era nefasto que se mantuvieran como rémora primero la esclavitud de los negros, que aunque logra su abolición formal en 1886 mantiene por múltiples vías sus formas de existencia y la discriminación a que eran sometidos los descendientes de esa raza en todos los órdenes de la vida cubana.

A fines del siglo XIX prevalecían aquellos criterios antropológicos de corte frenológico, evolucionista y con sesgos socialdarwinistas según los cuales no todas las razas tenían similar nivel de desarrollo e incluso magnitudes diferentes de la capacidad craneana y número de circunvoluciones.

Varona aceptó las ideas divulgadas por la antropología francesa según la cual la masa encefálica de un alemán o un francés se diferenciaba en por mayor abundancia de sustancia gris, mayor número de circunvoluciones y hasta un treinta por ciento mayor de magnitud. No obstante ponía todo su empeño en que la educación y el proceso civilizatorio condujese a eliminar paulatinamente las diferencias de desarrollo. Por tal motivo se oponía a cualquier postura que buscase argumentos biológicos para justificar el racismo y la esclavitud de una raza por otra.

Desde inicios de la década del ochenta existen testimonios de su actitud en contra de la esclavitud como lo revela la carta que le dirige el 6 de octubre de 1882 Rafael María de Labra celebrando su aceptación de la representación de la Sociedad Abolicionista, así como su poema «Bajo la copa del cielo» que expresa su crítica a esa vetusta institución.

Del mismo modo elogió las posturas de Félix Varela y José Antonio Saco, quienes desde una época anterior a la de él, comprendieron que los graves problemas de la nación cubana no se resolverían hasta que no desapareciese la esclavitud. A su juicio: «Ha sido forzoso que, en época bien anterior, la mirada perspicaz y escrutadora de hombre verdaderamente amantes de su país, contemplase fijamente las tinieblas, sondease el porvenir y anunciase a Cuba, que no podía, que no debía esperar reposo ni prosperidad verdaderas mientras no se decidiese a resolver el problema fundamental entre todos los suyos, el problema de la redención del esclavo, de la libertad de la raza negra»¹³². Con razón argumentaba que lo que años anteriores a él era considerado una utopía, en términos que Ernst Bloch denominaría posteriormente utopía abstracta, y que con el tiempo se convertiría en una utopía concreta y por tanto, realizable.

Estimó altamente el heroísmo, el patriotismo y especialmente el espíritu de superación y mejoramiento integral que caracterizaba a los negros cubanos aun en medio de las adversas condiciones de la dominación colonial. Por eso saludo el gesto de convertir algunos centros de recreación de la población negra en escuelas por lo que declaraba: "Los

hombres de color han sabido comprender lo que de ellos exige la nueva condición a que al fin son llamados, y quieren prepararse dignamente a los deberes del hombre libre y del ciudadano (...) ¹³³. Aunque a la vez consideraba que iba a ser un proceso largo pero necesario para el beneficio no solo de la raza negra sino de todos los cubanos.

En 1896 en plena contienda por la independencia cuando se manifestaba aún más la participación de la raza negra en la vida nacional cubana expresaba: «A pesar de no haber contado Cuba con verdadera inmigración blanca, la raza de color apenas excede el 30 por ciento entre nosotros; y su estado no sufre comparación con el que presentaba en el continente aún muchos años después de la independencia. Su esfuerzo por elevarse en la instrucción y por morigerarse es una de las páginas más conmovedoras de nuestros anales, en los últimos veinte años. De su patriotismo hay ejemplos memorables desde el grito heroico de Yara hasta nuestros días»¹³⁴.

Y posteriormente en la vida republicana continuaría elogiando esas manifestaciones de engrandecimiento de un sector tan maltratado durante la esclavitud y cuando ya se ponían de manifiesto nuevas contradicciones sociales que bajo la fachada de conflictos raciales encubrían las serias contradicciones de la sociedad cubana.

Varona trató desde las filas del Partido Conservador y ya como candidato de Vicepresidente de la República acompañando la candidatura de Mario García Menocal, de mediar con su acostumbrada elocuencia¹³⁵ en aquella insurrección del Partido de los Independientes de Color que propiciaba una nueva participación de marines yanquis para aplacar el levantamiento lo que para el pensador cubano resultaba muy peligroso pues daba pie nuevamente a la injerencia norteamericana en los asuntos que los cubanos debían resolver por sí mismos.

Sus frecuentes elogios al decisivo papel de los negros en la vida nacional cubana se hicieron más necesarios y válidos al tratar de armonizar aquel enraizado conflicto que era algo más que interétnico. Por eso convocaba a la fracción insurrecta a que buscara soluciones pacíficas a sus justificados reclamos.

Varona sabía muy bien que la historia de Cuba dependía decisivamente también de la participación que siguiese teniendo la población negra en el todas las manifestaciones de la vida nacional.

Un elemento que guarda estrecha relación con el análisis multifactorial del desarrollo social fue el de las aproximaciones y distanciamientos de Varona respecto a la teoría socialdarwinista. La concepción varoniana de concebir la sociedad como un organismo estaba en correspondencia con el desarrollo que había alcanzado la biología como ciencia en el siglo XIX. Similar pretensión tenían los positivistas como Varona respecto a la sociología. Su intención era concebir los fenómenos sociales por medio de un enfoque sistémico a través del cual la estructura y función de cada elemento que compone el complejo andamiaje social pudiese ser explicada con la misma objetividad con que se hace en el estudio de cualquier ser vivo.

Por tal motivo consideraba que «La gran ley que rige la vida de la sociedad, como la de todos los organismos, o sea, una adaptación continua a las circunstancias externas, merced a transmisión hereditaria de caracteres útiles, adquiridos por variaciones lentas en el curso de la vida individual y colectiva»¹³⁶

De tal forma se identificaba con el reduccionismo propio del darwinismo social, que implicaba subordinar la complejidad de las leyes sociales a un nivel inferior del desarrollo de organización del mundo material, esto es, el mundo biológico.

Esta concepción le condujo inicialmente a admitir la existencia de razas humanas superiores e inferiores, y hasta admitir la existencia de «caracteres morales de las razas»¹³⁷. Su punto de partida socialdarwinista se apreció en determinados momentos de los inicios de su evolución intelectual, cuando llegó a plantear «el principio de la selección moral dando el triunfo en la lucha por la existencia a las razas más activas, inteligentes y virtuosas»¹³⁸.

Sin embargo, resulta muy significativo que Varona no se dejase arrastrar por las consecuencias ideológicas de tipo racista que era común

encontrar en algunos defensores de las ideas socialdarwinistas. Por el contrario, sus tesis *melioristas* y su confianza en el papel activo de la acción humana, y en especial de la acción política y educativa, le hicieron oponerse a la esclavitud de los negros, a su discriminación, así como a cualquier tipo de justificación biologizante de la explotación de algún pueblo.

Si las ideas sobre las diferencias raciales entre los pueblos habían servido de algún modo a la justificación ideológica de algunas de las empresas coloniales, por el contrario, más bien trató de utilizarlas para fundamentar la necesaria emancipación del pueblo cubano.

En 1883 en uno de sus acostumbrados discursos en que criticaba la situación del país en plena efervescencia de la explosiva situación que iría fomentado la Tregua Fecunda denunciaba: «Pueblo moderno, lo somos por la época que alcanzamos, y a los ojos superficiales, por los caracteres externos de nuestras costumbres, de nuestras ideas, de nuestra cultura en una palabra... A poco que miremos más de cerca, la triste realidad se nos presentará sin afeites, y veremos que aquí lo moderno es el barniz exterior, en el fondo tenemos una sociedad antigua, edificadas sobre las mismas bases de aquellas que tan memorable ejemplo han dejado al mundo con su caída: la esclavitud de una raza y el menosprecio de la mujer»¹³⁹.

Varona analizó la situación de la mujer como un problema social. Si bien admitió las naturales diferencias biológicas entre el hombre y la mujer no por ello pensó que la mujer debía continuar en la situación de alejamiento de muchas de las más importantes actividades económicas, políticas y sociales, como sucedía.

Pensaba que ésta se debía incorporar a la vida social de una forma más activa, aunque no apreció cabalmente todas las posibilidades que tiene la mujer en una sociedad donde se le considere; por eso pensaba que la mujer profesional no podría desarrollar sus obligaciones domésticas y familiares en su totalidad y por tanto, no debía contraer matrimonio. No obstante estos criterios y otros que tienen su base en la ya analizada «ley de la diferenciación», le hacía considerar que las llamadas labores

femeninas tenían que ser, necesariamente, efectuadas por mujeres, como una consecuencia natural de esa ley. A pesar de estas limitaciones fueron muy positivas sus ideas sobre la emancipación de la mujer especialmente sus consejos dirigidos a brindarle libre participación en la actividad científica.

Varona admiró a las mujeres de los países desarrollados, que se incorporaban a las labores profesionales y las situaba como ejemplos a seguir por la mujer cubana. Destacaba el papel de las grandes mujeres que habían desempeñado funciones relevantes en determinadas épocas, así como figuras femeninas de la política internacional contemporánea. Denunciaba cómo la situación de ignorancia y aislamiento a que el hombre sometía a la mujer, la convertía en un ser infeliz, tierra de cultivo para la superstición, lo que constituía un obstáculo para el progreso social.

En esa época prevalecía el criterio de que la mujer disponía de una capacidad craneana inferior a la del hombre¹⁴⁰ ante el cual Varona respondería exaltando las potencialidades creativas del género femenino cuando este lograra su emancipación.

A su juicio las causas de tales fenómenos no había que buscarlas en presuntos factores biológicos, sino en las condiciones de un medio social desfavorable que había propiciado tales situaciones discriminatorias. Por eso consideraba: «La culpa es del medio en que han, no vivido, vegetado, del funesto desequilibrio en que han quedado sus facultades por falta de cultivo; de la implacable supremacía que ha dado al hombre su fortaleza, ejercida sin freno y sin tiento desde la edad más temprana, sobre tantos seres débiles y abyectos, acostumbrados a plegarse sin murmurar siquiera al fruncirse las negras cejas del señor omnipotente»¹⁴¹.

Varona le otorgó mucha importancia al papel de la mujer y la familia en el progreso de la sociedad. Al respecto Martí, quien a su vez colocó siempre a la mujer en el pedestal más elevado, destacó significativamente las ideas de Varona al respecto.

Varona reconocía al igual que otros intelectuales de su época, como Rafael Montoro¹⁴², el papel destacado de las mujeres en grandes ideas y

transformaciones sociales de la vida moderna como en el caso de la Revolución Francesa.

Confiaba en el incremento del papel de la mujer en el desarrollo científico y político de la sociedad, además de su insustituible función en el desarrollo de la familia. «Pues ha de vivir y es lucha la vida, –sostenía– dejadla tomar las mejores armas, las de la ciencia. Una educación muy sólida, porque la mujer es un ente moral cuyos sentimientos, deseos y pasiones tienen un influjo constante en la vida de las sociedades, que pueden alterar y trastornar, como pueden conservar y fortalecer; porque su papel es preponderante en el hogar, donde se templan los caracteres, de cuya pugna o concierto resulta luego la prosperidad o la ruina de los estados»....(...) «Una educación muy sólida, porque la mujer es un miembro de la sociedad, y cuando por excepción vive solo para sí, debe conocer los derechos que la guardan, como conoce los deberes que practica, y no hay razón para que la dejéis indefensa cuando se queda en el aislamiento. Puesto que es una persona jurídica, abridle los secretos de la ley, dejadle conocer la organización y el mecanismo del cuerpo social de que forma parte y a cuyo desarrollo contribuye».¹⁴³

Concebía la necesidad de una educación diferenciada para ella de acuerdo a las funciones específicas que esta debía desarrollar pero como considera Vicentina Antuña: «Varona se planteó la reforma –en el fondo revolucionaria– de la educación de las mujeres, como un problema de su tiempo»¹⁴⁴.

Para Varona la mujer debe tener acceso a «Una educación muy sólida y espiritual, para que se desarrollen armónicamente facultades que están en lastimosos desequilibrio; para que la mujer gracias al cultivo atinado de lo que le es genial y privativo complete al hombre y sea su compañera, y si es necesario –!cuantas veces lo es!– su mejor apoyo en la escabrosa y sombría jornada»¹⁴⁵.

Le atribuía una gran misión a la labor educativa en la formación de mentalidades renovadoras y actitudes superadoras del estado de postración en que se encontraban estos sectores sociales discriminados o subestimados. «Tiempo es de preparar los nuevos cimientos, de pensar

en las futuras construcciones, de trazar la obra del porvenir. Si no educamos a la mujer para que sea la cooperadora en la ardua labor de nuestra vida social; si no educamos a los jóvenes en el respeto y el amor a la mujer, que ha de ser su copartícipe en la tarea de la existencia, despidamos de nuestro pecho a su más dulce huésped, la esperanza....»¹⁴⁶.

En la reivindicación de los derechos de la mujer por poder participar de modo activo en la sociedad estuvo su defensa de que pudieran optar libremente por estudios profesionales de acuerdo a sus posibilidades y aptitudes para lo cual abogó por una enseñanza secundaria diferenciada para las niñas por cuanto diferente sería la función social que ellas desempeñarían con independencia de la profesión que eligiesen y lograrse. Por eso planteaba: «Una cosa es educar bien y ampliamente a las mujeres, y otra darles la misma instrucción que a los hombres; una es el derecho que posee la mujer de elegir la profesión o carrera para que tenga aptitud o por la que sienta inclinación, y otra la utilidad práctica que para el mayor número ofrezca la instrucción profesional.»¹⁴⁷

Otro sector social que estuvo permanentemente valorado y estimulado en Varona fue la juventud. A ella dedicó sus célebres *Conferencias filosóficas*, pronunciadas a inicios de la década de los ochenta, al escribir: «A la juventud cubana en cuyo corazón deseo fervorosamente que jamás se extinga el amor a la ciencia que conduce a la posesión de sí mismo y a la libertad»¹⁴⁸.

Resulta significativo que incluso en los momentos de crisis de su pensamiento en que afloraron cuestionamientos sobre la condición humana no se observan ningún planteamiento que ponga en duda las potencialidades de la juventud y la veía como en esos años como un reservorio de lo mejor que podría lograr la sociedad cubana si sabía encausarla adecuadamente. Así en 1917, en plena etapa de zozobra de sus ideas antropológicas, sostenía: «La esperanza del mundo, esa preciosa simiente de mejores destinos, está depositada en manos de nuestros mancebos. Que no contaminen su espíritu ferviente las miasmas deletéreas de nuestra desesperación. Que esperen a pesar de todo y contra todo; y

que sepan realizar con generoso esfuerzo lo que les promete para el mañana el noble ardor que los espolea. Que sepan desnudarse de veras del hombre viejo, y que logren realizar, en hora más bonacible, la necesaria palingenesis de la humanidad».¹⁴⁹

Y en otro momento al respecto apuntaba: «la juventud siembra; la edad madura cosecha; la vejez consume los rastrojos»¹⁵⁰. La mayor confianza de Varona en la juventud se plasmó al final de su vida cuando apoyó el movimiento estudiantil de la reforma universitaria y la lucha contra la dictadura de Gerardo Machado. A juicio de Raúl Roa, quien participaba activamente en aquellas luchas: «Varona ocuparía posición de vanguardia en la brega. Dio lo que pudo y lo que no pudo. Su casa siempre estuvo abierta a la juventud perseguida. No obstante sus años y su maltrecha salud, aceptó participar en el acto organizado, a la memoria de Rafael Trejo...»¹⁵¹, estudiante asesinado por la policía.

Al analizar la participación popular y en especial de la juventud en aquellos acontecimientos con entusiasmo renovado cuando la policía machadista ocupó la Universidad y encontró la resistencia estudiantil opinaría que: «La actitud de los estudiantes cubanos, que constituyen la más pura fuerza del país, al protestar de la violación de nuestros postulados constitucionales me reafirma el concepto de que Cuba tiene una juventud capaz de afrontar cualquier situación, por difícil que sea, en defensa de las libertades públicas o individuales. Bajo la honda impresión proporcionada a mi espíritu en esta mañana, me dirijo a la juventud universitaria alentándola a mantener su actitud valerosa»¹⁵²

Se puede coincidir con el criterio de Raquel del Valle según el cual “Varona fue, sin duda, el maestro de las nuevas generaciones. Su palabra sencilla y su ejemplo vivo constituyeron verdaderas lecciones de humanismo”.¹⁵³

En el pensamiento sociológico de Varona se destaca la atención que le otorgó a todos los sectores y estamento sociales. Puso su atención en las clases más adineradas, hacendados y empresarios, a quienes le solicitó colaboración en la empresa independentista y en la construcción de una sociedad moderna, industrial, capitalista y democrática. Del mismo modo

que fueron frecuentes sus reflexiones sobre los obreros, campesinos y otros sectores laborales significativos de la sociedad como los maestros. Pero ni siquiera los delincuentes, prostitutas, mendigos, etc., fueron olvidados en sus reflexiones por mejorar la sociedad cubana.

Inicialmente Varona no había prestado tanta atención en la existencia de la lucha de clases, como lo haría posteriormente en la etapa final de su vida; enfatizaba al principio mucho más en otras formas de lucha del hombre con la naturaleza, el medio geográfico y con el propio hombre, por lo que en un inicio puso de manifiesto una concepción multifactorial sobre el desarrollo social, hasta que llegó a reconocer el significado especial que para el mismo poseía el elemento económico.

Las reflexiones antropológicas de Varona estaban condicionadas por el nivel de información que poseía tanto de las ciencias naturales y sociales como de la filosofía de su época. Aunque manejaba varias lenguas extranjeras y su acceso a múltiples fuentes era relativamente amplio para su época, sin embargo hay que destacar algunas teorías antropológicas y sociológicas que ya comenzaban a difundirse en Europa en el proceso de superación del positivismo y otras que serían publicadas después de la muerte de Varona, motivaron en ocasiones el carácter sesgado de algunas de sus aseveraciones.

A pesar de tales limitaciones las ideas de corte evolucionista que asumió le posibilitaron un distanciamiento crítico de la filosofía especulativa y las concepciones metafísicas e idealistas sobre la condición humana y le aproximaron siempre a una visión más proclive a los resultados de la ciencia sobre el hombre a fin de lograr su progreso.

Hostos y Varona hicieron de los estudios sociológicos no solo un cultivo académico sino un instrumento de análisis interpretativo de sus respectivas circunstancias y sobre todo de transformación revolucionaria independentista de Puerto Rico y Cuba. Sus obras constituyen dos significativas expresiones del nivel alcanzado por la sociología en el ambiente intelectual latinoamericano de fines del siglo XIX. Las repercusiones de su obra se evidenciaron en varios países latinoamericanos y forman parte de su patrimonio cultural.

NOTAS

² Véase: Guadarrama, P. *Positivismo en América Latina*. Universidad Nacional Abierta a Distancia. Bogotá. 2001; *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2004.

³ Véase: Guadarrama, P. «Hostos y el positivismo *sui generis* latinoamericano.» *Revistas de Historia de la Educación Latinoamericana*. Doctorado en Ciencias de la Educación. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Tunja. 2004. p. 209-234.

⁴ E. M. de Hostos, *Tratado de sociología. Obras Completas de Hostos*, tomo XVII, La Habana, Editorial Cultural SA, 1939, p. 145.

⁵ La prestigiosa editorial Routledge de Inglaterra publicó el libro *Fifty Mayor Thinkers on Education: From Confucius to Dewey* (Cincuenta grandes pensadores en torno a la educación: de Confucio a Dewey) en el que colaboraron intelectuales de unos diez países, se presentan las ideas y obras de lo que se considera son cincuenta de los más importantes pensadores en materia de educación de la historia hasta la mitad del siglo XX. Entre los pensadores incluidos en este volumen se encuentran Sócrates, Jesús de Nazaret, San Agustín, Erasmo, Comenio, Locke, Rousseau, Humbolt, Froebel, Spencer, Nietzsche, Montessori, Gandhi, Ortega y Gasset y Eugenio María de Hostos.

⁶ «(...); la *Sociología*, primer libro americano de sistematización de estas materias:» Roig de Leuchsenring. Emilio. «Hostos, apóstol de la independencia y de la libertad de Cuba y Puerto» en Roig, Emilio (recopilación). *Hostos y Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, la Habana, 1974. p. 35

⁷ «(Hostos) escribió el primer tratado general (de sociología) en Hispanoamérica, al estilo de los que se escribían por aquel entonces en Europa sobre la materia». Giner, Salvador «El pensamiento sociológico de Eugenio María de Hostos» en: *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad de Puerto Rico*, Vol, VII, N .3, Sept. 1963, p. 218.

⁸ «(...) Eugenio María de Hostos abre nuevos campos, desbroza nuevos caminos en sus intentos de ofrecer una visión sistemática de la sociología, un nuevo enfoque científico de la realidad social que se asiente sobre el saber empírico y sobre la más rigurosa metodología científico-social». Maldonado Denis, M. «Prólogo» a *Moral Social. Sociología*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1982 p, XVII.

⁹ Hostos. E.M «Tratado de sociología» en *Moral Social. Sociología*. Biblioteca Ayacucho. Caracas. 1982. p. 4.

¹⁰ Hostos. E.M *Obras Completas de Hostos*. Edición citada. T. XVII, p. 202.

¹¹ Hostos. E.M «Tratado de sociología» en *Moral Social. Sociología*. edi. cit. p. 34.

¹² *Idem*. p.122

¹³ *Idem*. p. 122-123

¹⁴ «El estudio más completo de la vida de los hombres corresponde a la historia, y como del estudio mismo de la historia es de donde efectivamente surgió en la mente de los pensadores la idea de una ciencia social», *Idem*. p. 12.

¹⁵ Hostos, E. M. *Ensayos didácticos. Obras completas de Hostos*, edi. cit., p. 13.

¹⁶ «No hay dudas que hay un núcleo positivista en nuestro filósofo, especialmente por lo que se refiere a la negación de la metafísica y la exclusividad del conocimiento científico. Pero otras tesis francamente positivistas no se encuentran en Hostos: la total negación de la racionalidad de los juicios de valor, la separación neta entre juicios descriptivos y valorativos, y el fenomenalismo. Así pues, ninguna de estas tres tesis definitorias del positivismo se encuentran en Hostos». Rojas Osorio, C. *Hostos. Apreciación filosófica*. Humacao, Colegio Universitario de Humacao. Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1988, p. 2.

¹⁷ Hostos. E.M. «Tratado de sociología» en *Moral Social. Sociología*. edic. cit. p. 133.

¹⁸ *Idem.* p.35.

¹⁹ *Idem.* p.13.

²⁰ *Idem.* p.15.

²¹ *Idem.* p.14.

²² *Idem.* p.15.

²³ «Las fuerzas sociales, al pasar de un medio social a otro medio social, se quebrantan. No podemos, por tanto, esperar que un hecho social sea exactamente el mismo, en dos distintas latitudes, ni aun en dos distintas longitudes; en dos tiempos distintos de la historia, ni en dos estados distintos de la sociedad; ni aun en el mismo tiempo en distinto estado, ni aun en el mismo estado en distinto tiempo. Sabiendo de antemano que la modificación ha de sobrevenir, todo empeño en evitarla ha de ser inútil o insensato. Pues bien: si al proceder a la aplicación de recursos y arbitrios sociales, o a la aclimatación de un beneficio social, o a la implantación de un bien social, sabemos que hay una ley de la naturaleza que se opone fatalmente (es decir, en virtud de necesidad incontrastable) a que el hecho, o el adelanto, o el beneficio, se reproduzca exactamente, es claro que no nos empeñaremos inútilmente en hacer la adaptación, o la aclimatación, o la aplicación. Si substraemos de nuestra actividad social todos los empeños encaminados a ese esfuerzo de adaptación inútil, es indudable que ganaremos, en tiempo, en cantidad de trabajo y en calidad de beneficios sociales, todo el tiempo y todo el trabajo que hayamos ahorrado en una adaptación productiva». *Idem.* p. 50

²⁴ *Idem.* p. 102.

²⁵ «Si se quiere tener una idea unitaria de todas las enfermedades que aquejan al cuerpo social, bastará reflexionar que en la sociedad, como en el individuo, la enfermedad tiene por fuerza, que ser, y necesariamente es, una alteración de una o de todas las funciones de la vida». *Idem.* p. 103

²⁶ *Idem.* p. 74.

²⁷ *Idem.* p.103,

²⁸ *Idem.* p. 107

²⁹ «La teoría individualista no es considerada históricamente más que como una reacción contra la teoría *socialista*, o, más bien, contra la práctica de la teoría *socialista*, que se ha estado haciendo por todas las sociedades políticas, desde que el mundo es mundo, con la sola excepción de los Estados Unidos, y de alguna que otra república

antigua o moderna. La teoría *socialista*, como diametralmente opuesta a la *individualista*, sostiene y afirma lo contrario que ésta. Para ella la sociedad es todo, y el individuo es nada; la sociedad es el derecho, y el individuo el deber; la sociedad es la fuerza, y el individuo el instrumento». *Idem.* p. 137.

³⁰ Entre las auscultaciones que han de hacerse para averiguar las causas y concausas de las enfermedades intelectuales que afectan endémica o epidémicamente a las sociedades humanas, una de las más reveladoras es siempre la del clima y la zona; pero no pueden, a veces, ser más sugestivas las que dan cuenta de la influencia de las tradiciones, ya históricas, ya sociales, ya morales, ya políticas. Estas influencias, que en resumidas cuentas son *mesológicas* o de medio social, se pueden y aún deben distribuir en dos grupos, a fin de guiarse por ellas al conocimiento de las enfermedades intelectuales de la sociedad. Los dos grupos de influencias mesológicas son: el de *las influencias físicas*, y el de *las influencias psíquicas*. *Influencias físicas*. –Las influencias físicas que principalmente cooperan a los desarrollos intelectuales de la sociedad, son: *el clima, la topografía y la perspectiva escénica de los territorios*. *Idem.* p. 108.

³¹ «Como pocos hispanoamericanos de su hora, como apenas pudo entrever el positivismo, Hostos poseyó la clave misma de lo que se llamó la ‘liberación mental’ de América. En efecto, frente a aquel dualismo irreductible que a lo largo del siglo XIX americano se presentó bajo la forma de barbarie-civilización, medioevo-modernidad, naturaleza-razón, ciencia-humanismo, el positivismo se había pronunciado por el rechazo de uno de los términos polarizantes: barbarie, medioevo, irracionalidad. Hostos, en cambio, pronunció una palabra nueva. El mensaje del ‘hombre completo’ fue precisamente la superación de todo dualismo. ‘Ser finalmente mediador entre el racionalismo excesivo y el pasionalismo de los que creen que todo lo hace la pasión’, había escrito. En la íntima alquimia de su ser, la barbarie, las fuerzas irracionales han sido aceptadas y forman parte de un orden superior (...) El concepto de ‘hombre completo’, en este sentido, fue un paso extraordinario en la historia de nuestro pensamiento.» Massuh, V. «Hostos y el positivismo hispanoamericano.» *Ideas en torno de Latinoamérica*, volumen II, México, UNAM, 1986, p. 1220.

³² Véase: Maddaloni, D. «Prefazione. Hostos e Varona tra colonialità del sapere e lotta per l’emancipazione» en *Le origini della sociologia in America Latina. Eugenio María de Hostos ed Enrique José Varona*. A curia di Pablo Guadarrama e Domenico Maddaloni. Ipermedium libri. Salerno. 2016. pp.7-18.

³³ Hostos, E.M «Tratado de sociología» en *Moral Social. Sociología*. edi. cit. p. 11.

³⁴ *Idem.* 29.

³⁵ «Aun hoy, a pesar de la cantidad de los conocimientos positivos, que, aplicándose a la actividad industrial, ha dado por fruto este industrialismo sin precedentes y sin paralelos en la historia de la humanidad; a pesar de que ese progreso de las ciencias de aplicación está fundado en el progreso de las ciencias de abstracción, y éste está fundado en el desarrollo mayor de razón que ha alcanzado hasta ahora nuestra especie; a pesar de eso, el intelectualismo de nuestro tiempo no es comparable al de la antigua Grecia. En aquel rápido florecimiento de la familia helénica, el desarrollo de la actividad mental fue tan vivo y tan fecundo, que todavía es la admiración de los historiadores, motivo de indagación de los pensadores y fuente de vivas complacencias para los contempladores desinteresados de la vida del hombre en el planeta» *Idem.* 59

³⁶ *Idem.* 120

³⁷ Véase: Guadarrama, P. «El conflicto barbarie y civilización: la nordomanía de Sarmiento» en Guadarrama, P. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia.* Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta. Bogotá. Tomo I. 2012. pp. 322-345.

³⁸ Hostos. E. M. *Tratado de Moral*, en *Moral Social. Sociología.* edi. cit., pp. 102-103.

³⁹ Hostos. E. M. *Obras Completas. Edi. Cit.* T. XVII, p. 100.

⁴⁰ Hostos. E.M «Tratado de sociología» en *Moral Social. Sociología.* edi. cit., p. 129

⁴¹ *Idem.* p. 128

⁴² *Idem.* p. 127-128.

⁴³ Hostos. E.M «Tratado de sociología» en *Moral Social. Sociología.* Edi cit. . p. 15.

⁴⁴ Véase: Guadarrama, P. «La condición humana en el pensamiento latinoamericano del siglo XX». *Memorias del Congreso Internacional de Filosofía Contemporánea.* Universidad de San Buenaventura. Bogotá. 2011 en Guadarrama, P. *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia.* Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia -Planeta. Bogotá. Tomo III. 2013. pp.420-440; Guadarrama, P. *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX.* (Director de colectivo de autores). Editorial Ciencias Sociales. La Habana. Tomo III 2014. www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/cuba

⁴⁵ «*El progreso humano.* –Los perfeccionamientos de una época pueden ser superiores a los de otra época histórica, ya anterior, ya posterior, al modo como nuestros perfeccionamientos individuales pueden ser en un tiempo mayores que en otro. En general, se puede decir que nosotros nos perfeccionamos en razón y a medida del crecimiento de nuestras capacidades físico-psíquicas. En general, también, las sociedades se perfeccionan según el crecimiento de sus facultades físico-psíquicas: de lo cual resulta que el límite del perfeccionamiento individual y social es la capacidad de desarrollo físico-psíquico del hombre». Hostos. E.M «Tratado de sociología». en *Moral Social. Sociología.* edi. cit. p. 81

⁴⁶ «*El progreso está en relación positiva de la educación y en relación negativa del menor grado de perfeccionamiento.*» en *Moral Social. Sociología.* Edi. cit. p. 27

⁴⁷ Hostos. E. M «Tratado de sociología» en *Moral Social. Sociología.* Edi. cit. p. 15.

⁴⁸ Véase: Guadarrama, P. «La sociología en el pensamiento de Enrique José Varona». *Islas.* Revista de la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas. Santa Clara. Revista de la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas. Santa Clara. # 60. 1978. pp. 83-126.

⁴⁹ «La política, como arte fundado en la naturaleza de la sociedad, en las condiciones de su desarrollo, en el propósito de su vida, nunca ha podido florecer sino cuando los políticos y estadistas se han guiado más o menos puntualmente por esa naturaleza, condiciones y fin de la sociedad. En el fondo, la política no es más que arte sociológico, o

lo que es mismo, un arte cuyas reglas no han podido tomarse sino en las formas y fondo mismo de la sociedad. Por tanto, son evidentes las relaciones entre el arte sociológico de la política y la Sociología, puesto que el arte no hace otra cosa más que aplicar, empíricamente y al tanteo, las leyes invariables que más o menos confusamente entrevé y obedece». Hostos. E. M «Tratado de sociología» en *Moral Social. Sociología*. edi. cit. pp. 120-121.

⁵⁰ «En todos los estados sociales, desde el salvajismo hasta el mayor florecimiento de civilización, el hombre se afana por transmitir al hombre, el padre al hijo, la madre a la hija, el pastor a su grey, el cura a su feligresía, el maestro a sus discípulos, el instructor a sus reclutas, el contramaestre a sus grumetes, las instituciones culturales a la sociedad entera, las nociones de verdad, de bien, de belleza, que constituyen el saber humano. De tal modo es exigente en el hombre realmente racional esta necesidad de educación, que aquellas sociedades en las cuales ella es el motivo de las luchas sociales, religiosas y políticas, son las sociedades más activas, más progresivas, más capaces de ser civilizadas y que más pronto concluyen por civilizarse.» *Idem*. p. 17.

⁵¹ «Hay estados sociales y situaciones transitorias en las sociedades, que, lejos de hacernos creer en la posibilidad de un ideal para los hombres, nos dejan dolorosamente convencidos de que el hombre es un animal de presa que no vive más que para apoderarse de ella a las buenas o a las malas: a las buenas, por la mentira y por la astucia; a las malas, por la fuerza bruta y la traición. Pero si, considerando el desarrollo histórico del hombre en el planeta que habitamos, nos ponemos a meditar en los resultados sociales de ese desarrollo, y llegamos a convencernos de que el crecimiento de las aptitudes humanas para el bien corresponde en definitiva al crecimiento de sus aptitudes para la verdad, y que es obra de educación, de encaminamiento, de dirección de la razón y la conciencia de los hombres, la obra de mejoramiento, de perfeccionamiento, de moralización, de religamiento de los hombres en el mismo propósito de perfección y bien, ya no dudaremos de la capacidad del hombre para alentar un ideal». *Idem*. p. 37

⁵² *Idem*. p. 70.

⁵³ *Idem*. p. 22

⁵⁴ «El segundo fenómeno social, factor de la civilización, factor de orden, factor de ley universal de las sociedades, es el trabajo. Y el trabajo es un hecho cósmico. La naturaleza trabaja de continuo; la naturaleza es el trabajo naturado; la naturaleza es el resultado del trabajo invisible y visible, mínimo y máximo, latente y aparente: astros de todo el Universo, planetas de todos los sistemas, elementos compositivos de todos los planetas, fuerzas cósmicas, materia cósmica, células vivas, seres determinados por la célula, cadena de seres, ya en la elaboración embrionaria y fatal, ya en la cadena constituida de los seres vivos, todo es obra del trabajo: el Universo no tiene un momento de reposo. Siendo la sociedad una de las resultantes necesarias de la actividad del cosmos, sería absurdo suponerla substraída a las leyes generales de la naturaleza, y nos es forzoso considerarla como dentro de la naturaleza, como uno de los resultados de la naturaleza, como una de las manifestaciones de la actividad de la naturaleza. Resultado de la naturaleza, la sociedad tiene que estar sometida al mismo procedimiento que la produce y determina. Es –por tanto– del orden universal de la naturaleza el fenómeno del trabajo, que hemos visto produciendo la enorme cantidad de hechos de actividad espontánea y reflexiva que constituyen la obra del trabajo humano» *Idem*. p.30

⁵⁵ «En realidad, la Ley de Sociabilidad no es exclusivamente de seres racionales, pues que también obedecen a ella los vegetales y los animales. Y como es una tendencia natural de la inducción el buscar sus fundamentos en los hechos primeros, primitivos, anteriores a todo otro, la Ley de Sociabilidad puede llegar a encontrarse, y efectivamente se encuentra, relacionada con hechos de carácter cosmológico. Así, en las pequeñas masas, actúa la cohesión; en las masas mínimas, la afinidad; en las masas máximas, la atracción». *Idem*. p. 24.

⁵⁶ Roig, Emilio (recopilación). *Hostos y Cuba*, Editorial de Ciencias Sociales, la Habana, 1974, p. 30.

⁵⁷ Hostos, E.M. *Tratado de Moral*, en *Moral Social. Sociología*. Edi. cit. p. 57.

⁵⁸ Pimentel, M.A. *Hostos y el positivismo en Santo Domingo*, Santo Domingo, Universidad Autónoma de Santo Domingo, 1981, p. 56.

⁵⁹ Hostos, E.M. *Tratado de Moral*, en *Moral Social. Sociología*. Edi. cit. pp. 62-63

⁶⁰ Rodríguez, C. R.: «Varona y la trayectoria del pensamiento cubano», en: *Homenaje a Enrique José Varona*, Municipio de La Habana, 1949, p. XXV.

⁶¹ Sobre estas diferencias de Varona con Augusto Comte véase su artículo «El positivismo», en: *Revista de Cuba*, T. III, La Habana, marzo de 1878, pp. 193-209.

⁶² Agramonte, R.: *El pensamiento filosófico de Varona*, La Habana, Editora Universitaria, 1935, p. 83.

⁶³ Varona, E. J.: «Ojeada sobre el movimiento intelectual en América», *Estudios y conferencias*, La Habana, Edición oficial de Enrique José Varona, 1936, p. 86.

⁶⁴ Varona, E. J.: «El imperialismo a la luz de la sociología», en: *Antiimperialismo y república*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, p. 112.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 128.

⁶⁶ Kon, I. S.: *Der Positivismus in der Soziologie*, Berlín, Akademie Verlag. 1968, p. 105.

⁶⁷ Vitier, M. *Las ideas y la filosofía en Cuba*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970, p. 422.

⁶⁸ Varona, E. J. «Cavete, cónsules», en: *Violetas y ortigas*, La Habana, Edición oficial de Enrique José Varona, 1938, p. 238.

⁶⁹ Varona E. J. *Con el eslabón*, Manzanillo, Editora El arte, 1927, p. 43.

⁷⁰ Véase: Guadarrama, P. *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina*. T. I y II. Taurus-Penguin Random House. Bogotá. 2016.

⁷¹ Varona E. J. «Balance» en: *Artículos*, La Habana, Publicaciones del Ministerio de Educación; 1959, p. 302:

⁷² E. J. Varona: «El positivismo», en: *Estudios literarios y filosófica*: La Habana, Imprenta La Nueva Principal, 1883, p. 27.

⁷³ Marinello, J. «Respuesta a un cuestionario sobre Enrique José Varona presentado por Pablo Guadarrama», Santa Clara. *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas. 1976, no. 57. pp. 156-159.

⁷⁴ Varona, E. J. *Con el eslabón*, ed. cit., p. 230.

⁷⁵ Varona, E. J. Manuscrito de su biblioteca personal, La Habana. Libreta *Pensamientos*, Biblioteca Nacional de Cuba. p. 55.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*. p. 422.

⁷⁸ *Ibidem*. p. 19.

⁷⁹ Varona, E.J. «Algo que pudo haber contado Zaratustra». *El Figaro*. N. 6. 1903. p. 66.

⁸⁰ Varona, E.J. *Con el eslabón*. Editorial El arte. Manzanillo. 1927.

⁸¹ «La posición de Varona a este respecto acusa, como en general sucede con todo el pensamiento positivista, una definitiva falta de fe en el hombre y por consecuencia en la cultura, pues esta, entendida al modo positivista –que es el modo de entenderla de veras– se tiene por un desvío de lo único que debe interesar al ser humano: el conocimiento con vista a la acción» H. Piñera Llera, «Idea del hombre y de la cultura en Varona». *Homenaje a Enrique José Varona en el centenario de su natalicio*. Publicaciones del Ministerio de Educación. Dirección de Cultura. La Habana . 1951. t. II. P. 87.

⁸² Varona, E.J. «La moral en evolución». *Estudios literarios y filosóficos*. Imprenta La Nueva Principal. La Habana. 1883. p. 262.

⁸³ Varona, E.J. *Curso de Psicología*. Imprenta La moderna poesía. La Habana. 1905. p. 468.

⁸⁴ Varona, No se pudo buscar el servicio porque no está conectado a Internet. Conéctese y vuelva a intentarlo. «Reflexiones de un elevado». New York, *Patria*. Nov. 1895, p. 85.

⁸⁵ Varona, E.J, «El imperialismo a la luz de la sociología» en *Antiimperialismo y República*, Editorial Ciencias Sociales. La Habana. p. 114.

⁸⁶ Varona, E.J, «Con el eslabón» *Cuba Contemporánea*. La Habana. 1921. XXVI. p. 8.

⁸⁷ Varona, E.J, «Con el eslabón». *Cuba Contemporánea*. La Habana. 1924. p. 207.

⁸⁸ Varona, E.J. *Fundamento de la Moral*. New York. Edit. Appletn. 1914, p. 129.

⁸⁹ Varona, E.J. «Con el eslabón». La Habana. *Cuba Contemporánea*. 1919, A. XXI p. 143.

⁹⁰ Varona, E.J. «Con el eslabón». *Cuba Contemporánea*. 1924. N. 36. p. 203.

⁹¹ Varona, E.J. «A Mis Virginia Pope». *Desde mi Belvedere*. Imprenta Rambla y Bouza. La Habana 1917. p. 228.

⁹² Varona, E.J. «Con el eslabón». La Habana. *Cuba Contemporánea*. 1921, T. XXVII p. 32.

⁹³ Varona, E.J. «Con el eslabón». La Habana. *Cuba Contemporánea*. 1923, No 32. p. 198.

⁹⁴ Varona, E.J. «Con el eslabón». La Habana. *Cuba Contemporánea*. 1919, XIV p. 359.

⁹⁵ Vitier, C. *Ese sol del mundo moral*. La Habana, Ediciones Unión. 2002, p. 83-84.

⁹⁶ Varona, E.J. *Fundamentos de la Moral*. New York, Edit. Appleton. 1914, p. 115.

⁹⁷ Varona, E.J. *Discursos y Conferencias*. Ed. cit. p.424.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*. p. 105.

¹⁰⁰ *Ibidem*. p. 127.

¹⁰¹ Varona, E.J. «Ojeada al movimiento intelectual en América». *edi. cit.* p. 5.

¹⁰² Varona, E.J. «Emerson», en: *Revista de Cuba*, La Habana, t. XV, 384, p. 73.

¹⁰³ Varona, E.J. «Los grandes hombres», *Revista Cubana*, La Habana, IV, 1886, p. 87.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Varona, E.J. «El imperialismo a la luz de la sociología», en: *Antiimperialismo y república*, *edi. cit.*, p. 131.

¹⁰⁶ Varona, E.J. «Cánovas», en: *Patria*, New York, Año V, no. 377, agosto de 1897, p. 1.

¹⁰⁷ Véase: Guadarrama, P. *José Martí: humanismo práctico y latinoamericanista*. Editorial Capiro. Santa Clara. 2015.

¹⁰⁸ Varona E.J. «Luz que ofuzca», en: *Patria*, New York, Año V, enero de 1896, p. 217, p. 1.

¹⁰⁹ «Pero los asuntos políticos quedaban firmemente en las manos de los funcionarios españoles; solo pocos venezolanos podían adquirir, nunca ocupando posiciones de primer plano, una relativa experiencia en la gestión de los asuntos políticos y administrativos. Los mantuanos que lego se posicionarían como guías en el proceso de la independencia, sufrían por esta exclusión de la gestión política de la colonia; el deseo de afirmación de esta clase social creará los primeros elementos de conflicto con las autoridades coloniales. La posesión de la tierra, la gestión de la economía y el desarrollo comercial tenían que comportar, como consecuencia inmediata, la búsqueda del poder político que permitieran organizar un Estado más adecuado a sus exigencias y más cercano a los nuevos modelos que se consolidaban en el norte del continente». Scocozza, A, *El gran majadero de América. Simón Bolívar: su pensamiento político y constitucional*. Planeta-Universidad de Salerno-Universidad Católica. Bogotá. 2010. p.28.

¹¹⁰ Varona, E. J. «Jamás Cuba fue servil», en: *Artículos*, Publicaciones del Ministerio de Educación Superior, La Habana, 1959, p. 295.

¹¹¹ Varona, E. J. «Ojeada al movimiento intelectual en América», *Estudios literarios y filosóficos*. *edi. cit.* p. 5.

¹¹² Varona, E. J. «Grandes Hombres». *Revista Cubana*. La Habana. 1886. T.IV. p. 87.

¹¹³ Varona, E. J. *El imperialismo a la luz de la sociología*. Editorial APRA. La Habana. 1933. p. 131.

¹¹⁴ Varona, E. J. «Grandes Hombres». *Edi. cit.* p. 84.

¹¹⁵ *Ibidem.* p. 87.

¹¹⁶ «Si Varona no hubiera salvado de la quiebra filosófica a que llegó unas cuantas creencias, no se habría preocupado por teorías que afectaban el porvenir de Cuba. Un ejemplo ilustra el punto: su impugnación a Rodríguez Lendián en el artículo que titula 'Los grandes hombres', (1886) (...). Allí refutó la tesis, muy en boga durante el siglo pasado, de que son los héroes (de diferentes tipos) quienes, al cabo, determinan el curso de la historia.» Vitier, M. «La personalidad de Enrique José Varona». *Homenaje a Enrique José Varona*. Publicaciones del Ministerio de Educación. La Habana. 1951 T. I. p. 227.

¹¹⁷ Varona, E.J. «El ejecutivo y la constitución» *El Figaro*. Año XX. N. 21 La Habana Mayo 22, 1904. p. 250

¹¹⁸ Varona, E.J. *Conferencias Filosóficas. Lógica*. Editor Miguel de Villa. 1880. p. 162.

¹¹⁹ Varona, E.J. «La metafísica en la Universidad de La Habana» *Estudios Literarios y filosóficos*. *Edi. cit.* p. 339.

¹²⁰ Guadarrama, P. «El positivismo en Manuel Sanguily», en: *Islas*, Revista de la Universidad Central «Marta Abreu» de Las Villas, 1979, no. 64, p. 155.

¹²¹ Varona, E. J. «En Filipinas», en: *Patria*, New York, Año 1, no. 288, 3 de octubre de 1896, p. 1.

¹²² Varona: E. J. «La raza superior», en: *Patria*, New York, Año V. no. 281, 9 de septiembre de 1896, p. 2.

¹²³ Varona. E. J.: «Cuba y sus jueces», en: *Revista Cubana*, La Habana, T. VI, 1887, p. 276.

¹²⁴ Varona, E. J.: *Conferencias filosóficas. Lógica*, *edi. cit.*, p. 184.

¹²⁵ Varona. E. J. «Ojeada sobre el movimiento intelectual en América», *Estudios y conferencias*, *edi. cit.*, p. 85.

¹²⁶ Varona. E. J. «Revista política extranjera», *La lucha*, La Habana, 30 de mayo de 1887, p. 2.

¹²⁷ Varona. E. J. «Fundamento de la moral». *edi. cit.* p. 20

¹²⁸ Varona: E. J. «En la República Argentina», en: *Revista Cubana*, La Habana, t. III, 1886, p. 372.

¹²⁹ Varona, E. J.: «La escuela de color de San Antonio», *De la colonia a la república*, La Habana, Editado por *Cuba Contemporánea*, 1919, p. 36.

¹³⁰ Varona. E. J. «A los conservadores», *De la colonia a la república*, Editado por *Cuba Contemporánea*, La Habana, 1919, p. 256

- ¹³¹ Varona, E. J. «La escuela de color de San Antonio» en *De la Colonia a la República*. *Edi. cit.* p. 35.
- ¹³² Varona, E. J. *De la colonia a la república*, *Edi.,cit.* p, 18.
- ¹³³ Varona, E. J. «La escuela de color de San Antonio» en *De la Colonia a la República*. *Edi.,cit.* p 35.
- ¹³⁴ Varona, E. J. «El fracaso colonial de España» en *De la Colonia a la República*. *Edi.,cit.* p 129.
- ¹³⁵ Iglesia Martínez, T. «Organización de la república neocolonial» en Instituto de Historia de Cuba. *Historia de Cuba. La neocolonia*. Editora Política. La Habana. 1998. p. 93.
- ¹³⁶ Varona, E.J. *Conferencias filosóficas. Moral* *Edi. Cit.* p. 173.
- ¹³⁷ *Ibidem.* p. 133.
- ¹³⁸ Varona, E.J. *Fundamentos de la moral* *Edi. Cit.* p. 20.
- ¹³⁹ Varona, E.J. «Dos teorías sobre el amor (Platon y Michelet)» Discurso en La Caridad del Cerro. *Trabajos sobre Educación y enseñanza*. *Edic. cit.* p. 68.
- ¹⁴⁰ «Autores como Le Bon, Dalaunay y otros atribuían a la mujer una inferioridad intelectual, física y moral». Naranjo Orovio, C y A. García González. *Racismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*. Ediciones Doce Calles. Madrid. 1996. p. 160.
- ¹⁴¹ *Ibidem.*
- ¹⁴² Varona, E.J. «Conferencia del Sr. Montoro». *La Lucha*. Vol. I n. 3. La Habana. 24 diciembre 1882. p. 19.
- ¹⁴³ Varona, E.J. «Idea de Mlle. De Scudery sobre la educación de las mujeres. En *Trabajos sobre educación y enseñanza*. Compilador Elías Entralgo. Comisión Nacional Cubana de la UNESCO. La Habana. 1961. p. 52.
- ¹⁴⁴ Antuña, V. «Ideas de Varona sobre la mujer» *Homenaje...* *Edi. Cit.* 1951 T.I. p. 241.
- ¹⁴⁵ Varona, E.J. Idea de Mlle. De Scudery sobre la educación de las mujeres. En *Trabajos sobre educación y enseñanza*. *Edi. cit.* p. 53.
- ¹⁴⁶ Varona, E.J. «Dos teorías sobre el amor (Platon y Michelet)» *Desde mi Belvedere*. *edi. cit.* p. 69.
- ¹⁴⁷ Varona, E.J. «Las niñas en la segunda enseñanza». En *Trabajos sobre Educación y enseñanza*. *Edi. cit.* p. 68.
- ¹⁴⁸ Varona, E.J *Conferencias Filosóficas. Lógica*. *Edi. Cit.* p. 5.
- ¹⁴⁹ Varona, E.J La crítica en crisis». *Cuba Contemporánea*. La Habana. 1917. p. 37.
- ¹⁵⁰ Varona, E.J *Pensamientos* (Manuscritos. Biblioteca Nacional de Cuba). p. 66.
- ¹⁵¹ Roa, R. «Enrique José Varona y nuestra generación.» En *Homenaje ...* *Edi. Cit.* T. I. p. 261.
- ¹⁵² *Idem.* p.260.
- ¹⁵³ Valle, del R. «Varona y la juventud». En *Homenaje ...* *Edi. cit.* T. I. p. 294.

**FILOSOFÍA CENTRADA EN LA NADA.
EL VÍNCULO ENTRE LA ESCUELA DE KIOTO,
LA FILOSOFÍA HEIDEGGERIANA Y OTROS
ABORDAJES NIHILISTAS**

HÉCTOR SEVILLA GODÍNEZ

Resumen

En el presente estudio se mostrará el vínculo existente entre la filosofía de Heidegger y los representantes principales de la escuela de Kioto. Para ello, se presenta una breve síntesis de la filosofía de Nishida y Tanabe; en sus concepciones sobre la Nada, ya sea como algo absoluto o un dínamo que permite el movimiento de todo lo demás, se observa un primer matiz de lo que para Heidegger representa la nada: la fuente de todo el planteamiento filosófico, un algo en cuyo ser le va o pierde su ser. El artículo termina con la referencia de tres consecuencias del abordaje nihilista contemporáneo: la que sustenta la necesidad de un regreso a la fe para evitar el abismo de la nada, propuesta en Unamuno; la que implica una negación de toda esperanza y la apertura al sinsentido, implícitas en Bataille, Cioran, Camus y Caraco; así como la que sustenta en el nihilismo una esperanza de reconstrucción de acuerdo a Vattimo.

Palabras Clave: Nada, Nihilismo, Ser, Absoluto, Kioto.

Abstract

In this study, the existing link between Heidegger's philosophy and the main representatives of Kioto's school will be demonstrated. For it, a brief synthesis of Nishida and Tanabe's philosophy will be presented; in their conceptions about Nothingness, whether as something absolute or dynamic that allows the movement of everything else, a first matrix can be observed of what for Heidegger represents nothingness: the source of all philosophical approaches; a something which, upon being, ceases to be or loses its being. The article ends with the reference to three consequences of this contemporary nihilistic approach: the one which sustains the need for a return to faith in order to avoid the abyss of nothingness, proposed in Unamuno; the one which implies a denial of all hope and the openness to the no-sense, implicit in Bataille, Cioran, Camus, and Caraco; just as the one which bases a hope of reconstruction on Nihilism, according to Vattimo.

Key Words: Nothingness, Nihilism, Being, Absolute, Kioto.

Introducción

La nada puede ser abordada desde distintos campos del conocimiento; ha sido una cuestión persistente y generadora de fascinación desde los distintos planteamientos del saber humano. Desde Heráclito, los filósofos han intentado comprenderla; desde Sófocles los literatos han intentado describirla; desde los atomistas los matemáticos han intentado descifrarla, así como lo hicieron los mayas con el número cero y su personificación; desde San Agustín, a inicios de la Edad Media, se le ha tratado de negar para reivindicar la divinidad, pero otros teólogos, como Eckhart, la han unificado con la Deidad; los astrónomos han tratado de localizar la nada más allá del mundo y desde los estoicos se le entendió trascendiendo al universo; los científicos llenaron de éter lo que podría ser la nada hasta llegar a la física cuántica que le concibe en dialéctica con el ser.

Por ello, la nada no sólo ha estado en las distintas disciplinas del saber sino que está implicada y relacionada con las preguntas más fundamentales que el hombre pueda hacerse. En cuestiones como la vida y la muerte, la existencia o no de los valores, la existencia o no del conocimiento, el planteamiento sobre la verdad o la mentira, sobre el ser o el no-ser, sobre el cambio, el movimiento, el espacio, la materia o el vacío, la nada siempre está presente. Siendo así, ¿cómo algo que está siempre presente puede ser excluido de nuestra percepción? ¿Cómo pretender que la nada, que permite lo que es, no sea?

En el último siglo, dos han sido los principales referentes del estudio de la nada. En Oriente, los planteamientos de los filósofos de la escuela de Kioto, sustanciados centralmente en Kitaro Nishida y en Hajime Tanabe, mantienen cabalmente la importancia del estudio de la nada para la comprensión del ser; con una intención similar, la filosofía de Martín Heidegger, ha representado en Occidente un señalamiento claro y conciso al significado de la nada como oportunidad de reflexión filosófica y como sustento de las reflexiones que de ello se derivan. Enseguida se mostrarán los postulados centrales de ambas posiciones haciendo notar los vínculos implícitos que entre ellas guardan.

Iniciaré el recorrido analizando los postulados centrales de la escuela de Kioto; posteriormente me centraré en Heidegger y su planteamiento sobre el *Dasein*, así como la forma en que concibe a la nada en la vida cotidiana de cualquier individuo. Más adelante, realizaré una mención a la condición irremediable del nihilismo en Bataille, el pesimismo realista de Cioran, la inutilidad de la vida desde Camus y la visión del reinado futuro del nihilismo en Caraco. Finalmente, se cierra el artículo con las afirmaciones del italiano Gianni Vattimo, quien percibió al nihilismo como una parte de nuestra posmodernidad que no debe ser enfrentada; por el contrario, asegura que sólo con su aceptación disminuirán las frustraciones comunes del hombre actual.

1. La nada desde el Oriente: la escuela de Kioto

La nada ha tenido diferentes concepciones que están referidas ineludiblemente a los contextos de aprendizaje de aquellos que las han enunciado. No hay posibilidad directa de una fenomenología de la nada puesto que aquello de lo que no hay algo que decir sólo puede ser llenado a partir de lo que no es. Pero todos tenemos la posibilidad de intentarlo, al menos.

Así, de la nada tenemos siempre distorsiones a menos que no se le refiera. Sin embargo, la hermenéutica de la nada es necesaria porque ayuda a desmitificar. Algo similar es lo que se ha hecho la escuela de Kioto, la cual se apuntala en la tradición de Oriente como uno de los principales referentes del estudio filosófico del tema que nos atañe.

En *Filósofos de la nada*, obra escrita por Heisig, se encuentra un prólogo de Panikkar en el que se menciona que: «No hay *epoché* fenomenológica transcultural. No podemos poner entre paréntesis nuestras convicciones más profundas. No podemos entender fuera de nuestra categoría». ¹ En ese sentido, la nada es aquello que para ser conceptualizado debe ajustarse en las esferas categoriales de lo que existente. Es por ello que al definirle provocamos su distorsión; por tanto, la nada real es incognoscible.

Del mismo modo, se puede afirmar que: «Cuando el pensar humano escudriña la realidad hasta el máximo de sus fuerzas, se tropieza con sus propios límites. Pero descubrir el límite es percatarse que hay un más allá infranqueable. Infranqueable al pensamiento pero no a la conciencia puesto que nos damos cuenta de que es un límite. Una gran parte de la cultura occidental ha puesto a este límite el nombre de Dios». ²

Ahora bien, ¿podemos decir que la nada es y, por ello, someterla a las distinciones categoriales de lo que es y no es? Tendríamos que buscar

¹ James Heisig, *Filósofos de la nada*, p. 10.

² *Ibid.*, p. 11.

otro verbo referencial para lo que no es un sustantivo tangible, para aquello que es no-siendo; tales complejidades devienen de hacer una ontología de la nada. Por ello, hablar de la nada supone hacerla algo y, en ese sentido, es imposible hablar realmente de ella-ello-eso.

Pareciera que el tema de la nada representa una contradicción pero, al final, como menciona Panikkar: «La realidad no tiene por qué ser contradictoria o no contradictoria a no ser que se crea que nuestra ‘dicción’ acerca de ella incide de tal manera la realidad que nos diga exhaustivamente lo que ella es».³ Por ello, la idea de la nada no suele ser aceptada y contra ella emerge su afianzada negación en la cultura occidental.

Hemos cimentado nuestra cultura a partir de hermenéuticas condicionantes del pensamiento de Aristóteles quien, a su vez, estaba inevitablemente inmiscuido en la tradición de su tiempo; de todos es sabido que el pensamiento griego no concebía la existencia de la nada, ni siquiera en su vinculación con los números. Precisamente, «los antiguos griegos, quienes desarrollaron la lógica y la geometría, que constituyen la base de todas las matemáticas modernas, nunca introdujeron el símbolo del cero; recelaban profundamente de la idea».⁴ De ahí procede la imposibilidad de que Aristóteles hubiese concebido como la nada a lo que finalmente llamó el Motor Inmóvil. Conclusiones distintas tuvieron lugar en Oriente.

Kitaro Nishida y la Nada absoluta

En Nishida tenemos a un firme representante de la filosofía de la nada en su forma más radical. Nacido en Ishikawa, este pensador (1870-1945) es considerado uno de los filósofos orientales más importantes de la historia. En buena medida, la trascendencia de la escuela de Kioto en el panorama de la filosofía mundial se debe a su trabajo y su propuesta filosófica.

³ *Ibid.*, p. 14.

⁴ John Barrow, *op. cit.*, p. 25.

Entre sus principales líneas de estudio se encontraba la conciliación entre la conciencia intuitiva y poco reflexiva de Oriente con la conciencia lógica y racional propia de Occidente. Su primer libro, *Indagación del Bien*, muestra a un Nishida centrado en sus propias ideas, creativo y valiente en las profundidades de lo ordinario para encontrar respuestas sobre lo Absoluto.

Para Nishida, no había duda en afirmar que «las cosas más importantes son las espirituales y que la meta del espíritu consiste en cavar más y más profundamente en los recovecos del alma, para alcanzar el yo verdadero y auténtico y volverse uno con él».⁵ El yo es la conciencia y es ésta la que unifica la realidad para el individuo. Tan es así que «decir que nuestro yo es conscientemente activo es decir que nuestro yo, como punto expresivo del mundo, forma el mundo. Para que el mundo se exprese en el yo debe ser apropiado subjetivamente por el yo».⁶ Esta subjetividad está situada en la percepción de los contrarios, lo cual es posible a través de la conciencia en cuyo seno nuestro mundo adquiere un orden. De tal manera, «llamamos nuestro yo a la perspectiva o reflejo del yo en sí mismo».⁷ No obstante, lo que concebimos como nuestro yo no es nuestro yo, de tal modo que no somos lo que somos o, dicho de otra manera, somos algo diferente a nuestra percepción de nosotros mismos.

La afirmación de lo absoluto en la autonegación es una pieza clave en la filosofía de Nishida, tan es así que «nuestro yo debe comprenderse como negación y afirmación absolutas, como respuesta al Uno, como lo que carece de fondo, como lo cotidiano».⁸ En la captación de esa carencia de fondo puede encontrarse la libertad que ya se tiene, no la libertad que debe buscarse fuera, sino una libertad que ya se posee. Es por eso que: «La auténtica libertad tiene lugar en el punto de inflexión en que el yo, a

⁵ James Heisig, *op. cit.*, p. 67.

⁶ Kitaro Nishida, *Pensar desde la Nada*, p. 28.

⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁸ *Ibid.*, p. 103.

través de su autonegación, se autoafirma como la autonegación del Uno. En este punto, el yo toca el comienzo y el fin del mundo. Comienzo y fin que son también el alfa y omega del propio yo. Este es el instante, dicho de otro modo, en el que nuestro yo adquiere conciencia del presente absoluto».⁹

Para Nishida no hay un yo aislado, sino siempre un yo envuelto. Aquello que envuelve al yo es la Nada absoluta; el yo no asciende a la trascendencia como quien sube una montaña, sino más bien como quien desciende a las profundidades. Éste es un yo que ha de negarse para consolidarse puesto que «no se trata de un yo que se afirma y se lanza hacia fuera, sino que se niega y se sumerge para descubrir en su fondo un yo más grande; trasciende hacia adentro más que hacia arriba o hacia fuera».¹⁰

De tal modo, cuando el yo logra negarse a sí mismo y sale de sí, consigue situarse (sólo entonces) en el lugar de la nada y se manifiesta la realidad tal cual es. Este lugar es el presente eterno que Nishida solía vincular con la divinidad; esto no supone un teocentrismo, un egocentrismo o un cosmocentrismo, sino un vacío de todo centro.

Tal como expresa Heisig: «Nishida reconoció que el paso hacia una ontología de la nada estaba desafiando un presupuesto fundamental de la filosofía hasta entonces».¹¹ Creía que lo fundamental de la filosofía de Occidente es haber tomado al ser como el fundamento de la realidad; sin embargo, la contraparte es considerar a la nada como tal fundamento. Podemos entender el Ser como algo absoluto, siempre y cuando se le sitúe con algo más absoluto que lo precede: la Nada absoluta.

El deseo de Nishida estuvo vinculado a la necesidad inherente de *negar el yo* y poder abrir una realidad mayor que le posee, de ahí surge

⁹ *Ibid.*, p. 105.

¹⁰ *Ibid.*, p. 123.

¹¹ James Heisig, *op. cit.*, p. 93.

la nada como posibilidad hermenéutica. Se trata de negar al yo como sujeto que percibe la realidad y pasar al yo que, negándose, percibe una realidad mayor. Es por ello que «este yo debería estar hecho nada o anulado para abrirse a una dimensión más verdadera».¹² Se trata, aún más, de una negación del yo que no es sólo racional sino «una negación construida sobre el esfuerzo disciplinado de prescindir del prejuicio de verse a sí mismo como sujeto colocado en un mundo de objetos».¹³ Naturalmente, esto supone una transición del término de *nada*, pasando de la simple negación hasta la afirmación metafísica de un absoluto distinto al ser.

Ahora bien, con respecto al adjetivo de *absoluta* en referencia a la nada, Nishida nos dice que ésta:

No llega a ser ni deja de ser y, en este sentido, se distingue del mundo del Ser. Se llama una nada absoluta –o nada del absoluto– porque no puede ser abarcada por ningún fenómeno, individuo, acontecimiento o relación en el mundo. Si es absoluta, lo es precisamente porque no está definida por nada en el mundo del ser que se le oponga. Está absuelta de toda oposición que le podría hacer relativa, así que su única oposición al mundo del ser es la de un absoluto para con lo relativo.¹⁴

Tan radical y contraria a los esquemas metafísicos comunes de Occidente ha resultado la propuesta de Nishida que, a más de medio siglo de su muerte, no ha recibido la captación necesaria ni la atención requerida. Ello, comprueba, en parte, la amplia dificultad de romper con las estructuras teóricas cegadoras, al menos donde sólo hay eso.

¹² *Ibid.*, p. 94.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

Hajime Tanabe y la nada como dinamó

Aunque Tanabe (1885-1962) fue incluido por Nishida en las actividades académicas de la Universidad de Kioto, posteriormente discreparon entre sí. Sin embargo, coincido con Tanabe cuando afirma que:

La disciplina que tiene que ver con la nada es la filosofía. La religión encuentra la nada y la vence en la fe, el arte en el sentimiento; pero sólo la filosofía se ocupa de conocer la nada desde un punto de vista académico. Desde Aristóteles, la metafísica ha sido definida como el estudio de la existencia como tal, del ser *per se*. Pero si el ser es algo que sólo puede conocerse concretamente a través de la mediación de la nada, sería más apropiado que definiésemos la filosofía en términos de la nada, pese a lo paradójico que esto pueda parecer al principio.¹⁵

Esto último es suficiente para afirmar que la concepción de la nada en Tanabe funciona como dinamó que permite la relación, entre sí, de todo lo existente, un «élan vital»¹⁶ que supone la dialéctica necesaria para comprender las cosas a partir de su propia diferencia con el observador. La percepción de la nada que propone Tanabe no resta poder a la voluntad humana, sino todo lo contrario. Antagónico a Nishida, Tanabe no asumió en la nada el principio del orden de la realidad, sino la antesala que permite la conexión de las cosas a pesar de la diferencia y en función de su coincidencia en la nada que les permea.

2. Martin Heidegger: el ser de la nada

Heidegger (1889-1976) es uno de los filósofos más influyentes del siglo XX. Ha sido el representante más señalado de la corriente

¹⁵ *Ibid.*, p. 164.

¹⁶ *Idem.*

existencialista contemporánea a pesar de que él mismo era reacio a incluirse y adjudicarse ese término.

En su obra *El ser y el tiempo*, se advierte su ocupación en el problema de la significación del ser; para él, tal concepto es el presupuesto indispensable e imprescindible de cualquier otro. La esencia o substrato del «existir» equivale a «estar en un mundo». Es por ello que el ser, la esencia del existir, es la temporalidad.

En su estudio, Heidegger considera que los fenómenos son aspectos por cuya mediación se manifiesta el ser. Para el filósofo alemán, la ontología que busca el ser verdadero sólo es posible como fenomenología. Lo anterior está claramente descrito en el siguiente texto: «La pregunta que interroga por el sentido del ser es la que hay que hacer. Con esto nos hallamos ante la necesidad de dilucidar la pregunta que interroga por el ser bajo el punto de vista de los elementos estructurales indicados».¹⁷

Más adelante, Heidegger hace notar que los hombres tendemos a la pregunta sobre el ser pero que tenemos una preconcepción que, de algún modo, es el punto de partida necesario pero no suficiente:

Nos movemos siempre en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No sabemos lo que quiere decir «ser». Pero ya cuando preguntamos ¿Qué es ser?, nos mantenemos en cierta comprensión del «es», sin que podamos fijar en conceptos lo que «es» significa. Esta comprensión del ser de término medio es un factum.¹⁸

Conviene tener presente, sin embargo, que ese «existir» no puede separarse del concepto o experiencia de la propia entidad individual. La esencia del «existir» es algo profundamente nuestro o, mejor expresado,

¹⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 7.

¹⁸ *Idem*.

algo esencial e irreductiblemente individual y humano. Paralelamente, existir es también trascender del ego al mundo de lo nouménico, hacia aquello que está más allá de nosotros mismos.

Para el hombre, «existir» es siempre una posibilidad, algo inconcluso que termina con la muerte, con «el dejar de ser». De aquí que ese «existir» contenga la angustia, que no es otra cosa que la perspectiva de la muerte, es decir, la conexión con el hecho de ser finitos. Tal concepto aparece esencialmente ligado al tiempo. De ahí deriva el título de la obra principal de Heidegger.

El punto de partida de varios postulados heideggerianos es el concepto del *Dasein*, el cual podría entenderse como el «ser-ahí», pero Heidegger lo utiliza para designar la manera de existir propia del hombre, un ser que es una nada que está en el tiempo. Esa manera de existencia implica que, para el hombre, existir no es ser sino poder ser; en otras palabras, el ser es una posibilidad existencial. Esto supone, necesariamente, al no-ser que antecede a toda posibilidad de ser.

El concepto de *Dasein* de Heidegger resulta ser una conciencia de la propia existencia como posibilidad. Sin embargo, la comprensión de la existencia no consiste en una función del intelecto; por el contrario: trasciende el conocimiento y se dirige a algo más fundamental y original que apunta a la captación de las posibilidades de la existencia.

Lo que explica vitalmente el *Dasein* es la finitud esencial del hombre. El ser humano se encuentra en el mundo entregado a sí mismo como un hecho, sus posibilidades, desde que nace, están agotadas porque la muerte no es para él algo exterior, sino, por el contrario, algo que pertenece a su esencia. Por ello, cuando el hombre olvida o ignora esta realidad –que además le es irrenunciable por el hecho de existir– no vive auténticamente. El hombre puede liberarse de la inautenticidad si asume su angustia ante la nada, la cual le revelará todo lo artificioso, falso y aparente que se encierra en su existencia humana ordinaria. La angustia, a fin de cuentas, es lo que confronta al hombre con su propia esencia. Heidegger –a diferencia de Nietzsche– no terminó enunciando al nihilismo como la

última consecuencia del *Awareness* (darse cuenta); para él, la angustia es algo que la voluntad no evita debido a la necesidad de seguir encontrando respuestas.

El hombre se encuentra atrapado por el problema de su propia entidad y por la experiencia de su soledad irreductible. Su angustia fluye de la consciencia de su temporalidad, como un estado anímico que hace que el hombre se proyecte y anticipe sobre el futuro. Sin embargo, para todo ente individual, el futuro último es la nada, lo que sigue a su fin. En esa nada, irónicamente, el hombre encuentra la posibilidad de llegar a conquistar su propia identidad, de llegar a ser uno mismo con la muerte que lo libera de todo futuro.

Las anteriores premisas explican la paradójica conclusión a que llega Heidegger: la existencia humana no puede relacionarse con el ente si no es sosteniéndose dentro de la nada. Este trascender constituye una aspiración metafísica; por tal motivo, la metafísica pertenece a la naturaleza del hombre. En sus reflexiones sobre el pensamiento admite:

Lo que ha de ser objeto de pensamiento se aleja del hombre, se le sustrae. ¿Pero cómo podemos saber lo más mínimo, cómo podemos nombrar lo que desde siempre se nos sustrae? Lo que escapa de nosotros se niega a llegar. Sin embargo el sustraerse no es mera nada. El retirarse es un evento. Lo que se nos escapa puede incitarnos y afectarnos más que todo lo presente, que nos sale al encuentro y nos concierne.¹⁹

Es por esto que cuando el «sentido» o el «futuro» se sustraen frente a nosotros son un par de aspectos que nos atraen aún más. Para Heidegger, la metafísica no es solamente una disciplina filosófica especial, sino un vasto cosmos didácticamente oscuro dentro del cual hunde sus raíces la existencia individual del hombre.

¹⁹ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 20.

Junto con Ernst Jünger, Heidegger realizó «el análisis contemporáneo más penetrante del problema del nihilismo [...] a la medida del siglo XX».²⁰ Ambos coinciden en la centralidad del tema de la nada en el mundo, al punto que Jünger menciona que «quien no ha experimentado sobre sí el enorme poder de la Nada y no conoce su tentación, conoce muy poco de nuestra época».²¹ Para él, el vacío de valores y de sentido no suscita una actitud derrotista y negativa; por el contrario, consideró heroico al nihilismo que propicia que el individuo se eleve más allá de sí. La vivencia de lo interior constituye, para Jünger, una especie de última barricada frente al nihilismo planetario, ya no solo europeo, como consideraba Nietzsche. Abogó por la superación del nihilismo desde el nihilismo.

Por su parte, Heidegger no es tan optimista ni asume la posibilidad de la superación del nihilismo; lo que hace es advertir que el mismo Jünger habría sido absorbido por el nihilismo cuando éste considera una definición estática del ser, haciéndole perder con ello su sustancialidad. Por tanto, el nihilismo superado por la voluntad del hombre sin el conocimiento del ser de la nada, es sólo una reiteración del nihilismo. Incluso el racionalismo es, para Heidegger, una expresión de subjetividad y antropocentrismo, la cual no nos permite catapultarnos más allá del nihilismo. Si de verdad se desea escapar del nihilismo es necesario detener las resistencias y no erigir débiles barreras consistentes en valores nuevos sino, más bien, permitir que el enorme poder de la nada se libere y que todas las posibilidades del nihilismo se realicen. Más adelante expondré una alternativa centrada en el post-racionalismo.

José Ferrater Mora, en la introducción a un libro de Priscilla Cohn, menciona que: «el célebre ser heideggeriano puede muy bien resultar un viaje a través de la nada».²² Asimismo, Cohn no tiene ninguna duda en asegurar que el pensamiento de Heidegger es una filosofía centrada en la nada, debido a que:

²⁰ Franco Volpi, *El nihilismo*, p. 107.

²¹ Ernst Jünger y Martin Heidegger, *Oltre la linea*, p. 104.

²² Priscilla Cohn, *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, p. 6.

Para mostrar la importancia de la Nada es más fructífero intentar comprender lo que Heidegger quiere decir cuando describe al *Dasein* como ente en cuyo Ser le va su Ser [...] casi puede considerarse que la totalidad de *El ser y el tiempo* es un intento de explicar –y demostrar– las implicaciones de esta descripción. Afirmando así, que la noción heideggeriana del *Dasein* como ente en cuyo Ser le va su Ser no puede ser comprendida a fondo sin entender la Nada.²³

En tal caso, tanto con Heidegger como con Aristóteles, es notorio que, aun centrándose en la nada, en algunos casos no la llaman como tal; le esbozan, le muestran, le acarician sin tocarle, quizá respetándole demasiado sabiendo que la nada que es nombrada pierde su valor intrínseco. Tratar de entender la nada no nos vuelve peyorativamente nihilistas; todo lo contrario: reconocer la magnificencia de la nada es aceptar la minimización del hombre y, en ello, su grandeza posible.

Siendo así y siguiendo a Givone, «para Heidegger es la nada la que revela el sentido del ser»,²⁴ puesto que en ella es posible tener una experiencia de lo absoluto; «la nada no es la nada de éste o aquel ente sino del ente en su totalidad». ²⁵ Por ello, «la nada hace posible la evidencia del ente como tal para el ser humano». ²⁶ Hay que dejarse poseer por la nada con la finalidad de reconstruir, no para perder todo sentido.

La pregunta de Heidegger trata sobre el ser, pero desde la perspectiva de la nada y no sólo del ente. Este centrarse en la nada la coloca en categoría de igualdad con el ser. El ente en su filosofía es el ser con minúscula, su fusión del ser y la nada constituye una dialéctica. Así como en Heidegger no hay ente sin ser y no hay ser sin ente; en mi postura

²³ *Ibíd.*, p. 11.

²⁴ Sergio Givone, *op. cit.*, p. 255.

²⁵ *Ibíd.*, p. 258.

²⁶ *Ibíd.*, p. 262.

afirmo que no hay ser sin la nada aunque ésta pueda ser nada (en su categoría ontológica particular) aun sin la existencia del ser. Coincido con Heidegger en que un estudio sobre el ser no puede excluir la consideración de la nada.

Evidentemente, el *Dasein* no es lo mismo que la nada pero está en clara relación con ella. La conciencia del hombre sobre su propia nada, el entendimiento de estar constituido como un ser en cuyo ser le va su ser, es la evidente muestra de que la nada permite el ser del hombre, representa la alternativa latente a su *Dasein*. El hombre es siempre una posibilidad, nunca una realidad. La posibilidad está velada, sostenida por una nada en cuyos brazos imaginarios se extiende la fragilidad humana. El que esto sea así no depende de que algunos hombres puedan ser conscientes de ello.

3. Derivaciones de asumir la nada en el pensamiento filosófico

En general, pueden señalarse tres posibilidades consecuentes de asumir con rigurosidad, honestidad y valentía, a la nada como un baluarte central de la filosofía. En primer término, la propuesta de Unamuno, importante en la historia de la filosofía, sobre todo por reconocer, a pesar de su credo cristiano, la limitación del cristianismo y la necesidad de renovarlo desde una perspectiva que logre superar a la nada a través de lo absoluto; por otro lado, la visión pesimista derivada del nihilismo, la cual, sin esbozo de esperanza, reconoce el sinsentido y la falacia del conocimiento y del mundo futura. La suma ateológica de Bataille, la percepción del hombre como una «nada consciente» en Cioran, el anarquismo de Camus y el reconocimiento del caos alienante que promovió Caraco son claros ejemplos de ello. En otra esquina, aunque con un inicio similar, centrado en la desesperanza primigenia, en Vattimo se encuentra una apología del nihilismo que reconoce en la misma nada, a la que se tanto se teme, una alternativa para la sobrevivencia en un mundo cuyo problema primordial es la negación del vacío como experiencia que, de ser permitida, podría ayudar a sensibilizar y a construir nuevos puentes de sentido. A continuación se aborda brevemente cada una de tales visiones.

Miguel de Unamuno y la imposibilidad de la fusión con la nada

Unamuno (1864-1936) fue una figura de primera magnitud dentro de la cultura española de la primera mitad del siglo XX, aunque no todos le consideran un existencialista en el sentido estricto del término.

Coincidiendo con Kierkegaard, Unamuno afirmó que la razón no sirve en plenitud al ser humano para conocer e indagar sobre la vida en su esencia profunda y que, por tanto, para ello tiene que apelar a la imaginación, de manera que se vive previviendo la muerte. Por ello, para conocer la vida, que es temporal, Unamuno se vale de la novela 'existencial' o 'personal' como método. En su obra *Del sentimiento trágico de la vida*, expone brevemente el sentido de filosofar:

En el punto de partida, en el verdadero punto de partida, el práctico no el teórico, de toda filosofía hay un para qué. El filósofo filosofa por algo más que para filosofar [...] y como el filósofo antes que filósofo es hombre, necesita vivir para poder filosofar, y de hecho, filosofa para vivir. Y suele filosofar o para resignarse a la vida o para buscarle alguna finalidad, o para divertirse y olvidar penas, o por deporte y juego.²⁷

Unamuno solía realizar críticas a Descartes sobre la cuestión de pensar como condición de existir,²⁸ estableció que antes de aceptar las ideas cartesianas sobre la necesidad de pensar para poder existir, se debería plantear el *sum ergo cogito*, es decir: existo y luego pienso. Dos de los cuestionamientos fundamentales en su filosofía son: «¿será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta?»²⁹ Precisamente, por la implicación del

²⁷ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, p. 18.

²⁸ *Ibid.*, p. 20.

²⁹ *Ibid.*, p. 21.

sentimiento, el pensamiento no es puro debido a que tiene conciencia de sí o personalidad.

Puesto que Unamuno se centra en el hombre material, de carne y hueso, afirma que la mayor conciencia posible es la de la existencia y que, por ende, uno de los principales deseos es el de mantenerla siempre y volvernos inmortales. Si el problema de la inmortalidad personal es el problema básico del hombre, dado que «no podemos concebirnos como no existiendo»,³⁰ y si de esto se deriva la incertidumbre respecto a una existencia ultraterrestre, entonces esta incertidumbre, que contrasta con la íntima necesidad de supervivencia que experimenta el hombre, explica su agonía como un estado espiritual que, a pesar de todo, tiene que «utilizar». En esto, cabalmente, consiste el sentimiento trágico de la existencia.

Ante la «inoperancia del cristianismo»³¹ que suele dar respuestas sencillas, mágicas y accesorias ante el problema del «más allá», no queda para el hombre un sostén entre su deseo de inmortalidad y la conciencia de que, dada la temporalidad de su existencia, dejará de ser. Del mismo modo, como «el cristianismo mata a la civilización occidental, a la vez que ésta a aquél y así viven, matándose»,³² el deseo de inmortalidad mata al hombre, sin importar que sea la muerte, precisamente, la que podría liberarlo de tal deseo.

Vivir es la tragedia que implica morir, pero la muerte en sí no es una tragedia. Esto es lo que podemos relacionar específicamente a la nada, puesto que el deseo humano por vivir perpetuamente es lo trágico de la vida del hombre, una vida que le representa –además– su imposibilidad de penetrar la nada y la paradójica posibilidad de su plenitud en función de la nada misma.

El filósofo español se esforzó por poner en la mesa del debate la cuestión sobre el hombre físico antes que el metafísico; antepuso al hombre

³⁰ *Ibid.*, p. 23.

³¹ *Vid.* Miguel de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, 1983.

³² *Ibid.*, p. 237.

limitado antes que al superhombre. Reconoció que la existencia del hombre es la que deriva el pensamiento y que éste puede dirigirse a la existencia. En ese sentido, la existencia engendra el pensamiento que se ocupa de la existencia. Unamuno es el filósofo de la carne y de los huesos que reconoció en la existencia y sus exigencias como el punto de partida de todo conocimiento o reflexión posterior.

Bataille, Cioran, Camus y Caraco

El francés Georges Bataille (1897-1962) constituye una de las principales representaciones del nihilismo del siglo xx. En su obra se observa la conciencia de que el nihilismo nos acompaña inevitablemente en cada circunstancia humanamente construida. En sus tres textos principales *L'expérience intérieure*, *Le coupable* y *Sur Nietzsche*, que reunidos se les conoce como *Summa atheologica*, muestra con claridad la inevitable cotidianidad de la nada en la vida humana.

En cuanto a Emile Cioran (1911-1995), nos encontramos con un pensador que se inmiscuye sin temor en la náusea de la nada, alguien que, tal como dice Volpi, «envenena todos los ideales, las esperanzas y los arrebatos metafísicos de la filosofía, es decir, todas las tentativas de anclar la existencia en un sentido que la tranquilice frente al abismo de la absurdidad que en cada momento la amenaza».³³

El hombre para Cioran es «el que no es», una nada consciente en el mundo. El abordaje de Cioran está centrado en lo inoperante de la existencia, lo cual es matizado con imágenes y efectos literarios. Existe actualmente en Latinoamérica un florecimiento del pensamiento de Cioran, de lo cual es evidencia la traducción de la mayoría de sus obras al español.

Usualmente asociado a Sartre, se encuentra Albert Camus (1913-1960), quien tuvo plena conciencia de su posición anarquista subyacente a su propia reflexión existencialista y nihilista. Más que la cuestión de la

³³ Franco Volpi, *op. cit.*, p. 124.

nada en sí misma, Camus aborda la cuestión del absurdo de la vida que, en buena medida –desde mi perspectiva– tiene que ver con la incompreensión humana de la nada que nos rodea. En *El mito de Sísifo*, Camus asumió que la vida ha de vivirse sin explicaciones ni razones, una vez que se han acallado o muerto los dioses. La rebelión sería, en todo caso, un sentido hacia el cual vivir y un poco de iluminación ante el absurdo imperante.

Por su parte Albert Caraco (1919-1971) –menormente conocido– afirmó que el ser no es otra cosa que caos e indiferencia y que «el futuro dirá que los únicos clarividentes eran los anárquicos y los nihilistas».³⁴ En su obra *Breviarios del Caos* encontramos no sólo una defensa de la nada sino una resignación ante su supremacía. Muchos textos aún quedan sin publicar de este filósofo, quien no dudó en poner una navaja en su garganta y terminar con su vida. De alguna manera, esto muestra que el nihilismo radical no admite tibiezas, sino que es pauta de elecciones determinantes hacia el inicio o el fin.

Gianni Vattimo y la apología del nihilismo

Algunos filósofos reconocen en el nihilismo algo más que la manifestación de los males de la época contemporánea, tal es el caso de Gianni Vattimo (1936), quien considera la falta de conciencia del hombre actual como la causa de la sensación desagradable que produce la evidencia de la nada en la vida cotidiana. El mundo no es suficientemente nihilista y este es el problema en ocasión del nihilismo; es decir, el nihilismo no es el obstáculo, lo es la inadecuación del hombre al contexto nihilista que nos rodea. En sus escritos principales como *La muerte del sujeto*, *La Posmodernidad* o *El pensamiento débil* se reconoce la vocación nihilista de Vattimo; constantemente señala que la metafísica ha anquilosado el pensamiento occidental al buscar categorías que explican el ser pero descuidan aquello que puede estar más allá de tal.

³⁴ Albert Caraco, *Bréviaire du Chaos*, p. 103.

El filósofo italiano invita, en suma, a reconocer los tiempos actuales y a asumir la inexistencia de la unidad en la percepción de lo real, la fragmentación de las explicaciones lingüísticas y la imposibilidad del conocimiento absoluto en la certidumbre. No se ha de tener nostalgia por el absolutismo perdido, ni siquiera resignación –lo cual caracteriza a los pensadores existencialistas– sino que se trata de abrazar, sin miramientos, esta nueva perspectiva, reconociéndole como parte del progreso del entendimiento humano. Este entendimiento supone el reconocimiento de los propios límites. Precisamente, a partir del reconocimiento del devenir inexplicable será posible derrumbar los principios absolutos que nublan nuestra percepción de la realidad.

Conclusión

A pesar de que el *Dasein* que propone Heidegger no es lo mismo que la nada, sí encuentra en ella su razón de existir y la plataforma en la cual se sostiene. Sin la nada no hay un *dasein* y sin él no habría filosofía heideggeriana. La existencia humana, por tanto, no puede sostenerse si no es través de la nada. En una óptica similar, cuando Tanabe atribuye a la nada el carácter de dínamo, sostiene una postura claramente concordante. Si bien Tanabe no concluyó, junto con Nishida, lo absoluto de la nada, sí reconoce su presencia generalizada para que todo el resto de cosas pueda fluir y ser. A la par de Vattimo, quien realiza una muy interesante fusión de la visión japonesa y la de Heidegger, puede afirmarse la necesidad urgente de regresar la atención a lo que la nada significa; de ello depende el logro de muchas de las intenciones de la filosofía contemporánea que, contradictoriamente, queriendo comprender el ser, ha eludido a la nada por considerarle inoportuna.

Podría ser que en el paso de encontrar en la nada una nueva posibilitadora de los motivos para vivir, al utilizarle como plataforma para crear nuevos sentidos a la existencia, el individuo contemporáneo elija mantener su fe, al estilo de Unamuno, o desecharla definitivamente como promovieron Camus o Cioran; no obstante, sin importar el destino final de las reflexiones filosóficas sobre la nada, la noticia óptima es la factibilidad de propiciar a partir de ello una elección sensata y pensante, lo cual es la finalidad de toda filosofía comprometida.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrow, John, *El libro de la Nada*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Caraco, Albert, *Bréviaire du Chaos*, Laussane, L'age d'homme, 1982.
- Cohn, Priscilla, *Heidegger: su filosofía a través de la nada*, Madrid, Guadarrama, 1975.
- Givone, Sergio, *Historia de la nada*, Buenos Aires, AH Editora, 1995.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1951.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 2005.
- Heisig, James, *Los filósofos de la nada*, Barcelona, Herder, 2002.
- Jünger y Heidegger, *Oltre la linea*, Milán, Adelphi, 1989.
- Nishida, Kitaro, *Pensar desde la Nada*, Salamanca, Sigueme, 2006.
- Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, México, Porrúa, 1983.
- Unamuno, Miguel, *La agonía del cristianismo*, México, Porrúa, 1983.
- Volpi, Franco, *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

**RETROCESO EN EL TIEMPO
Y AVANCE EN EL PENSAMIENTO:
PIRRONISMO EN LA OBRA Y VIDA DE
MARCEL DUCHAMP**

INGRID MARÍA JIMÉNEZ MARTÍNEZ

Imaginemos a un hombre como Marcel Duchamp, con mirada curiosa y mente inquisitiva, absorto en la lectura de un libro que reflejaba la doble impronta del paso del tiempo tanto en el amarillo de sus páginas como en la antigüedad de sus ideas. El libro que suscitó su interés versaba sobre las ideas de Pirrón de Élida un filósofo griego al que había estudiado durante su juventud en Ruan, y por cuyas ideas sentía especial apego tanto en lo concerniente al «modo de vida» que sugerían, como en lo referente a las inclinaciones artísticas que ya comenzaban a definir su obra.

Era el año 1912 y el artista francés se encontraba en la Biblioteca Sainte-Geneviève de París donde trabajaba como bibliotecario tras el hoy famoso incidente vinculado con su **Desnudo descendiendo por una escalera**, pintura retirada por el artista de la exposición del Salón de los Independientes del mismo año. El detalle de trabajar temporalmente en una biblioteca podría minusvalorarse en un estudio de la vida y obra de un pintor. Muchos artistas se han desempeñado en menesteres ajenos al arte. Sin embargo, la decisión de Duchamp de conseguir un trabajo como bibliotecario no fue simplemente una manera de ganarse la vida sino que laborar en Sainte-Geneviève tuvo gran repercusión en sus

investigaciones artísticas e intelectuales. Releer a los filósofos griegos escépticos afianzó una actitud existencial que podría caracterizarse como pirrónica y definió conceptualmente las indagaciones artísticas que le mantuvieron ocupado gran parte de su vida.

El trabajo en la biblioteca parisina le proporcionó el tiempo para investigar varios temas, entre ellos, la filosofía pirrónica, tratados sobre perspectiva científica lineal, y libros sobre matemáticas y la cuarta dimensión, este último tema muy en boga en aquel momento. La cuarta dimensión había sido introducida en el círculo cubista del barrio Bateau Lavoisier en París por el matemático francés Maurice Princet quien conocía las ideas de Henri Poincaré.

Sainte-Geneviève era como es hoy día, un depósito de libros sobre materias variadas y manuscritos raros. Cuenta entre sus tesoros más valiosos, un ex libris del siglo XII en el que está escrito *Iste liber is Sancte Genovefa parisiensis*. La biblioteca tiene también manuscritos originales, sermones, glosas y comentarios sobre las Escrituras. La temporada que Duchamp pasó allí, posterior al rompimiento con el mundillo de los artistas vinculados al cubismo y a otras tendencias vanguardistas, le dio la oportunidad de releer algunos libros sobre filósofos griegos. Según Duchamp comenta en varias entrevistas, Pirrón de Élida (360-270^a. C), fue el que más le interesó de los filósofos griegos. Su inclinación hacia las ideas de un pensador de la Antigüedad parecería inaudita y contraria a su exploración sobre la naturaleza proteica del arte contemporáneo y a su constante asalto a las tradiciones artísticas. Acostumbrados a leer sobre la valoración de lo nuevo y el rechazo por los artistas de vanguardia en la Modernidad de la tradición y el arte académico resulta significativo el proceder de Duchamp que a los 25 años, como diría Régis Debray, retrocede en el tiempo para avanzar en conocimiento¹.

¹ Régis Debray. *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*. Barcelona: Ediciones Gallimard. 1992. Pág. 19.

El episodio que protagonizó Duchamp con su **Desnudo descendiendo por una escalera** en el Salón de los Independientes de 1912 le había enfrentado a los cubistas Albert Gleizes y Jean Metzinger, éstos habían asumido el liderazgo del grupo que presentaba en dicho Salón y defendían su llamado cubismo razonable. La opinión de Gleizes y Metzinger sobre el desnudo de Duchamp era que parecía una burla a la estética cubista y que se acercaba demasiado a los postulados de los futuristas italianos que habían expuesto en París en la Galería Berheim Jeune un mes antes. Gleizes y Metzinger decidieron que el cuadro de Duchamp perjudicaría su causa, convencieron a Raymond Duchamp Villon y Jacques Villon para que su hermano Marcel retirara el cuadro de la exposición.²

Según narra Calvin Tomkins en la biografía de Duchamp, los hermanos Duchamp-Villon, con gran formalidad y vestidos de negro, como si fueran para un funeral, le explicaron a Marcel Duchamp lo que los cubistas ortodoxos pensaban de su obra. Según ellos: «los cubistas opinan que se sale un poco de la línea».³ La pequeña camarilla revolucionaria consideraba que la obra de Duchamp se apartaba del canon cubista. Duchamp retiró el desnudo y rompió con el mundillo del arte que frecuentaba. Un año más tarde el desnudo le daría notoriedad en la ciudad de Nueva York en la exposición del Armory Show de 1913. En una conversación con Pierre Cabanne Duchamp explica el episodio con los artistas del círculo cubista y amigos de sus dos hermanos mayores.

Pierre Cabanne le pregunta a Duchamp por los sucesos de 1912 expresándole que: «El mayor evento de su vida, el hecho que después de {tantos años} de estar pintando, usted de repente lo abandonó. Explique esta ruptura».⁴ Duchamp respondió:

² Calvin Tomkins. *Duchamp*. Barcelona: Editorial Anagrama 1999. Pág. 95

³ *Ibidem*. Pág. 95.

⁴ Pierre Cabanne. *Dialogues with Marcel Duchamp. The Documents of 20th-Century Art*. Nueva York: The Viking Press. Pág. 17-18.

«Vino de distintas cosas. Primero por codearme con otros artistas. El hecho que uno viva con otros artistas, que uno hable con ellos me disgusta mucho. Hubo un incidente en 1912 que me hizo cambiar: cuando yo llevé el **Desnudo descendiendo una escalera** a los Independientes y ellos me pidieron retirarla antes de la apertura. En el grupo más avanzado del período, alguna gente tenía recelos, cierto miedo. Gente como Gleizes, quien era sin embargo, muy inteligente, encontró que el **Desnudo** no estaba en línea con lo que ellos predicaban. El cubismo había durado dos o tres años y ellos ya tenían una línea o pensamiento absolutamente claro y dogmático sobre él, vislumbraban lo que iba a suceder. Yo entendí eso como ingenuamente tonto. Eso me enfrió tanto que como reacción en contra a ese comportamiento de artistas que yo creía ser libres, me busqué un trabajo. Me convertí en un bibliotecario en la Biblioteca Sainte-Geneviève de Paris. Hice este gesto para zafarme de un cierto *milieu*, de una cierta actitud, para tener una conciencia limpia y también para tener un trabajo. Tenía 25 años y me habían dicho que uno debe buscarse la vida y yo lo creí así. Luego vino la guerra, que cambio todo y yo me fui a los Estados Unidos. Continúe trabajando en el **Vidrio** por ocho años y en otras cosas. Ya yo había abandonado los bastidores y los lienzos. Ya yo sentía un disgusto por ellos, no porque hubiese demasiadas pinturas o bastidores sino porque a mis ojos ésta no era necesariamente la manera de yo expresarme. El **Vidrio** me salvó por virtud de su transparencia».⁵

Las palabras de Duchamp explican su reacción al rechazo de Gleizes y de su grupo. Califica de reaccionaria y dogmática la posición de los artistas asociados con sus hermanos porque la obra no se conformaba con lo que éstos predicaban o entendían era el cubismo. Duchamp ve claramente el sectarismo del grupo; actitud típica de los grupos vanguardistas. La hostilidad demostrada por Gleizes y Metzinger

⁵ Pierre Cabanne. *Ibidem*. 17-18.

ejemplifica la posición de otros grupos de avanzada contra cualquier obra que se apartara de los postulados del ismo de moda. La hostilidad aísla, no obstante, unifica. Este principio como señala Renato Poggioli en su libro **Teoría de la vanguardia** facilita la aparición del sectarismo en el seno del temperamento anarquista que prevaleció en la vanguardia histórica.⁶

Duchamp se alejó del grupo y en general del ambiente artístico francés. Luego comentó: «Me di cuenta de que, después de aquello, nunca más volverían a interesarme demasiado los grupos».⁷ Se zafó de cierto ambiente y de cierta actitud para tener una conciencia limpia. Su alejamiento significó también cambiar un *ethos*; una conducta o manera de ser. Duchamp manifestó: «fue un auténtico giro en mi vida».⁸ Añadió que: «Me ayudó a liberarme completamente del pasado, en el sentido personal de la palabra. Me dije: bien si es así, no tiene sentido unirme a un grupo. No voy a contar con nadie, solo conmigo mismo».⁹ Impelido por esta revelación tomó un curso de bibliotecnia y obtuvo una plaza en la biblioteca St. Genièvre. Marcel Duchamp encontró, al igual que James Joyce, bajo la hermosa techumbre de arcos de hierro de St. Genièvre, reconstruida y diseñada entre 1838 y 1850 por el arquitecto Henri Labrouste, un refugio para la investigación y la reflexión. Vivió durante ese tiempo como un solitario. Duchamp recuerda en la entrevista con Pierre Cabanne que después del trabajo en la biblioteca tenía mucho tiempo para la lectura. Algunos de los libros que le ayudarían a poner en perspectiva sus inquietudes existenciales y conceptuales fueron **Los esbozos pirrónicos** de Sexto Empírico y el libro de Diógenes Laercio titulado **Vida y opiniones de los filósofos ilustres** donde se recogen algunas ideas de

⁶ Renato Poggioli. *The Theory of the Avant Garde*. Londres: The Belknap Press of Harvard University Press. 1968. Pág. 30.

⁷ Calvin Tomkins. Op. cit. Pág. 96.

⁸ Ibidem. Pág. 96.

⁹ Pierre Cabanne. Op cit. Pág. 31. La cita lee en inglés: «It helped liberate me completely from the past, in the personal sense of the word. I said, «At right, since it is like that, there is no question of joining a group—I'm going to count on no one but myself, alone».

Pirrón de Élide. A partir de sus lecturas, Duchamp empleó en su discurso sobre el arte un vocabulario inspirado en el pirronismo. Acuñó términos como el de la belleza de la indiferencia. Noción ésta que es la exigencia de una obra que no está definida por lo valorado en el arte académico y en el arte clásico sino por el humor, la contradicción y la ironía.

Diógenes Laercio, médico e historiador de filosofía y doxógrafo (Siglo II- III a.C.), abarca en su libro titulado **Vida y opiniones de los filósofos ilustres** doctrinas filosóficas, biografías, anécdotas, leyendas y catálogos de libros. Entre las vidas que comenta incluye la de Pirrón de Élide, fundador del escepticismo. Se dice de este hombre que no escribió nada, sin embargo se inició en estudios literarios con el sofista Brisón. Diógenes Laercio dice que Pirrón de Élide pintaba, y que en el gimnasio de Élide se conservaba un mural suyo de unos lampadóforos, no obstante, abandonó la pintura por la filosofía. Comenta también de Pirrón que se relacionó con gimnosofistas y con Magos en la India.¹⁰ Permaneció pobre durante su vida la cual la llevó de manera simple, austera, irreprochable y caracterizada por la seriedad y la gravedad. Diógenes Laercio cuenta que Pirrón siempre mantenía la misma compostura. Y que fue ante todo indiferente o apático; no tomó interés por nada. Anaxarco elogió su carácter impasible e indiferente. Entre las ideas que se dice sostenía Pirrón que recoge Diógenes Laercio es aquella de que: «aseguraba que nada es bueno ni malo, ni justo ni injusto. Y de igual modo que en todas las cosas nada es verdad, sino que los hombres actúan en todo por convención y costumbre, pues no es cada cosa más lo uno que lo otro».¹¹ Estas ideas repercutieron en Duchamp, un hombre que desde joven por naturaleza se inclinó a una vida austera e indiferente al dinero y la fama. Se caracterizó por una actitud reflexiva o escéptica.

María Lorenza Chiesara señala que el término escéptico deriva del griego (σκέψις) y significa reflexión o indagación. Al igual que Pirrón

¹⁰ Diógenes Laercio. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial. 2007. Pág. 486.

¹¹ *Ibidem*. 486.

hizo de su vida una reflexión, Duchamp se interesó por la filosofía, la ciencia y el ajedrez, actividades mentales desafiantes y liberadoras. Pierre Cabanne declaró de Marcel Duchamp que:

«Toda su existencia ha estado jalonada por esos «por qué» y esos «cómo» siempre resueltos inteligentemente con un «tal vez» o un «para qué». «Tengo una vida absolutamente maravillosa». Marcel Duchamp ha convertido esa vida en un desafío reposado, sereno, despreocupado, frente a todo lo que limita, todo lo que encarcela, todo lo que pesa, frente a todo lo que IMPORTA». ¹²

Duchamp al igual que Pirrón demostró una gran compostura, caracterizándose su crítica como dulce y ligera particularmente cuando comentaba sobre asuntos científicos. Señaló en una ocasión que: «el humor y la risa –no necesariamente la burla derogatoria– son mis instrumentos preferidos». ¹³ Marcel Duchamp abandonó la pintura por la filosofía, fue un hombre de escasos recursos económicos y, más importante aún, no le interesó trabajar para adquirir riquezas. Carecía de propiedades incluso no tenía una biblioteca personal. Duchamp afirmó en su conversación con Pierre Cabanne que él se sentía afortunado porque nunca había trabajado para vivir. Destacó que:

«Considero que trabajar para vivir es tonto desde el punto de vista económico. Espero que algún día, todos podremos vivir sin ser obligados a trabajar. Gracias a mi suerte pude manejarme sin tener que hacerlo. (*getting wet*). Entendí en algún momento que no era necesario encumbrar la vida de uno con mucho peso con muchas cosas para hacer, con lo que se llama una esposa, unos

¹² Pierre Cabanne. Conversaciones con Marcel Duchamp. Barcelona: Editorial Anagrama. 1972. Pág. http://www.merzbach.de/UNICACH/Antologia/textos/4.1.5._Cabanne_Conversaciones_con_Marcel_Duchamp. Pdf.

¹³ Juan Antonio Ramírez. *Duchamp, el amor y la muerte, incluso*. Madrid: Ediciones Siruela. 1994. Pág. 73.

niños, una casa de campo y un automóvil». Apunto también: «Fundamentalmente, esto es lo más importante. Me considero muy feliz».¹⁴

Podríamos aseverar que Duchamp llevó su vida con sencillez y austeridad, aun cuando tomó algunas decisiones contrarias a ese modo de vida. Cabe recordar su matrimonio con Lydie Sarazin Lavazor, heredera de una fortuna con la que Duchamp estuvo casado varios meses y al final de los mismos se divorció de ella. No tuvo en general gran interés en asuntos económicos. Muchos episodios de su vida parecen confirmarlo. Cuenta John Cage que antes de casarse con Alexina Matisse fue a visitarla a Long Island, el hijo de ella lo recogió en la estación y al verlo le preguntó por su equipaje. Duchamp sacó un cepillo de dientes del bolsillo de su abrigo y dijo: «Ésta es mi robe de chambre».¹⁵ Henri Pierre Roché asevera lo mismo en una novela biográfica sobre el artista cuando dice que él declaró: «cuanto más se posee en el mundo menos libre se es». Afirmó también de Duchamp que daba la impresión de disfrutar la vida y que sabía cómo vivirla.¹⁶

Otro paralelo entre Duchamp y Pirrón se puede inferir de la primera cita a la que nos hemos referido anteriormente, a saber aquello de que: «El hecho que uno viva con otros artistas, que uno hable con ellos me disgusta mucho» y la anécdota que cuenta Diógenes Laercio de Pirrón. Según el médico e historiador: «Otra vez que en Élida se encontraba fatigado por los que le asediaban con cuestiones en el coloquio, se quitó su vestido y se cruzó a nado el Alfeo».¹⁷ Ambos parecen afirmar el derecho al silencio ante muchos asuntos.

Según Adrian Kuzminski se ha confundido el pirronismo con el escepticismo. Los escépticos afirmaban que no hay creencias verdaderas,

¹⁴ Pierre Cabanne Op. cit. Pág. 15.

¹⁵ Juan Antonio Ramírez. *Op.cit.* Pág. 267. Cfr. M & W Roth, «John Cage on Marcel Duchamp: An Interview». En J Masheck, M. D. *In Perspective*.

¹⁶ *Ibidem.* Pág. 12.

¹⁷ Diógenes Laercio. Op. cit. Pág. 490.

los pirrónicos, distinto a ellos, suspendían el juicio (*epoché ἐποχή*) sobre todas las creencias incluyendo aquella de que no hay creencias verdaderas.¹⁸ No es posible tomar una posición no solo en asuntos filosóficos sino también en cuestiones prácticas y cotidianas. Estas recomendaciones se ven reflejadas en las palabras de Duchamp cuando responde a la pregunta de Cabanne sobre por qué a él le irritaban otros artistas. Era por su obra o por su posición moral. Duchamp apuntó: «no, yo no tenía una posición».¹⁹ Según Paul Matisse: Duchamp no establecía diferencias entre dos convicciones opuestas; desde su punto de vista cada una de ellas no era más que el reverso de su contraria».²⁰

Las ideas que decían los biógrafos de Pirrón que él sustentaba parecen haber calado hondo en el joven Duchamp tanto que podría afirmarse que el punto de mira que asumió como pensador del arte fue el de un pirrónico. Podría pensarse que su propensión natural a simpatizar con esa posición filosófica le indujo a aplicarla al diario vivir y a su concepción de la obra de arte. Por ejemplo, los *ready-made*, que denotan un interés crítico y filosófico y no plástico, Duchamp los colocó junto las obras de arte tradicionales siendo a la vez ratificación y refutación de las mismas. Octavio Paz ha señalado que: «el ready made es un dardo contra lo que llamamos valioso».²¹ El ready made valida el lugar donde se ven los objetos que llamamos arte, no obstante, la belleza y la técnica, aspectos valorados en la obra de arte tradicional, no tienen sentido en relación al ready made. El ready made es una crítica a la técnica porque el objeto no es la creación de un artista sino que es el producto de una línea de ensamblaje constituida por varios obreros, es esencialmente un objeto anónimo. El objeto útil como el orinal o el taburete con la rueda de bicicleta pierden su utilidad al ser trasladados de la ferretería al museo o

¹⁸ Adrian Kuzminski. *Pyrrhonism: How the Ancient Greeks Reinvented Buddhism*. *Studies in Comparative Philosophy and Religion*. Lanham: Lexington Books. 2010. Pag. 3.

¹⁹ Pierre Cabanne. Op cit. Pag. ?????????

²⁰ Juan Antonio Ramírez. Op. Cit. Pag. 12. Cfr. Paul Matisse, *Marcel Duchamp*. Cahiers du Musée National d'Art Moderne, núm. 3, enero- marzo de 1980, pág. 16.

²¹ Octavio Paz. *Apariencia desnuda*. La obra de Marcel Duchamp. México: Ediciones Era. 1979. Pág. 31.

a la galería de arte ganando neutralidad en esos contextos. Su pasaje a las pinacotecas los torna en objetos de contemplación, pero carentes de belleza para ver o de técnica para apreciar. El nacimiento del ready made coincide históricamente con el momento de la plena secularización y comercialización del arte en la economía burguesa de la Modernidad, pero paradójicamente cuestiona el valor de cambio de la obra cuando cualquier objeto sustraído al uso, inclusive desgastado, deteriorado o desechado como la basura puede ser parte de las colecciones artísticas. Duchamp simultáneamente afirma y niega con el ready-made planteando la duda (*ephektike* ἐφεκτική pirrónica) sobre la posibilidad del arte.

El encuentro fortuito del artista con el ready-made garantiza poder superar el gusto o la preferencia por un objeto u otro y aproximarse a él con indiferencia. Duchamp comenta que:

«Dependía del objeto; generalmente era preciso defenderse del *look*. Es muy difícil elegir un objeto debido a que, al cabo de quince días, uno acaba apreciándolo o detestándolo. Se debe llegar a una especie de indiferencia tal que uno no posea emoción estética. La elección de los ready-made está siempre basada en la indiferencia así como en una carencia total de buen o mal gusto».²²

El buen gusto de acuerdo con él no es menos nocivo que el malo.²³ El gusto oscila entre la moda y el estereotipo e introduce rangos de preferencia. Dado que el gusto por el arte es un asunto de convención y de costumbre, al igual que expresaban los pirrónicos sobre la actuación de los hombres, es mejor suspender el juicio ante cuestiones no-evidentes. Tristan Tzara escribió en 1922 que: «el arte no tiene el valor celestial y universal que la gente le atribuye».²⁴ Tzara tenía en mente los ready-

²² Pierre Cabanne. Conversaciones con Marcel Duchamp. Barcelona: Editorial Anagrama. 1972. Pág. 41. http://www.merzbach.de/UNICACH/Antologia/textos/4.1.5._Cabanne_Conversaciones_con_Marcel_Duchamp.pdf

²³ *Ibidem*. Pág. 32.

²⁴ Citado en Calvin Tomkins. *The Bride and the Bachelors. Five Masters of the Avant-Garde: Duchamp, Tinguely, Cage, Rauschenberg, Cunningham*. Nueva York: Viking Press. 1975. Pag. 42.

mades de Duchamp que cuestionaban la función interpretativa y representativa del arte y que claramente disputaban la hegemonía de la burguesía en establecer preferencias o modas.

El *ready made* en el museo se calificaría de obra de arte mientras que en el entorno de la ferretería es un objeto útil. La imposibilidad de definir la esencia del *ready made* a partir de unas determinaciones y de su función fluctuante, dependiente del contexto, propicia la suspensión del juicio sobre su naturaleza artística. Se añade a la indiferencia del artista por el objeto que coloca en un museo o en una galería, la indiferenciación del *ready made* en relación a los objetos que no son arte, y su distinción de los que lo son porque su artisticidad no depende de los criterios que conforman la concepción clásica de la obra de arte, a saber: lo estético, la técnica o la autoría de la obra. Podría establecerse una analogía entre el *ready made* y la idea de Pirrón sobre la indiferenciación de las cosas. Idea ésta que según María Lorenza Chiesara se desprende de una interpretación del atomismo de Demócrito a la que quizás llegó Pirrón.²⁵ Chiesara apunta que: «Y se ha pensado que Pirrón podría haber contemplado el atomismo de Demócrito no como una reflexión sobre los principios y las causas de los fenómenos, sino más bien como una descripción figurada de la ausencia de explicación y falta de sentido del mundo».²⁶ La indiferenciación de las cosas, de acuerdo con la explicación de Demócrito la describe Chiesara citándolo y elaborando lo siguiente:

«un universo formado por átomos infinitos en número y forma – ‘pues no hay una razón por la que los átomos tengan una forma y no otra’ – que se mueven en el vacío infinito dando origen a mundos infinitos y a la infinita variedad de los fenómenos desde el momento que pequeñísimas variaciones de los compuestos son suficientes para crear aparien-

²⁵ Véase Víctor Brochard. *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Editorial Losada. 1945. Pág. 68.

²⁶ María Lorenza Chiesara. *Historia del escepticismo griego*. Pedro Bádenas de la Peña. Madrid: Ediciones Siruela. 2007. Pág. 24.

cias opuestas. Y a sus ojos el mundo en que vivimos no es más que una entre las infinitas combinaciones posibles en la infinitud del tiempo; y el continuo agregarse y separarse de los átomos hace así que el mundo no tenga una forma estable definitiva. Todo esto podría estar en el origen de la tesis pirroniana sobre la falta de diferenciación de las cosas». ²⁷

La lectura metafórica que quizás hizo Pirrón de las enseñanzas de Demócrito podría contrastarse con la que pudo deducir Duchamp de las ideas del filósofo de Elis al reflexionar sobre la concepción de la obra de arte en la Modernidad. La transmutación del concepto clásico al concepto moderno de la obra de arte sometida a reglas inéditas abría la posibilidad al carácter indiferenciado del arte con respecto a los demás objetos no artísticos. El ready made extraño al microambiente artístico cancela la posibilidad de una diferenciación entre él y las obras de arte tradicionales y plantea una inestabilidad ontológica para el concepto de arte.

Timón de Fliunte, discípulo de Pirrón, decía que para ser feliz había que prestar atención a tres preguntas interconectadas. La primera pregunta es cuál es la naturaleza de las cosas, la segunda, cómo debemos estar predispuestos hacia las cosas y tercero cual será el resultado de aquellos que adopten la disposición recomendada en la respuesta a la segunda pregunta. Se dice que los filósofos pirrónicos tenían tres epítetos para referirse a la naturaleza de las cosas, a saber: *adiáfora* (ἀδιάφορα), *astáthmeta* (ἀστάθμητα), *anepícrita* (ἀνεπίκριτα). ²⁸ Adiáfora se traduce como indiferente. Puede ser una característica intrínseca de las cosas es decir que las cosas no poseen un rasgo que las diferencie o que nosotros no podemos discernir rasgos diferenciadores en ellas. En ese caso se podría hablar de indiferenciación. Aplicado este calificativo a los ready-made que adquieren su artisticidad por el contexto y no por sus determinantes habría que suspender el juicio sobre lo que es arte. El ready made, objeto artístico cuando está en el museo y objeto

²⁷ Ibidem. Pág. 24.

²⁸ Agradezco a Pablo Álvarez la traducción de los términos al griego.

cualquiera cuando no está allí plantea un dilema conceptual. *Astáthmeta*, el segundo apelativo, cuando es equivalente a inestable o a lo no balanceado se refiere a una propiedad objetiva de las cosas, mientras que cuando significa inmensurable atañe a nuestra inhabilidad cognitiva. El tercer epíteto *anepícrita* significa indeterminado refiriéndose a la falta de cualidades definidas de una cosa o si se define como indeterminable hace referencia a nuestra inhabilidad de determinar las cualidades de las cosas. Los tres calificativos, pueden aplicarse al ready-made siendo indiferenciado o *adiáfora* (ἀδιάφορα), inestable o *astáthmeta* (ἀστάθμητα) e indeterminado o *anepícrita* (ἀνεπίκριτα). El ready made por lo tanto plantea la imposibilidad de una definición del arte y la exigencia metafísica de suspender el juicio. El abandono de la opinión tiene como resultado para los pirrónicos la afasia, reacción ante aquello que no es evidente, y conducente a la ataraxia. La afasia se ha relacionado con la falta de pasión o con el enmudecimiento. Si Duchamp después de su desencuentro con los cubistas Metzinger y Gleizes señala que: «se enfrió tanto que como reacción en contra a ese comportamiento de artistas que yo creía ser libres, me busqué un trabajo», se podría especular que su enfriamiento sería comparable al enmudecimiento o a la falta de pasión pirrónica por el ambiente artístico parisino, actitud que contribuyó a la larga a que pensase y sintiera que había alcanzado la felicidad como él señala en la entrevista con Cabanne. El silencio se convirtió para Duchamp en un aliado y en una vocación a lo largo de una vida centrada en la suspensión de las oposiciones. El silencio fue su compañero especialmente durante momentos difíciles como el de su estadía en Buenos Aires en enero de 1919, año de la Semana Trágica y del final de la Primera Guerra Mundial.

Robert Motherwell ha comentado que Marcel Duchamp no quería imponer un lenguaje revolucionario nuevo sino proponer una actitud mental distinta. Michel Sanouillet confirma la opinión de Motherwell cuando expone que Duchamp en su vida y sus escritos nunca aceptó un principio preordinado y explicaciones intangibles. Sanouillet explica que Duchamp en un discurso corto que pronunció en Houston, Texas sobre el acto creativo manifestó que se oponía a todos los cánones, incluso al del mal gusto. La inconsistencia que mantuvo voluntariamente fue su manera de

evitar conformarse con su propio gusto. Para no engañarse asumió una disciplina rigurosa.²⁹ La disciplina pirrónica como estrategia de vida, sostén de la compostura y de imperturbabilidad parece ser el camino a seguir por Duchamp para zafarse de una cierta actitud reñida con la libertad que a los 25 años no encontró al lado de los integrantes del cenáculo cubista.

El ready-made de naturaleza indiferenciada, inestable e indeterminada deviene en uno de 1927, hoy muy famoso, conocido como la puerta de la calle Larrey. Duchamp refuta de manera jocosa con **Door II, rue Larrey**, como lo hubiese hecho Pirrón, el principio aristotélico del tercero excluido. El principio de Aristóteles establece que dado dos juicios contradictorios, no puede darse un juicio intermedio.³⁰ Si Pirrón empleó el trilema atribuido a él por Aristócles, peripatético del siglo I a.C., de que: «las cosas no son más de lo que no son, ya son, ya no son, ni son ni no son»³¹, la puerta de la calle Larrey sería la respuesta pírrica de Duchamp al principio aristotélico. La puerta de la calle Larrey era el batiente de un pequeño apartamento donde vivió por algún tiempo en París y que estaba permanente cerrado y abierto a la misma vez. Dicha puerta abisagrada había sido colocada ingeniosamente por Duchamp en una esquina cerrándose y abriéndose entre las jambas de dos vanos que daban al baño y al dormitorio adyacente. La puerta de la calle Larrey era la solución práctica al poco espacio en un apartamento humilde de un hombre con un presupuesto limitado, como también era su respuesta a un asunto filosófico.

La puerta de Duchamp nos hace pensar en la famosa paradoja del gato de Erwin Schrödinger³², protagonista de un experimento imaginario que concibió el físico austriaco en 1935. Schrödinger en un artículo

²⁹ *The Writings of Marcel Duchamp*. Michel Sanouillet y Elmer Peterson editors. Nueva York: Da Capo Press. 1973. Pág. 5.

³⁰ Thomas McEvilly. *The Triumph of Anti-Art Conceptual and Performance Art in the Formation of Post Modernism*. Nueva York: McPherson & Company, Publishers. 2005. Pág. 22.

³¹ María Lorenza Chiesara. Op. cit. Pág. 24.

³² Agradezco a Francisco Alicea el ejemplo del gato de Schrödinger.

titulado *La situación actual de la Mecánica Cuántica* que apareció en la revista alemana **Ciencias Naturales** imagina un sistema formado por un gato dentro de una caja opaca y cerrada. En su interior se instala un mecanismo que une un detector de electrones o contador de Geiger a un martillo. Debajo del martillo se coloca un frasco de cristal con una dosis de veneno letal para el gato. Por un lado, en el caso de que un electrón sea detectado se activará el mecanismo, haciendo que el martillo caiga y rompa el frasco de veneno. El gato lo inhala y muere. Al abrir la caja, se encontraría al gato muerto. Por otro lado, puede que el electrón tome otro camino y el detector no lo capte, con lo que el mecanismo nunca se activará, el frasco no se romperá, y el gato seguirá vivo. En este caso, al abrir la caja el gato aparecerá sano y salvo. Al finalizar el experimento el gato estará vivo o muerto. En el mundo de la mecánica cuántica habría un 50% de probabilidades de que suceda una cosa o la otra. Ambas probabilidades se superponen, es decir se cumplen de forma simultánea. En el mundo cuántico, el gato acaba vivo y muerto a la vez, y ambos estados son igual de reales. Pero, al abrir la caja, nosotros sólo lo vemos vivo o muerto. Lo más sorprendente es que incluso al abrir la caja y observar el resultado del experimento, se interactúa con él y se afecta. El acto de observar obliga a la naturaleza a elegir entre una u otra posibilidad. Curiosamente en la teoría cuántica el mero hecho de observar afecta el experimento definiendo una realidad frente a las demás.

Duchamp elabora la noción del *infradelgado* en la misma década cuando Schrödinger imagina su gato. La idea de Duchamp se refiere a la sutil diferencia entre dos objetos o conceptos similares o idénticos. Duchamp para explicarla ofrece algunos ejemplos. Es *infradelgado* el calor de un asiento del que alguien acaba de levantarse. El mismo objeto no es el mismo después de un intervalo de un segundo. Duchamp reflexiona sobre la diferencia infinitesimal entre dos copias idénticas. Según Duchamp: «dos formas producidas en el mismo molde difieren entre sí, por una cantidad ‘separativa’ *infradelgada*».³³ Cuenta también la dimensión

³³ Graciela Speranza. *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*. Barcelona: Editorial Anagrama. 2006. Pág. 112.

temporal en la percepción de la mínima diferencia del objeto. El gato vivo y no vivo de Schrödinger como el *infradelgado* de Duchamp «ya son, ya no son, ni son ni no son» como diría Pirrón.

Las constantes objeciones de Duchamp al arte retiniano merecen atención en relación a las dudas de los escépticos como Pirrón sobre las realidades. La idea de que la pintura tradicional apela principalmente al ojo se traduce para Duchamp en su insistencia de despojar la obra de todos los recursos artísticos que la conviertan en un trampantojo perfecto. Cuando Cabanne le pregunta a Duchamp de dónde proviene su actitud anti-retiniana, el francés le responde que: «De la excesiva importancia atribuida a la retina. Desde Courbet se cree que la pintura se dirige a la retina; eso ha sido un error que ha cometido todo el mundo. ¡El escalofrío retiniano! Antes la pintura tenía otras funciones, podía ser religiosa, filosófica, moral...».³⁴

La novia puesta al desnudo por sus solteros, aun, o el **Gran Vidrio** es un ejemplo de arte anti-retiniano. Uno de sus elementos iconográficos es el trineo que aparece en el registro inferior del vidrio y está dibujado como si lo hubiese hecho un delineante con una regla. La idea de Duchamp es que el dibujo del trineo no destaque por el estilo del que lo ha dibujado como tampoco por su mimetismo, sino que nos lleve a pensar en una idea y no en la identidad entre lo representado y la realidad. Su concepción sería consistente a la desconfianza de Pirrón con las realidades en tanto fundamentadas en las apariencias. Las apariencias según los escépticos, explica Víctor Brochard: «designan, no una cosa real, sino un simple estado de la persona que habla, una simple manera de ser que no implica una realidad exterior a esa persona e independiente de ella: es un simple fenómeno, como diríamos hoy, puramente subjetivo».³⁵ No nos podemos fiar de los fenómenos para alcanzar alguna certeza o conocimiento sobre el mundo. Si Duchamp

³⁴ Pierre Cabanne. *Conversaciones con Marcel Duchamp*. Barcelona: Editorial Anagrama. 1972. Pág. 36. http://www.merzbach.de/UNICACH/Antologia/textos/4.1.5._Cabanne_Conversaciones_con_Marcel_Duchamp.pdf

³⁵ Víctor Brochard. *Op. Cit.* Pág. 71.

criticaba el arte destinado a la retina, el objetivo de la obra no era estimular los sentidos para corroborar el mundo aparential en la representación sino interpelar intelectualmente al observador. Duchamp eleva y reemplaza la pintura por un planteamiento filosófico, desvinculada del logro mimético; el ilusionismo no sirve como garantía del arte. El dibujo mecánico que emplea en el **Gran Vidrio**, además, supera el gusto porque según el artista francés: «El dibujo mecánico no soporta ningún gusto puesto que está al margen de todo tipo de convención pictórica».³⁶ La desconfianza en la retina y en la pintura física exigiría buscar la ‘visión artística’ por medio de conceptos ‘vistos’ con la intuición de un Tiresias moderno.

Duchamp, sin duda, se adentró intensamente en las ideas de los filósofos griegos durante el tiempo que trabajó en la biblioteca de St. Genevieve. Murió en 1968 a los 84 años un año después de su entrevista con Pierre Cabanne. Parecería, como revelan sus palabras en la conversación, que a todas luces murió feliz y sin remordimientos. Su vida orientada en muchos sentidos por una actitud pírrónica podría pensarse como un modelo alternativo, distinto al que glorifica principalmente el mundo del arte y las escuelas de bellas artes, un modelo indiferente a la búsqueda de fama y riqueza. El *débonnaire* unido al humor y a la risa sin la burla derogatoria fueron las estrategias de Duchamp para dismantelar la grandilocuencia y afectación de las posiciones inamovibles de la ortodoxia vanguardista como también para desacreditar la precisión y exactitud de la ciencia.

Marx escribió: «Y justamente cuando los hombres parecen inmersos en la tarea de transformarse, a sí mismos y a los objetos, en crear algo que nunca antes había existido, precisamente en esas épocas de crisis revolucionaria conjuran ansiosamente los favores de los espíritus del pasado...».³⁷ Marcel Duchamp refugiado en las aulas de la biblioteca

³⁶ *Ibidem*. Pág. 42.

³⁷ Karl Marx. *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Citado en Susan Buck Morss. *Dialéctica de la Mirada*. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes. Madrid: Visor, Dis. S.A. 1995. Pág. 141.

Sainte Geneviève llevó a cabo una reflexión sobre el arte de su tiempo. Conjuró los «espíritus» del pasado y resquebrajó los cimientos en los cuales se apoyaban algunas de las nociones más importantes asociadas con el arte contemporáneo.

Su «diálogo», franco y humilde, aquel que no nos cansamos de leer, sigue interpeándonos. Pero no sólo sus ideas sobre la vida y el arte nos hacen meditar sino también su idea del artista. Ese artista que no es el que busca ver su nombre escrito con letras mayúsculas como el de las estrellas de cine sino aquel que trabaja en silencio rodeado de libros. Pensar a Duchamp fuera del taller del artista es imaginarlo entre los ausentes, pero presentes en las estanterías de la biblioteca. De igual manera que estableció una conexión entre percepciones de dimensiones espaciales distintas, estableció también conexiones entre ideas filosóficas y científicas distantes en el tiempo.

El «pasaje ligero» de la obra de arte como objeto retiniano a dardo filosófico plantea también una crítica sobre la obra como mercancía en la sociedad capitalista. Marx señaló: «Si uno considera el concepto de valor, entonces el objeto real es visto solo como un signo, no vale por sí mismo, sino por lo que vale».³⁸ Habiendo regalado e intercambiado la mayoría de sus obras, Duchamp rehusó someterse a las leyes del valor de cambio. Parecido a Pirrón no precisó del «peso» al que está destinada la vida encumbrada por la riqueza y la fama. Su ejemplo como el de Pirrón, podría servir de antídoto a la vida sometida a la competición, a la velocidad sin saber a dónde ir y al desmedido afán por el reconocimiento. Ambos nos recuerdan que en la renuncia, la reflexión y el enmudecimiento ante lo no evidente, parece residir el secreto de la felicidad.

*Ingrid María Jiménez Martínez, PhD
San Juan, 28 de febrero de 2016*

³⁸ Karl Marx. Citado en Susan Buck Morss. Op cit. Pág. 202

BIBLIOGRAFÍA

- Brochard, Victor. *Los escépticos griegos*. Buenos Aires: Editorial Lozada. 2005.
- Cabanne, Pierre. *Dialogues with Marcel Duchamp. The Documents of 20th-Century Art*. Nueva York: The Viking Press. 1971.
- Chiesara, Maria Lorenza. *Historia del escepticismo griego*. Pedro Bádenas de la Peña. Madrid: Ediciones Siruela S. A. 2007.
- Eco, Umberto. *La definición del arte. Lo que hoy llamamos arte, ¿ha sido y será siempre arte?* R. de la Iglesia, traductor. Barcelona: Martínez Roca, S.A. 1970.
- Empirico, Sexto. *Esbozos pirrónicos*. Antonio Gallego y Teresa Muñoz Diego, traducción y notas. Madrid: Editorial Gredos. 1993.
- Gough-Cooper, Jennifer y Jacques Cumont. *Marcel Duchamp Work and Life*. Cambridge: The MIT Press. 1993.
- Henderson Dalrymple, Linda. *The Fourth Dimension and Non Euclidean Geometry in Modern Art*. Princeton: Princeton University Press. 1983.
- Jones, Amelia. *Postmodernism and the En-gendering of Marcel Duchamp*. Cambridge: Cambridge University Press. 1994.
- Kuspit, Donald. *Emociones extremas. Pathos espiritual y sexual en el arte de vanguardia*. Ricardo García Pérez, traductor. Madrid: Abada Editores, S. L. 2007.
- Kuzminski, Adrian. *Pyrrhonism. How the Ancients Greeks Reinvented Buddhism*. Lanham, Boulder, Nueva York y Toronto: Lexington Books. 2008.
- Laercio, Diógenes. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza Editorial. 2007.
- Marcel Duchamp, Artist of the Century*. Rudolf Kuenzli y Francis M. Naumann, editores. Londres y Cambridge. The MIT Press. 1989.
- McEvelley, Thomas. *The Triumph of Anti-Art. Conceptual and Performance Art in the Formation of Post-Modernism*. Kingston: McPherson & Company, Publishers. 2005.
- Mink, Janis. *Marcel Duchamp, 1887-1968. Art as Anti-Art*. Colonia, Londres y Madrid: Taschen. 2000.
- Molderings, Herbert. *Duchamp and the Aesthetics of Chance. Art as Experiment*. John Brogden, traductor. Nueva York: Columbia University Press. 2010.

Paz, Octavio. *Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp*. México: Ediciones Era, S.A. 1978.

Poincare, Henri. *Science and Hypotheses*. Lexington: 2014.

Ramírez, Juan Antonio. *Duchamp, el amor y la muerte, incluso*. Madrid: Ediciones Siruela. 1994.

Speranza, Graciela. *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*. Barcelona: Editorial Anagrama. 2006.

The Museum of Modern Art. *Marcel Duchamp*. Nueva York: Neues Publishing Co. 1989.

The Writings of Marcel Duchamp. Michel Sanouillet y Elmer Peterson, editores. Nueva York: Da Capo Press, Inc. 1973.

Tomkins, Calvin. *Duchamp*. Mónica Martín Berdagué, traductor. Barcelona: Editorial Anagrama. 1999.

_____. *The Bride and the Bachelors. Five Masters of the Avant-Garde: Duchamp, Tinguely, Cage, Rauschenberg, Cunningham*. Nueva York: The Viking Press. 1968.

DERECHOS HUMANOS, LEGITIMIDAD Y LEGALIDAD. TRAYECTORIAS Y CRITICIDADES DEL CONFLICTO

LUCIA PICARELLA*

Resumen

La presente contribución, insertándose en el ámbito de una problemática tan viva en nuestras sociedades contemporáneas y objeto actualmente de numerosos debates y de no pocas rupturas entre las diferentes líneas de pensamiento politológicas-jurídicas, propone una amplia reflexión sobre la temática del conflicto evaluado a la luz de los conceptos de legalidad, legitimidad y derechos humanos. Se trata de un análisis fuertemente teórico que ofrece una gama de perspectivas diferentes y entre ellas estrechamente relacionadas, y que sin embargo nos parece imprescindible para

* Lucia Picarella es doctora en Teoría e Historia de las Instituciones Políticas y Jurídicas en la Università degli Studi di Salerno. Ha desarrollado actividades de investigación en el Departament de Ciències Polítiques i Socials de la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona). Actualmente es docente-investigadora de Ciencia de la Política y de Instituciones Políticas en la Maestría Internacional en Ciencia Política de la Universidad Católica de Colombia en convenio con la Università degli Studi di Salerno. Entre las publicaciones más recientes, L. Picarella, *De la transición al zapaterismo. La evolución del sistema político español entre presidencialización y personalización*, Planeta, Bogotá, 2014; L. Picarella, *Il pensiero europeo nel costituzionalismo latinoamericano. Una linea de lettura*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2015.

acercarse tanto a una evaluación de los conflictos actuales como para empujar y activar las discusiones sobre esta que parece permanecer como una entre la más relevante cuestión abierta de nuestro tiempos.

Palabras claves: Conflicto, legalidad, legitimidad, derechos humanos.

Abstract

This contribution, inserting in the field of problem so strong in contemporary societies and currently the subject of much debate and not a few breaks between the different lines of politological and legal thought, offers a large reflection on the theme of conflict evaluated on the basis of the concepts of legality, legitimacy and human rights. This is a highly theoretical analysis than offers a range of different perspectives and among closely related, and yet it seems essential to approach both an assessment of current conflicts as to push and trigger the discussions on this that seems to remain one among the most important open question of our times.

Keywords: Conflict, legality, legitimacy, human rights.

Introducción

La temática del conflicto representa indudablemente una constante en el ámbito de la reflexión politológica. La situación que identifica hoy en día el tablero mundial, caracterizado por procesos de globalización, de profundas desigualdades, de extremismos y crisis que afectan cada área del espacio público, impulsa hacia una profunda meditación, que necesariamente tiene que involucrar una multiplicidad de dinámicas conflictivas.

La fundamentación de la temática del conflicto en conceptos fuertes y casi crípticos como los de legitimidad/legalidad, involucra necesariamente la observación y, a la luz del escenario mundial en que vivimos, una nueva consideración de categorías clásicas, como amigo-enemigo y guerra justa

así como, en correlación, el debate relativo a la tutela de los derechos humanos, asunto este último ampliamente reconocido como prerequisite para la paz. La cuestión nodal, por lo tanto, se convierte en una pregunta hamletica, es decir ¿es posible lograr un equilibrio entre las contrapartes a la luz de todas las categorías mencionadas?

Sin duda, el trato de la cuestión de los conflictos no parece sencilla, sobre todo si asumimos la dificultad y la no estaticidad de su misma definición. Junto a los problemas relativos a la definición, se necesita además tomar en cuenta el cambio que actualmente se ha verificado en el estatus mismo del conflicto, a menudo más institucionalizado. En este sentido, de hecho, la erosión de la soberanía nacional y la crisis económica mundial, las dificultades de convivencia entre diferentes identidades, practicas político-institucionales internas e internacionales y sus resultados problemáticos –y hoy en día cada vez más dolorosos–, parecen diluir el conflicto, haciéndole asumir una fluidez que lo declina y generaliza en todos los ámbitos. En consideración, por lo tanto, de estas básicas evaluaciones, bien se entiende la dificultad de pensar los conflictos contemporáneos según la clásica secuencia paz-guerra-paz, que a su vez deja el paso a un tipo de «guerra extendida» en la cual el momento bélico representa un preciso evento insertado en una situación endémica de tensión permanente, que claramente afectará las relaciones internas e internacionales¹.

De hecho, la praxis demuestra hoy en día una variedad de tipos de conflictos que desbordan de las tradicionales clasificaciones –establecidas mediante lo que comúnmente se define como núcleo del derecho humanitario, es decir las especificaciones de los Convenios de Ginebra de 1949 y de los Protocolos Adicionales de 1977²– empujando cada vez más hacia formas de «conflictos internacionalizados» en los cuales se produce una fusión entre los rasgos de los conflictos armados internacionales y los conflictos armados no internacionales³. Bien se entienden, entonces, las diferentes posiciones que caracterizan la comunidad científica, dividida entre los que creen que las clasificaciones son arbitrarias y por lo tanto hay una imposibilidad en encasillar rigidamente los conflictos en ellas⁴, frente a los que evidenciando el carácter general

y amplio de la noción de conflicto subrayan que la definición de una situación de violencia tiene que ser susceptible de evaluación política⁵, y otros que consideran la posibilidad al menos de una interpretación extensiva del concepto de conflicto armado con una consecuente aplicación del derecho internacional humanitario también en casos no claramente clasificables. En particular, y a pesar de los establecidos elementos de calificación⁶, en la arena mundial contemporánea la cuestión se vuelve cada vez más problemática sobre todo en relación a la imposibilidad de establecer una precisa demarcación entre simples desordenes internos y presencia de un verdadero conflicto⁷ –y en este caso en la evaluación de su posible configuración como conflicto armado no internacional⁸–. En esta perspectiva, relevante el caso de Colombia, ya que solo recientemente, a través de la Ley 1448/10 de junio de 2011 (Ley de víctimas y restitución de tierras), el gobierno colombiano admitió la presencia sobre su territorio de un conflicto armado, postulado necesario para los fines de la indemnización⁹.

1. Una revisión de las categorías clásicas: el ámbito internacional

La rápida panorámica presentada, comprueba la labilidad relativa a la noción de conflicto, evidenciando entonces el significativo crecimiento en estos últimos decenios del debate inherente los elementos de identificación del concepto de conflicto, especialmente a la luz del desarrollo de nuevos contextos en los cuales la violencia es perpetrada por varios actores (estatal y no estatal) y fuerte es la mezcla de «principios» éticos-políticos-religiosos. Propiamente este último aspecto, empuja hacia la reaparición de las llamadas teorías de la guerra justa, connotada por un bobiano carácter jurídico o por peculiaridades divinas y pre jurídicas (jihad), que en todas formas alimentan y unen a las mencionadas problemáticas las especulaciones sobre los fines de la guerra ultima, y por lo tanto cuestionando los principios y las conquistas en tema de convivencia internacional, todo involucrado en una fuerte superposición de categorías «en materia de relaciones entre guerra y ética aplicada, guerra y derecho, guerra y tutela de los derechos humanos»¹⁰.

En referencia a estas interrelaciones, son relevantes las reflexiones de Luigi Ferrajoli¹¹ para quien las connotaciones guerras éticas, humanitaria, en defensa de derechos humanos, legitiman moralmente el conflicto –que todavía permanece ilegítimo en el sentido estrictamente jurídico– pero, propiamente este tipo de legitimación implica la intervención de la filosofía. Por debajo de este tipo de legitimación, de hecho se ponen algunos problemas referidos, en primer lugar, al entendimiento de la guerra como medio adecuado para garantizar los derechos humanos. Consecuentemente, en segundo lugar, la justificación de viejas categorías como la de guerra justa y, finalmente, la cuestión política de un remplazo del ideal de convivencia internacional con una alianza militar internacional. El lúcido análisis de Ferrajoli¹², subraya la discrepancia entre el medio de la guerra y el fin de la tutela de los derechos humanos, ya que en el ámbito político, tiene que jugar un papel fundamental la ética de la responsabilidad, es decir de los efectos causados y, una cualquier guerra, implica costos horribles. Esto se une además a los parámetros de evaluación de la guerra representados por la categoría de la guerra justa, inicialmente concebida en la doctrina iusnaturalista como herramienta para limitar –en el ámbito moral– el derecho natural (y absoluto) de guerra¹³. Esta forma de legitimación, relacionada al contexto contemporáneo, es sin embargo inadmisibles sobre todo a la luz de los valores que fundamentan la Carta de la ONU¹⁴ y de todas las Constituciones siguientes; después de la gran catástrofe que caracterizó el siglo pasado, todos los Textos constitucionales están inspirados de hecho en la injustificabilidad ético-moral de la guerra, en la afirmación jurídica de la ilegalidad de la misma, en la transformación del ideal de paz en un derecho. Se desprende y mejor se entiende por lo tanto la antítesis de carácter hobbesiano, a saber la guerra como negación de los derechos, derecho como negación de la guerra¹⁵, y el problema por lo tanto se muda en el ámbito propiamente político-institucional. Efectivamente, la utilización de la fuerza (capítulo VII Carta de la ONU) trata de restablecer la paz y los derechos mediante un uso limitado de la fuerza (mediación, embargo, fuerza regulada), uso que en contra en una guerra es ilimitado y directo a la aniquilación.

Para los fines de la garantía de la paz y de los derechos, entonces, ¿se necesitaría la realización de fuerzas de policías internacionales permanentes? ¿O el fortalecimiento de la estructura internacional puede basarse en nuevos enfoques, como por ejemplo fuertes presiones internacionales e iniciativas de mediación preventiva?

Indudablemente, la peculiaridad del actual tablero mundial es la fuerte interdependencia e integración de Estados y pueblos, que claramente requieren una gestión conjunta de los asuntos¹⁶, sobre todo para los fines de garantizar el respeto de los derechos humanos en el mundo. Esto de hecho impulsa cada vez más hacia necesidades de constitucionalización, pero propiamente la fragmentación que caracteriza este tipo de interdependencia define un constitucionalismo policéntrico y acéfalo¹⁷. Efectivamente, la atribución de un valor jurídico al ideal de paz, es decir la paz como derecho, ha establecido en los años un orden internacional que se presenta como un orden de paz, esta última entendida como un valor positivo y no como *a state of absence of force*, es decir según la connotación negativa típica del pensamiento de Hobbes a Kelsen¹⁸. El mismo Bobbio, evaluando la connotación jurídico-positiva de paz internacional, subraya la posibilidad de entenderla como la conclusión jurídicamente regulada de una guerra a través de acuerdos y tratados, evidenciando sin embargo y contemporáneamente que esta connotación técnica no permite diferenciar –en un sentido filosófico– una paz justa frente a una paz injusta¹⁹. Entonces, si al comienzo la expresión mantenimiento de la paz y de la seguridad de la Carta de la ONU podía ser interpretada a la luz de esta reflexión bobbiana²⁰, los cambios y las nuevas necesidades que se señalan en el orden mundial contemporáneo requieren una nueva interpretación de esta misma expresión. De hecho, el mantenimiento de la paz ya no puede coincidir con el statu quo, y paz y seguridad difieren, acercándose la primera a la idea de justicia para los fines no solo de evitar el uso de la fuerza en los conflictos, sino más bien exigir el respeto de los derechos humanos²¹; mientras que la seguridad no se coloca como condición suficiente para la paz. Además, si por un lado el ideal de paz anhelado hoy en día es aquel

de paz justa, el concepto de seguridad reenvía nuevamente a la ya mencionada teoría de la guerra justa.

Indudablemente, las categorías evaluadas en esta reflexión motivan serias discusiones tanto a nivel internacional como a nivel estatal, ya que la pregunta nodal discurre alrededor del hecho de que si, para los fines de una paz justa, se pueden legitimar (en la acepción de creer justos) los medios para defenderla²².

Rápidamente, en referencia al ámbito internacional, fundamental es una preliminar consideración de la dualística concepción *ius in bellum* (justness of the way that war is fought) y *ius ad bellum* (justness of war). Además, los conflictos posmodernos necesitan cada vez más la presencia de un *ius post bellum*, es decir una planificación rápida para la búsqueda de una paz definitiva y estable, pero si los esfuerzos mayores confluyen hacia el perfeccionamiento de las modalidades de resolución pacífica y de las operaciones de paz, estas mismas todavía no son inmunes del riesgo del fracaso²³.

Desde aquí sin embargo se impone un insoluble dilema, es decir ¿hasta donde nos podemos empujar en considerar justo un conflicto? Una pregunta a partir de la cual se ha desarrollado en el campo de las relaciones internacionales un debate profundo, intelectualmente complejo, que se acerca a través de diferentes perspectivas –entre ellas, ética suprema/ interés político practico– a la famosa obra de Walzer²⁴.

En referencia a una guerra en defensa de los derechos humanos, básicamente, se podría considerar que la acción es «justa» cuando trata de oponerse a una fuerte violación de la dignidad humana, cuando es legítimamente guiada por una autoridad internacional, y cuando el *ius in bello* es proporcional al mal causado por la contraparte. Sin embargo, aquí surgen unas relevantes consideraciones debidas, en primer lugar, al logro de un acuerdo sobre un común juicio de violación de los derechos humanos; en segundo lugar, al posible entendimiento de acciones regidas por parte de una autoridad internacional no como guerra, sino más bien como operaciones de policías, que claramente necesitan de legitimación

para evitar degeneraciones, y que todavía no pueden ser encasilladas en las corrientes teóricas tradicionales de las guerras (y de las guerras justas)²⁵; finalmente, la reflexión relativa a la posibilidad de infringir los derechos humanos para defender derechos humanos, porque un cualquier conflicto siempre comporta violaciones, y entonces la «justeza» fracasaría²⁶.

Sin embargo, la ambigüedad institucional de la supra-estructura internacional, hace que sea difícil establecer una clara línea de demarcación entre operación de policía y guerra²⁷, y la praxis actual parece empujar cada vez más hacia las teorizaciones de guerra justa de aquiniana memoria. Por lo tanto, por un lado, hoy en día parece que hay una convergencia en legitimar la guerra como *extrema ratio*, debido a la justificación de la misma en referencia a la tutela de un núcleo de derechos básicos (*socially basic human right*) que representan el prerrequisito para asegurar el respeto de la dignidad humana y el gozo de todos los otros derechos²⁸. Pero, por el otro lado, no se puede olvidar la relevancia que adquiere el vínculo entre *iusta causa* e *ius in bello*, porque la capacidad de violencia y de destrucción que caracterizan el mundo contemporáneo, hacen que una guerra, también si justa en la motivación, no puede ser conducida justamente, sobre todo en referencia a la imposibilidad de controlar totalmente la fuerza y los comportamientos de los actores en juego²⁹.

2. Sigue: el ámbito estatal

Claramente más difícil se vuelve la cuestión en referencia al ámbito interno, ya que los debates principales se refieren a las garantías durante los conflictos de los derechos humanos y de la oportunidad de encontrar una convergencia entre esta tutela y las necesidades de *realpolitik*. Efectivamente, en los conflictos armados no internacionales, muchas veces las violaciones tienen proporciones difícilmente cuantificables, pero todavía permanece la obligación por parte del gobierno interesado de garantizar los derechos fundamentales. Sin embargo, los acontecimientos de estos últimos meses, la ya mencionada fluidez de los conflictos que estamos viendo, hacen que el debate en la comunidad internacional se vuelva aún

más crítico, ya que –solo para dar un ejemplo– en un reciente informe de las Naciones Unidas, se evidencia en Iraq la crueldad de las torturas de los terroristas de ISIS en contra de niños y familias de minorías étnicas³⁰.

Indudablemente, en referencia a conflictos internos, necesitamos tomar en cuenta un prerrequisito fundamental, es decir consideramos el conflicto como la derrota del orden constitucional y, en general, estatal pre-existente y «legítimo». Con referencia propiamente a este último concepto, el significado de lo que es *legitimus* es susceptible de variaciones con el variar de las nociones de ley. En un sentido amplio, se considera legítimo un ordenamiento político cuando –en consideración de elementos jurídicos/éticos– el mismo es reconocido en su interior y en el exterior.

En particular relevante el análisis de Zagrebelsky, según el cual hoy en día la legitimidad del poder político reside en una «balanza jurídica» en el interior de la cual hay equilibrio entre leyes, derechos, justicia, tutela de la tranquilidad del sistema y de la vida pública³¹. En la perspectiva más estricta de la ciencia política, la atención se dirige en particular en la determinación de indicadores para los fines de «medir» el nivel de aceptación y apoyo a las instituciones, desarrollando de hecho una variedad de modelos analíticos³² que, pragmáticamente, podemos hacer desembocar en la observación de Linz, por el cual «en su aceptación mínima la legitimidad es la convicción que, a pesar de todos los inconvenientes y fracasos, las instituciones políticas existentes son mejores de las otras que se puedan establecer, por lo que merecen obediencia»³³.

De todos modos, a partir de la reflexión griega la especulación filosófico- politológica se ha enfocado sobre la cuestión del poder y de su fundamento, identificado en la naturaleza de una sociedad caracterizada por algunos hombres destinados a mandar (iusnaturalismo griego), así como en la ley divina (teología medieval) o en el consentimiento del cuerpo soberano por parte de los miembros (contractualismo moderno). Bien se entiende como el núcleo de tal problemática se refiere a las cuestiones relativas a las bases del consentimiento y, consecuentemente, a la

disponibilidad de obedecer, elementos claramente indispensables para cualquier poder (sobre todo político)³⁴.

Significativas, se convierten por lo tanto las famosas teorías elitistas ya que, el mismo Gaetano Mosca en su fórmula política evidenciaba que «la clase política no justifica exclusivamente su poder mediante la sola posesión de facto, sino que trata de dar al mismo una base moral y también legal»³⁵. De hecho, simplificando, para sustentar su poder y el crecimiento de su propia autoridad, cualquier élite (en nuestro caso contraparte) que tiene poder busca apoyo desarrollando ideas de legitimidad para justificarse y fortalecerse, y desde aquí el siguiente proceso de estabilización hace efectivo este poder, una efectividad que a su vez favorece la legitimación. Además, siempre actual resulta la reflexión weberiana, según la cual la legitimidad no solo refuerza un ordenamiento, sino también garantiza su conservación cuando las redes de intereses / juego de los actores cambian y se desarrolla un conflicto entre intereses y las disposiciones del ordenamiento. Entonces, según Weber un sistema que se sustenta solo sobre la base de motivaciones racional/consuetudinaria es más débil frente a un ordenamiento que se «percibe tenga el prestigio de ejemplaridad y obligatoriedad», peculiaridades en las que reside la legitimidad³⁶.

Sin duda fundamental para la conceptualización del tema que estamos examinando, es la famosa tripartición weberiana relativa a la tipología de las formas de legitimidad del poder, es decir poder tradicional, carismático y legal³⁷, una perspectiva en la cual la legitimidad basa la obediencia en la consideración de las normas, del sistema, de las ideas como justas, y por lo tanto el orden y las instituciones políticas tienen autoridad/legitimidad cuando el cuerpo político reconoce a las mismas el derecho a gobernar y se somete voluntariamente a este poder.

Para llegar al núcleo teórico de la problemática presentada, se necesita sin embargo insertar en esta discusión el otro elemento, es decir la legalidad. Seguramente, y como ya anticipado, estamos de frente a dos nociones fuertes, que configuran tradicionalmente los términos de un antiguo debate politológico, que se alimentan el uno en el otro y que, todavía, se

contrastan. Generalmente, se atribuye a la Revolución Francesa la redefinición de estas correlaciones entre legalidad y legitimidad, en particular con la definición por parte de la Asamblea de 1789 de su legitimidad. De hecho, si los defensores de la revolución creen la legalidad como una específica forma moderna de legitimidad, las contrapartes se colocan en un sentido claramente opuesto, entendiéndola como negación de la legitimidad. Entonces, en el momento en que la monarquía pierde su consagración divina-dinástica y se coloca simplemente en un nivel legal, se verifica un proceso de legitimación de la revolución entendida como acto soberano de desarrollo de otro orden legal³⁸.

Los cambios producidos después de la primera guerra mundial, adelantan nuevas especulaciones sobre el tema, que confluyen en la posición radical de Carl Schmitt, que mayormente interpreta la entidad del reencendido debate cuando subraya que la reducción de cada forma de legitimidad a la legalidad produce «un funcionalismo y formalismo sin motivación y sin referencias concretas (...) una pretensión de sujeción motivada en modo puramente político, así como negación, también motivada políticamente, de cualquier derecho de resistencia»³⁹. De hecho, Schmitt personifica claramente la crisis de la teoría iusnaturalista orientada a la fe en la natural conexión entre derecho y justicia y a establecer un fundamento racional de la soberanía popular⁴⁰, declarando que «también el ordenamiento jurídico, así como cualquier orden, reposa sobre una decisión y no sobre una norma»⁴¹, y por lo tanto «hoy en día la ficción normativista de un sistema cerrado de legalidad está en visible e inevitable contraposición con la legitimidad de una voluntad realmente existente y en conformidad con el derecho: esto es hoy el contraste decisivo»⁴².

Acreditada literatura en materia, en primer lugar, si por un lado reconoce a Schmitt la capacidad de evidenciar la vulnerabilidad de la concepción formal de ley y de un extremo funcionalismo que somete los valores a los procedimientos y las garantías de justicia y *ratio* a una mayoría ocasional, por otro lado critican la contraposición –a este sistema de legalidad– de la legitimidad plebiscitaria basada sobre la homogeneidad ética del pueblo, ya que los acontecimientos históricos-políticos siguientes demostraron el peligro de esta alternativa. Desde aquí, la convicción

democrática que basa la legitimidad del ordenamiento en la unión entre las normas surgidas por el consentimiento de la mayoría parlamentaria con otras normas, como por ejemplos los derechos inviolables y la formación democrática de consentimiento⁴³.

En segundo lugar, el redescubrimiento de las teorías schmittianas parece todavía conformarse a los acontecimientos que en este último decenio están caracterizando la praxis mundial. Si observamos con atención las citas antes mencionadas, el problema se traslade en el sujeto de la soberanía, a saber si cada orden establecido surge de una decisión que a su vez desarrolla las condiciones para que las normas sean eficaces y puedan actuar en el interior de este orden establecido, y se deriva que las normas no son ni fundantes ni originarias. Entonces, originario es el estado de excepción que funda la norma, y la soberanía reside en quien decide este estado de excepción. Estamos de frente, sin duda, a un realismo político fuerte, que remonta claramente a la idea de guerra total e ilimitada de Von Clausewitz y al pesimismo existencial de Heidegger. Desde una perspectiva estrictamente teórico-politológica, estas visiones diluyen los límites entre normalidad jurídica y dictadura, pero en un sentido de la praxis política no faltan ejemplos de aplicación práctica de estas teorías⁴⁴.

La explicación de la mezcla teoría-praxis no resulta sencilla, pero nos parece oportuna para entender la temática del conflicto sobre todo relacionando el mismo a nuestra contemporaneidad. En este rápido análisis que hemos trazado, claramente político y estatal se combinan en un único Estado total, decretando así el fracaso del Estado clásico basado precisamente sobre esta distinción, pero no la derrota de la política, mantenida viva mediante la presencia de las categorías amigo-enemigo.

Una tipología clásica que Schmitt reformula evidenciando que «el hecho de definir el enemigo como político y a sí mismos como no-políticos (es decir como científicos, justos, objetivos, imparciales) es propiamente un modo típico y particularmente intensivo de hacer política»⁴⁵. Según Schmitt, se necesita entender esta categoría no en la determinación de una contraposición radical, sino en la posibilidad que un Estado

—neutralizando discordias y conflictos internos— puede imponer su norma legal y encontrar la unidad política interna en la medida en que se enfrenta con un enemigo (interno o externo) y decide de afrontarlo con un conflicto total que produce una ruptura del orden constitucional. De hecho, esta categoría ofrece una «definición conceptual», «un criterio» al cual es posible reconducir las acciones y motivaciones políticas⁴⁶.

En este sentido, como subraya Preterossi⁴⁷, en el pensamiento schmittiano se destaca un vínculo genético entre conflicto y derecho. Efectivamente, la relevancia de la seguridad empuja el ámbito jurídico-institucional hacia el confino de la extrema hostilidad, ya que «la unidad política, es así tan orientada a la hostilidad, porque respuesta obligada, es decir única capaz de eficacia, como influenciada y de alguna manera conceptualmente determinada por ella. La constelación conceptual unidad política-pueblo-ordenamiento jurídico no funciona si no se introyecta una noción hipotecante y productiva de hostilidad»⁴⁸. Entonces, según Schmitt unidad, pueblo, guerra legítima son contemporáneamente parte y disciplina de la hostilidad, ya que la vulnerabilidad a la violencia, calificando el poder, pone la eventualidad del conflicto entre los prerequisites de la política. Además, la identificación del enemigo y del conflicto, es funcional para la política y sus exigencias de paz, convirtiendo el enemigo en su principal fuente de legitimación⁴⁹.

Como se puede imaginar, muchas de las críticas a estas doctrinas subrayaban la legitimación por parte de ellas de unos de los regímenes políticos más crueles de la historia política contemporánea, pero es oportuno señalar también que hoy en día parece que estamos viviendo la etapa más avanzada de compenetración entre político y estatal, así como de extremismo de la tipología amigo/enemigo, confluyendo hacia conflictos cada vez más fluidos.

Colocándose en esta perspectiva, y con una actitud voluntariamente audaz y destinada a ampliar aún más debates y contraposiciones entre politólogos y juristas, otra parte de la doctrina evidencia la actualidad de las palabras de Schmitt y de los teóricos del realismo político, y destacando propiamente la fluidez de los conflictos actuales, evidencian la

equivocación del intento de esterilizar el drama de la elección a través el dogmatismo y la previsibilidad de procedimientos. Quedando entendido claramente que con este discurso no se está deseando como remedio un nuevo poder personal que decida el estado de excepción y destruya las conquistas democráticas posmodernas (pluralismo político, ético, religioso etc.), según estos teóricos la creciente licuefacción del poder y de la soberanía puede intuir tomando en cuenta que no todo es jurídicamente norma⁵⁰.

Desde aquí, surgen nuevas preguntas, a saber y en consideración de principios fuertemente manipulables y con fuerte carga retórica –valores éticos, religiosos, derechos humanos...– se necesitaría tomar en cuenta las innegables dos caras de la misma moneda, y una de esta está ocupada por la legitimación de campañas bélicas. En este sentido, cuanta influencia es atribuible a la Teoría del Partisano para la comprensión de la búsqueda de legitimidad por las contrapartes o, en consideración de los acontecimientos más recientes, para la misma «comprensión» de la naturaleza del terrorismo⁵¹. Aclarando rápidamente este punto, la controvertida figura del combatiente irregular ha dado lugar a numerosas implicaciones jurídicas (referidas a la posibilidad de enmarcarlo en un ámbito jurídico)⁵², filosóficas-políticas (nuevamente la formulación legitimidad-legalidad), estratégicas.

Si encuadramos la figura de este combatiente en los términos de nuestro análisis, una primera mirada nos lleva a decir que el partisano necesita de una legitimación para que sus actos no se quedan en crimen e ilegalidad, entonces llegamos nuevamente a nuestro punto de partida, es decir la legalidad como comúnmente entendida (*corpus* normativo fundante la república y superior a cualquier otro poder) se enfrenta con la legitimidad buscada por el combatiente que, por lo tanto, para salir de esta situación tiene que ampliar su base de legitimación y crear una nueva legalidad opuesta a la existente. Bien se entiende, consecuentemente, que más adquiere legitimidad, más la parte combatiente se refuerza debilitando el sistema legal existente.

Profundizando y re-contextualizando la obra schmittiana, la histórica evolución de la figura del combatiente (partisano, revolucionario, guerrillero...) produce una transformación no solo de la identidad del mismo sino también de sus peculiaridades, ya que el revolucionario pierde su típico ligamen con la tierra (patria) para convertirse en defensor de una ideología, pero utilizando las mismas palabras schmittiana «cuando se identifica con la agresividad absoluta de una ideología técnica o de una revolución mundial» su figura pierde su naturaleza⁵³.

La transformación de esta figura, todavía, continuará en los decenios, y el mismo autor cerraba preguntando «quien podrá evitar que análogamente, pero en medida infinitamente más grande, surgen nuevos e inesperados tipos de enemistad, cuya realización despertará inesperadas formas de nuevos partisanos?»⁵⁴.

Precisamente aquí encontramos la actualidad de la especulación schmittiana, ¿cuál será el árbitro mundial capaz de garantizar la paz en un escenario global sometido a guerras sin límites?⁵⁵ Muchos indicios hoy en día nos llevan a pensar que en los países generalmente reconocidos como democráticos hay una latente crisis de legitimidad y en muchos casos estamos asistiendo a la presencia de regímenes que reivindican legitimidad en base a la legalidad pero que, de hecho, se legitiman en modo carismático. Entonces, en claro conflicto con el principio de legalidad, son abiertamente ilegítimos⁵⁶. En consideración de nuestro examen, el carisma se ha colocado históricamente como un fuerte instrumento revolucionario, enfrentándose con las exigencias de estabilización del poder tradicional y legal, fundando la cohesión del grupo sobre la fe en su misión y en las extraordinarias capacidades de los líderes. Además, un análisis politológico no puede eludir una otra reflexión fuertemente ligada con esta problemática, es decir la diferencia en términos de legitimidad y legalidad que se pone en referencia a la distinción de una contraparte que sea movimiento o régimen. Esto porque si esta contraparte revolucionaria asume la forma de movimiento el liderazgo carismático es fielmente seguido por parte de un núcleo elitario de estrechos colaboradores, mientras que en los otros partidarios del movimiento la obediencia y el ligamen con el líder se fundamenta sobre la

base de motivaciones psicológicas y en la confianza de cambio y de toma del poder. Sin embargo, cuando esta legitimación se refuerza hasta llegar a convertir el movimiento en régimen, la estructura cambia: en núcleo se transforma en aparato burocrático y el líder tiene que enfrentar la parcial pérdida de legitimidad mediante una ritualización de la autoridad ahora legal y, contemporáneamente, fortalecer su atracción sobre el pueblo utilizando modalidades cada vez más plebiscitarias⁵⁷.

Conclusiones

La panorámica abordada en el presente trabajo, subraya el complejo y sutil ligamen entre las categorías consideradas. Legitimidad y legalidad, orden y fuerza, conflictos y derechos se entrelazan en un área de fluidez e incertidumbre, en el interior de la cual la paradoja es representada en la presentación de «una forma legal para algo que no puede tener forma legal»⁵⁸, porque la violencia resulta incompatible con los ideales de pacificación y orden del derecho y, además, el extremo enfrentamiento con el enemigo hace ardua una cualquiera forma de básica interacción necesaria para la atribución de los derechos⁵⁹.

En la deriva ideológica de la política –y en general de las teorías de la nación– que estamos convulsivamente viendo en la arena mundial, sin embargo todos estos factores se entrelazan y fundamentan en el reconocimiento de la amenaza en la figura de lo que sentimos como diferente, identificado como el «otro/enemigo»⁶⁰.

Indudablemente, el lenguaje político-jurídico contribuye ampliamente a la clasificación y construcción de estereotipos cerca el conflicto y la enemistad, alrededor del cual pueden desarrollarse dos diferentes estrategias, es decir extremismo y eliminación del enemigo o contención e integración del mismo. De hecho, si la praxis lleva a definir el enemigo y a establecer las técnicas de trato/enfrentamiento del mismo, inevitablemente está relacionando el enemigo con el orden político-institucional, y por lo tanto tiene que tomar en cuenta todas las connotaciones que definen su identidad⁶¹.

Bien se entiende, por lo tanto, la zona gris en la cual se insertan estas reflexiones, impulsando hacia límites cruciales de la politología, es decir reflexionar críticamente sobre las categorías clásicas, evaluando contemporáneamente continuidades y peculiaridades. Esto porque en las sociedades contemporáneas, todos estos elementos se convierten en los extremos de una fuerte tensión entre complementariedad e incompatibilidad, que se evidencia plenamente cuando es propiamente una revolución a ser creída como «el enemigo»; pero, la voluntad de reprimir los partisanos y todas las formas de oposición, convive con la voluntad de mantener el statu quo. Entonces, nuevamente, legitimidad y legitimación, normas y orden contra excepción y, si por un lado se entiende la dificultad de establecer un permanente equilibrio, por el otro la praxis actual parece impulsar cada vez más hacia el fortalecimiento de la «excepción», a su vez subyacente al crecimiento extremo de figuras de enemigos⁶². En este sentido, el conflicto adquiere una fuerte connotación política porque «es una relación con la alteridad, pero esta alteridad nos pertenece»⁶³.

Evidente es por lo tanto el conocimiento del peligro de esta deriva, ya que formas extremas de ideologización, populismo y degeneración plebiscitaria solo pueden generar horribles involuciones. Efectivamente, cualquier «autoridad tiene que excluir el uso de medios externos de coerción» y en los casos en que es utilizada la fuerza «la autoridad en si misma ha fracasado»⁶⁴. La cita mencionada, induce a reflexionar sobre estas problemáticas, porque los logros conquistados hasta ahora en el campo de los derechos y de la tutela de los mismos no parecen ser suficientes frente los perfiles que se están esbozando a nivel estatal e internacional.

Lucia Picarella
Universidad Católica de Colombia
lpicarella@ucatolica.edu.co

NOTAS

¹ Caritas italiana, *Guerre alla finestra: rapporto di ricerca su conflitti dimenticati, guerre infinite, terrorismo internazionale*, Bologna, Il Mulino, 2005.

² Según el derecho internacional clásico, los conflictos armados se diferencian en Guerra (entre Estados); Guerra civil (hecho interno y por lo tanto no regulado por el derecho internacional); resort to forcé short of war (es decir uso de la fuerza limitado en el tiempo y relacionado a un fin preciso). La carta de la ONU de 1945 y el Convenio de Ginebra han hecho que sea imposible eludir la prohibición de recurrir a la guerra y someterse a la aplicación de las disposiciones del derecho internacional. La clasificación de la noción de conflicto todavía permanece difícil ya que según la Convención y el Protocolo de 1977 los conflictos están diferenciados en conflictos armados internacionales (las contrapartes son Estados) y conflictos armados no internacionales (las contrapartes son fuerzas armadas estatal y fuerza armadas no estatal o solamente grupos armados). Esta segunda categoría a su vez está dividida en conflictos armados no internacionales disciplinados según el art. 3 común a los Convenios de Ginebra y conflictos armados no internacionales disciplinados según el art. 1 del II Protocolo adicional. Veer, D. Schindler, *The Different Types of Armed Conflicts According to the Geneva Conventions and Protocols*, en *RCADI*, 1979, pp.125-127; J. Pejic, «Status of Armed conflict», en E. Wilmschurst y S. Breu, *Perspectives on the ICRC Study on Customary International Humanitarian Law*, Cambridge, 2007, p. 78; AA.VV., *Conflict Dataset Catalog*, Uppsala University, 2004.

³ J. Stewart, *Towards a single definition of armed conflict in International Humanitarian law: A critique of internationalized armed conflict*, en *IRRC*, 2003.

⁴ G. Aldrich, *The laws of war on land*, en *American Journal of International Law*, 2000, p.62. Veer también R.J. Dupuy - A. Leonetti, «La notion de conflict armé à caractère non International», en A. Cassese, *The New Humanitarian Law of Armed Conflict*, Napoli, 1971, p. 258.

⁵ J. Pejic, op. cit., p. 79-80.

⁶ Según la doctrina en materia, para verificar la existencia de un conflicto armado no internacional se necesita evaluar la intensidad del conflicto, el control del territorio por parte de los grupos armados, la naturaleza de estos últimos, es decir el carácter jerárquico de la estructura, capacidad de organización y difusión en el territorio, disciplina y logística, poder de negociación. Aa.Vv., *Enciclopedia del diritto. Annali*, volume 5, Giuffrè, Teramo, 2013, p. 359.

⁷ Relevante también el estudio de Verri, que define la guerra como una «confrontación armada entre dos o más Estados, realizada por las respectivas fuerzas armadas y disciplinada según el derecho internacional». En referencia a la expresión conflicto armado, el autor diferencia entre conflictos entre entidades estatales (ej. Guerra tradicional); entidad estatal y entidad no estatal interna (ej. Guerra de liberación); entidad estatal y facción disidente (ej. Conflicto armado no internacional); etnias en el interior de una entidad estatal (ej. Conflicto armado no internacional). P. Verri, *Il dizionario internazionale dei conflitti armati*, Ed. speciali della Rassegna dell'Arma dei Carabinieri, 1984.

⁸ Entre otros, ilustrativos de esta dificultad de enmarcar una compleja situación de crisis en las clasificaciones preconstituidas, son la war on terror, el conflicto de 2006 entre Israel y Hezbollah (actor no estatal que actuaba en el territorio de Líbano), la jurisprudencia del Tribunal penal internacional para la ex Yugoslavia, la cuestión de Somalia, el conflicto en Libia de 2011, este último convertido después en un conflicto internacional. Para profundizar sobre los elementos que se tuvieron en cuenta para clasificar estos conflictos, Aa.Vv., Enciclopedia del diritto, op. cit., pp. 358-359. Para una amplia panorámica sobre los mayores conflictos en el mundo, P. Verri, op. cit.

⁹ La Ley establece el derecho de indemnización, a partir del 1 de enero de 1985, para las víctimas de guerrilleros y para-militares durante el conflicto armado interno, siempre que las violaciones sufridas se presentan como graves infracciones de las disposiciones internacionales en materia de garantía de los derechos humanos y en general del derecho internacional humanitario. www.senado.gov.co; C. Von de Grobben, The conflict in Colombia and the relationship between humanitarian law and human right law in practice: analysis of the new operations law of the Colombian armed forces, en *Journal of conflict and security law*, 16/2011, pp. 141 ss.

¹⁰ T. Casadei, Etica pratica e casi di guerra: «l'armamentario argomentativo» di Michael Walzer, en *Teoria Politica*, 2006, p. 100. Para profundizar sobre el tema de la guerra justa, B. Conforti, Guerra giusta e diritto internazionale contemporaneo, en *Rassegna Parlamentare*, 2003, pp. 11 ss.; A. Calore, «Guerra giusta tra presente e passato», en A. Calore (ed.), *Guerra giusta? Le metamorfosi di un concetto antico*, Giuffrè, Milano, 2003.

¹¹ L. Ferrajoli, «Guerra» «etica» e «diritto», en *Ragion pratica*, VII(13), 1999, pp. 117-128.

¹² L. Ferrajoli, op. cit., pp. 120-128.

¹³ Básicamente, en la obra de S. Agustín la justificación de la guerra es individuada en la defensa de los más débiles; en Tomas de Aquino la guerra (también de autodefensa) se sufre como estado de necesidad, porque siempre es una sanción, y se requiere que haya una significativa culpa que tiene que ser sancionada. En esta última perspectiva, por lo tanto, la pregunta no es cuando una guerra es justa, sino si siempre es un mal hacer una guerra. Además, en el ámbito del derecho natural y de las gentes, la justificación de la guerra se relaciona a la idea –muy amplia– de la necesidad de defenderse frente una agresión, y por lo tanto la legitimación se fundamenta en la autodefensa y en la presencia de un peligro cierto, rechazando así el ataque preventivo evaluado como legítimo para los fines del «interés nacional» por Hobbes. Para profundizar, F. Viola, «La teoria della guerra giusta e i diritti umani», en S. Semplici (ed.), *Pace, sicurezza, diritti umani*, Padova, Messaggero, 2005, pp. 57-61.

¹⁴ Efectivamente, y como se evaluará en el transcurso de este párrafo, la Carta de la ONU fue profundamente inspirada a los ideales grocianos y kantianos, considerando por lo tanto la guerra para extremas necesidades de autodefensa e impidiendo la intervención en los asuntos internos de los Estados, también si estos violan los derechos de su pueblo. Sin embargo, la praxis hoy en día parece impulsar hacia las mencionadas interpretaciones de Tomas de Aquino. F. Viola, op.cit., p. 60.

¹⁵ L. Ferrajoli, *op.cit.*, p. 125.

¹⁶ Según Francesco Viola, se trata de una interdependencia «en cadena», es decir cada anillo depende del otro, y los anillos más débiles transfieren su debilidad a toda la cadena. F. Viola, *op.cit.*, p. 42.

¹⁷ F. Viola, *op.cit.*, p. 45.

¹⁸ H. Kelsen, *Principles of International Law*, ed. By R. W., II ed., Holt, Rinehart and Winston, NY, 1966, p. 16.

¹⁹ N. Bobbio, *Il problema della pace e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna, 1979, pp. 166-167.

²⁰ Según Viola, en consideración de la II guerra mundial, «la paz es la terminación de esta guerra, y por lo tanto el objetivo central es preservar esta paz, eliminando todas las causas que provocaron esta guerra. En este sentido, paz y seguridad son un endiádis, es decir son conceptos indistinguibles». F. Viola, *op. cit.*, p. 49.

²¹ U. Villani, «La tutela internazionale dei diritti umani», en T. Mazzaresse (ed.), *Neocostituzionalismo e tutela (sovra)nazionale dei diritti fondamentali*, Torino, Giappichelli, 2002, pp. 209-210.

²² M. P. Aquino-D. Mieth (eds.), Ritorno alla guerra giusta?, en *Concilium*, 37, 2/2001.

²³ Todavía, las operaciones de *peacekeeping* resultan un indispensable apoyo para la reconstrucción de la paz, que a su vez tiene su prerequisite en el claro rechazo de las violaciones de los derechos humanos. De hecho, las normas de derecho humanitario amplían la tutela de los derechos fundamentales, obligando al respeto de ellos y exigiendo que los Estados introduzcan sanciones penales para la prevención y la represión de graves infracciones (tortura, masacres, homicidio internacional etc.) sobre la base del principio de la jurisdicción universal (*aut punire aut dedere*). Básicamente, la relación entre derecho internacional humanitario y derecho internacional de los derechos humano se basa sobre el principio de la especialidad. La distinción se refiere a los diversos contextos en que se pueden aplicar, pero todavía las normas se complementan mutuamente. Mientras que en referencia a los procedimientos, las herramientas de garantía de los derechos humanos contienen sofisticados mecanismos de *enforcement* cuya peculiaridad es propiamente una perspectiva *State - oriented*. Ver V. Chetail, The Contribution of the International Court of Justice to International Humanitarian Law, en *IRRC*, vol. 85, n. 850, 2003, p. 241.

²⁴ M. Walzer, *Just and Unjust Wars. A moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, Nueva York, 1977.

²⁵ Evidentemente, la noción de guerra implica la moderna concepción de poder concentrado en las manos del Estado, entendiéndola Von Clausewitz como «continuación de la política con otros medios». K. Von Clausewitz, *Della guerra*, (trad. it. A Bollati-E. Canevari), Mondadori, Milano, 1970, p. 9. Sobre las diferentes categorías de la guerra, ver L. Bonanate, *La guerra*, Laterza, Roma-Bari, 1998.

²⁶ Para profundizar, ver F. Viola, op.cit., p. 56.

²⁷ Como subraya Viola, estas operaciones tendrían que ser mandatas por una autoridad judicial internacional, pero las Cortes Internacionales siguen teniendo una autoridad muy limitada. F. Viola, op.cit., p. 64.

²⁸ Para profundizar, T. Mazzarese, op. cit.; H. Shue, *Basic Rights: subsistence, affluence, and U.S. foreign policy*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

²⁹ En este sentido, por ejemplo, se puede evaluar la lucha al terrorismo, en la cual la imposibilidad de establecer una cualquiera forma de control sobre las violentas manifestaciones que caracterizan este conflicto, es referida a su misma tipología, es decir un conflicto amplio, a-temporal, a-espacial. Indudablemente, frente la figura del terrorista, caen todas las tradicionales categorías, porque su acción se desarrolla contemporáneamente en el interior de una comunidad político-religiosa e ilimitadamente afuera de ella y esto, por lo tanto, ha resucitado la cuestión del enemigo absoluto y del estado de excepción y suspensión de las garantías para enfrentarlo. Para profundizar, ver R. J. Regan, *Just war. Principles and cases*, The Catholic University of America Press, Washington, 1996; C. Galli, *La guerra globale*, Laterza, Roma-Bari, 2002; J. B. Elshtain, *Just war against terror. The burden of American power in a violent world*, Basic Books, New York, 2003.

³⁰ En el informe, se lee que los niños son violados, crucificados, decapitados y enterrados vivos. En Onu, Rapporto choc sullo Stato Islamico: bambini crocifissi, decapitati, sepolti vivi, <http://www.ilsole24ore.com>, febbraio 2015.

³¹ En esta perspectiva, siempre según el autor, un régimen político es legítimo cuando está basado sobre el consentimiento del pueblo, consentimiento renovado periódicamente mediante las elecciones. Además, cuando el poder se ejerce en conformidad a la Constitución, cuyo Preámbulo circunscribe el poder a través del reconocimiento de valores, principios de justicias y derechos inalienables. Ver G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Torino 1992.

³² Entre otros, se señala la distinción entre soporte extendido y soporte específico y el análisis de los procesos de legitimación diferenciado a nivel de comunidad de David Easton. D. Easton, *A system analysis of political life*, New York 1967 (tr. it.: *L'analisi sistemica della politica*, Genova 1984).

³³ J. J. Linz, *The breakdown of democratic regimes: crisis, breakdown and reequilibration*, Baltimore 1978 (tr. it.: *La caduta dei regimi democratici*, Bologna 1981), p. 37.

³⁴ N. Bobbio, La teoria dello Stato e del potere, en P. Rossi (ed.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Torino 1981, pp. 215-246.

³⁵ G. Mosca, Elementi di scienza politica (1896), en G. Sola (ed.), *Scritti politici*, vol. II, Torino 1982, pp. 543-1126.

³⁶ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1922. Trad. it.: *Economia e società*, 2 vol., Milano, 1974. Sin embargo, la legitimidad de un sistema no puede apoyarse solo

sobre un eje vertical comando-obediencia, sino también sobre un eje horizontal de relación entre portadores de demandas iguales (o similares) y usuarios de privilegios idénticos (o similares), y esta convergencia de intereses recíprocos fortalece y estabiliza el sistema, transformando el poder de los actores –que así se ponen en el ámbito de la justicia y de la ley– en autoridad. Ver también P. P. Portinaro, Legittimità, en *Enciclopedia delle Scienze Sociali*, 1996.

³⁷ Es oportuno evidenciar que la tipología se basa sobre la observación de las experiencias jurídicas conocidas, a saber derecho consuetudinario, carismático, derecho natural-racional y positivo. Muy sencillamente, en consideración de la cuestión de la legitimidad del poder con respecto a las configuraciones del dominio, la legitimidad al poder tradicional se detecta en la obediencia y reverencia al señor, ambas establecidas por la tradición. La diferencia con el poder carismático, se evidencia en el asunto de que si por un lado también en este caso la legitimidad es conferida por la obediencia a una persona, pero por el otro la misma se fundamenta en las virtudes reconocidas al leader y en el valor de su misión (ej. Profetas/religión; fuerte liderazgo/política). Finalmente, en el poder legal, la legitimidad se reconoce sobre la base de normas racionalmente establecidas, y por lo tanto en la realización de deberes prescritos por estas normas.

³⁸ P.P. Portinaro, op.cit.

³⁹ C. Schmitt, *Legalidad y legitimidad*, Comares, 2014, pp. 218; 228-229.

⁴⁰ «La congruencia y armonía pre-establecida y presumida de derecho y ley, justicia y legalidad, contenido y procedimiento domina el pensamiento jurídico del Estado legislativo (...) Solo así fue posible someterse a la soberanía de la ley propio en nombre de la libertad, eliminar el derecho de resistencia, atribuir a la ley la supremacía incondicional». C. Schmitt, *Legalidad y legitimidad*, op. cit., pp. 225-226.

⁴¹ C. Schmitt, *Teología política*, Madrid, Editorial Trotta, 2009, p. 37.

⁴² C. Schmitt, *Legalidad y legitimidad*, op. cit., pp. 214-215.

⁴³ P.P. Portinaro, op.cit.

⁴⁴ Entre otros, la atribución de poderes totales a Hitler después del incendio del Reichstag de Berlín, o en tiempos más recientes la suspensión de las garantías constitucionales requerida por George Bush junior y aceptada por el Congreso estadounidense después del ataque a las Twin Towers, una decisión que alteró el equilibrio garantizado por la teoría de la separación de poderes, principio al cual estas garantías son relacionadas. Además, según la Constitución de los Estados Unidos, estas garantías solo se pueden suspender en los casos establecidos por la Cláusula de suspensión, es decir en presencia de rebelión interna o de una invasión. Sin embargo, en referencia al ataque a las Torres Gemelas, no hay un Estado en guerra en contra de EE.UU., y por lo tanto esto renvía nuevamente a la fluidez de los conflictos actuales.

⁴⁵ C. Schmitt, Il concetto di politico, en G. Preterossi, L'ovvia verità del politico. Diritto e ostilità in Carl Schmitt, en *Quaderni Fiorentini*, tomo I, 38/2009, Giuffrè Editore, Milano, p. 43.

⁴⁶ *Le categorie del politico*, trad. de P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 108 sgg.

⁴⁷ G. Preterossi, op.cit., pp. 44-46.

⁴⁸ G. Preterossi, op.cit., p. 46.

⁴⁹ G. Preterossi, op.cit., p. 46-61.

⁵⁰ Habermas ha tratado de garantizar la legitimidad del sistema de legalidad de sociedades complejas ligando la validez de las normas jurídicas con una racionalidad procesal de tipo práctico-moral. Ver J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M. 1992 (tr. it. *Morale, diritto, politica*, Torino 1992).

⁵¹ Claramente, por comprensión entendemos la posibilidad que en cualquier lado puede esconderse un fundamentalista capaz de masacrar en nombre de una ideología. Para profundizar, T. E. Frosini, Sull'attualità del pensiero di Carl Schmitt, en *Confronti costituzionali*, 2013, www.confronticostituzionali.eu; S. Prisco, Come intendere l'attualità di Carl Schmitt, en *Confronti costituzionali*, 2013, www.confronticostituzionali.eu

⁵² Muchos los debates que se desarrollaron sobre este tema, con particular referencia a las cuestiones del derecho de resistencia en el estado constitucional. Retomando rápidamente las palabras del jurista italiano Costantino Mortati, no es posible entender el silencio de las constituciones sobre este tema como antijuridicidad implícita de la resistencia, ya que según el teórico italiano hay formas de ejercicio de la soberanía popular que él llama de «germinación espontánea», y en estas formas se coloca claramente la resistencia. En esta perspectiva, por lo tanto, la resistencia es entendida como acto para la tutela de la soberanía popular en su dimensión dinámica, es decir praxis de deliberación que reconoce el disenso como factor de integración, y por lo tanto basa su legitimación en el mismo principio de soberanía popular, porque está «fundada sobre la activa participación de los ciudadanos a los valores consagrados en la Constitución, tiene que permitir a los que son más sensibles para asumir la función de una su propia defensa cuando esta es necesaria debido a la insuficiencia o deficiencia de los órganos». C. Mortati, Art. 1, en Commentario della Costituzione, en G. Branca (ed.), *Principi fondamentali*, Zanichelli, Bologna-Roma, 1975, 32, nt. 1., p. 32; E. Tosato, Sovranità del popolo e sovranità dello stato, en *Studi in onore di De Francesco*, II, Milano, 1957, p. 5.

⁵³ C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del Politico*, Adelphi, trad. de A. De Martinis, 2005, p. 32.

⁵⁴ C. Schmitt, *Teoria del partigiano*, op. cit., p. 132.

⁵⁵ En realidad, después de la II Guerra Mundial, la voluntad de salvaguardar el mundo del flagelo de la guerra empujó hacia una ampliación del significado del concepto de paz, cada vez más ligado a las nociones de libertad, derechos, ética y equidad socio-económica. El logro en el escenario mundial de la anhelada paz positiva, asistido por la creación de las instituciones de la ONU y de los otros organismos internacionales, reflejaba sobre las generaciones futuras la esperanza de haber llegado a la conquista del sueño que, a partir de Kant, había ocupado la especulación de enteras y diferentes escuelas de pensamiento, influenciando relevantemente los debates sobre el globalismo jurídico y político. Sin embargo,

si en la praxis aparecen a menudo muchas desviaciones, es el camino en el que hay que insistir, porque el mínimo común denominador para la edificación de una sociedad pacífica y de la normalización pacífica de las relaciones internacionales cuenta con el apoyo de todos. Para profundizar, ver L. Picarella, La paz perpetua, el globalismo jurídico y el globalismo político: algunas consideraciones, en *Frónesis*, Vol. 21, No. 2, 2014.

⁵⁶ G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano 1993.

⁵⁷ V. Belohradsky, «Burocrazia carismatica. Ratio e carisma nella società di massa», en L. Pellicani (ed.), *Sociologia delle rivoluzioni*, Napoli 1976.

⁵⁸ G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer. II*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 9. Para profundizar sobre el ligamen entre las categorías mencionadas, ver también C. Galli, «Delitto e politica: profili teorici e politici del loro rapporto», en A. Gamberini-R. Orlandi (eds.), *Delitto politico e delitto penale del nemico*, Monduzzi, Bologna, 2007, pp. 45-60.

⁵⁹ P. Costa, Pagina introduttiva. I diritti dei nemici: un ossimoro?, en *Quaderni Fiorentini*, tomo I, 38/2009, Giuffrè Editore, Milano, p. 1.

⁶⁰ Para profundizar, ver R. Toscano, *Il volto del nemico: la sfida dell'etica nelle relazioni internazionali*, Guerini e associati, Milano, 2000.

⁶¹ P. P. Portinaro, La spada sulla bilancia. Funzioni e paradossi della giustizia politica, en *Quaderni Fiorentini*, tomo I, 38/2009, Giuffrè Editore, Milano, pp. 75-106.

⁶² Emigrantes, nomadas, irregulares, extranjeros. Ver P. Costa, op.cit., p. 40.

⁶³ G. Preterossi, op.cit., p. 53.

⁶⁴ H. Arendt, *What is authority?*, en *Between past and future: eight exercises in political thought*, The Wikin press, NY, 1968.

**EL GIRO EPISTÉMICO DECOLONIAL:
CRÍTICA DE LA COLONIALIDAD-
MODERNIDAD HACIA UN PROYECTO
TRANSMODERNO**

ROSA M. O'CONNOR ACEVEDO

Resumen

En esta investigación resumo alguno de los planteamientos principales del giro decolonial, reconociendo las aportaciones de Nelson Maldonado y Ramón Grosfoguel. El proyecto del giro decolonial se apoya en la crítica de lo que Aníbal Quijano llama como colonialidad-modernidad, las relaciones de poder y dominación impuestas desde el proceso de colonización en América y que aún permanecen tras los procesos de independencia y emancipación política. Este proceso de dominación colonial es indesligable de la producción intelectual de la modernidad. Se asume una relación de complicidad entre la modernidad y la colonialidad. Sin embargo, estas jerarquías de poder colonial no se combaten descartando la Modernidad, sino que requiere repensar los supuestos ontológicos, que definieron el ser de los colonizados; epistémicos, que establecieron la legitimidad de unos conocimientos sobre otros; y éticos que fundamentaron el colonialismo y la colonialidad. Con Enrique Dussel vemos la necesidad de un posicionamiento transmoderno que atraviese la modernidad misma sin descartarla para abrir el espacio a múltiples voces y experiencias fronterizas críticas de la violencia de la colonialidad-modernidad. Es en el interior mismo de la red de poder colonial que los sujetos fronterizos resisten y articulan proyectos políticos no reconocidos por el discurso moderno.



Abstract

This article summarizes some of the main points of the decolonial turn, recognizing the work of Nelson Maldonado and Ramón Grosfoguel. The decolonial turn project works on what Aníbal Quijano named the modernity-coloniality: the power relations built in America's colonization, that persist even after the independence processes. The colonial domination is inseparable of the Modernity intellectual production, there is a complicity relation between the modernity and the coloniality. Nevertheless, the colonial power hierarchy is not fought by rejecting modernity. It requires a reevaluation of the ontological, epistemological and ethical assumptions: of what defines the colonized beings and what legitimated knowledge. Enrique Dussel help us to see that we need a transmodern perspective. The transmodernity goes beyond the modernity without dismissing it, but by including the voices and experiences of the «border» subjects. It is inside the coloniality-modernity power that border subjects resists and articulate others cosmviews and political projects that are excluded from the modern discourse.

* * *

¿Cómo desde el sistema de poder de la colonialidad-modernidad es posible que el sujeto colonial hable? ¿Cómo se articula un discurso decolonial dentro de un orden global capitalista, patriarcal, moderno y colonial? ¿Hacia dónde se dirige la crítica del proyecto moderno-colonial? Con la colonización de América en 1492 no tan sólo llega un sistema de explotación, exterminio y dominio económico-político, sino que también se implementa unas nuevas coordenadas de sentido de mundo. El desafío más grande con la colonización no es alcanzar la emancipación política, es más bien combatir la encubierta y persistente colonización mental y de ser. Con el concepto de colonialidad-modernidad Aníbal Quijano expande el entendimiento que teníamos del poder colonial europeo. Esta noción es central para la respuesta crítica que va distinguir un modo de pensar decolonial. El giro decolonial no tan sólo es una alternativa crítica al orden global neoliberal, patriarcal y colonial, este abre las posibilidades de trazar un proyecto transmoderno a través del desprendimiento epistémico y el pensamiento fronterizo de los sujetos coloniales.

Lo primero que hay que desmitificar es la llamada superioridad europea en la historia de la humanidad. Como narra Dussel (2007) anterior al proceso del descubrimiento Europa no tenía la proyección de ser el centro hegemónico del mundo. Al contrario, se considera que previo al siglo XV, del siglo IV al XV fueron otras las localidades, como China, Indostán y el Imperio Otomano, los centros hegemónicos del mundo, demostrado por su superioridad en áreas tales como la extensión de territorio, el nivel poblacional, las conquistas militares, el intercambio comercial y la producción cultural. Fue a costa del oro y plata extraído de América por manos indígenas y africanas, en especial por las minas de México y Perú, que Europa adquirió nuevo capital para comprar mercancías a los mercados orientales. Según Dussel la centralidad de Europa se reduce a los últimos dos siglos y medio; la visión eurocéntrica que propone ver a Europa como la culminación o cúspide del desarrollo griego no fue planteada hasta finales del XVIII por la Ilustración francesa e inglesa, y los románticos alemanes.¹

El proyecto decolonial no tan solo reconoce la hegemonía europea durante los procesos de colonialismo, sino que señala los legados de ese proceso violento en las estructuras políticas, ordenes epistémicos y de ser en los pueblos que estuvieron bajo el orden colonial. La violencia colonial no culminó con los procesos de independencia y emancipación de los países latinoamericanos y caribeños. Gracias al «descubrimiento» de América, Europa pudo establecer, utilizando el término propuesto por Wallerstein, un sistema-mundo de dominio que va más allá de su estatuto jurídico-político en las colonias. El problema al cuál se apunta queda clarificado con el concepto de colonialidad desarrollado por el teórico peruano Aníbal Quijano. La colonialidad tiene como premisa el

¹ Dussel (2007) evidencia el dominio militar, comercial y cultural de China y el Imperio Otomano durante lo que él denomina como el Antiguo Mundo, refiriéndose al "sistema de estadio III asiático-afro-mediterráneo" entre los siglos IV al XV d. C. Esto incluye por ejemplo las rutas comerciales de la región asiática entre los años 1400 a 1800 las cuales generan el intercambio de especias, pimientos, azúcar, medicinas, textiles, manufacturas. Otro ejemplo es el florecimiento de la filosofía china y árabe, que en el caso del Imperio Chino durante los siglos XV y XVI logran cuestionar las instituciones políticas su Imperio.

reconocimiento de un orden colonial aun después de la erradicación de las administraciones coloniales.

Quijano (1992) distingue la colonización como una relación de dominación impuesta por los europeos sobre los pueblos conquistados, y la colonialidad como un modo de dominación y explotación que sigue siendo impuesta, no tan sólo desde Occidente, sino también desde una racionalidad-modernidad. La colonialidad está intrínsecamente relacionada al orden de conocimiento impuesto por la modernidad. Este modo de pensar implica un privilegio de los modos de conocer europeos, prevaleciendo un marco epistémico que valida y excluye otros conocimientos. Una de las características de la racionalidad-modernidad es la creación de dualidades epistémicas y ontológicas, como la de sujeto-objeto.² Europa se plantea a sí misma como el sujeto de conocimiento, mientras que todo lo no europeo, los indígenas, esclavos, y «pueblos sin historia»³ son planteados como nuevos objetos del conocimiento.

El dominio de la modernidad-colonialidad se extiende a las esferas de la sexualidad, la autoridad, la subjetividad y la labor. Quijano presenta el concepto de la colonialidad como el patrón colonial del poder: una red de dominio con niveles de intersecciones entre sí. Como nos explica Mignolo (2010), esta red controla diferentes esferas de la vida como la sexualidad, la economía, el género, la naturaleza y la subjetividad. Para el autor la noción de colonialidad del poder tiene dos orientaciones principales: una analítica, y otra programática. La analítica es la que surge de la crítica hacia la totalidad de la modernidad, un absoluto que ha invisibilizado y silenciado otras voces en la historia, lo que la lleva a un planteamiento decolonial. La parte programática forma parte del proyecto

² La modernidad no se limita al momento de creación de nuevas coordenadas epistemológicas, sino que con el evento de la conquista de América se crean un nuevo sentido de mundo en sus aspectos políticos, como la creación del Estado-Nación, a nivel económico con la globalización y el capitalismo, y a nivel ontológico con la inhumanidad asignada a ciertos individuos y pueblos no europeos. Es el peso de 500 años que han «solidificado» unos modos de ser, conocer y hacer en el mundo.

³ Expresión utilizada por el filósofo Hegel en su *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

decolonial como uno de desprendimiento de la matriz de la colonialidad. Similar a esta explicación Grosfoguel (2006) entiende la colonialidad del poder como un entramado de jerarquías heterogéneas impuesta por el sistema mundo patriarcal-capitalista-moderno-colonial.⁴ Según esta perspectiva un sistema de colonialidad produce unas jerarquías en las esferas de la sexualidad, el género, la clase, la espiritualidad y la diferencia lingüística. Para Grosfoguel lo que llegó a América fue una serie de jerarquías y valorizaciones hechas desde el hombre blanco, europeo, cristiano, heterosexual, capitalista, patriarcal y militar (p.170). Ejemplos de estas jerarquías es que se validó conocimientos y visiones del mundo provenientes de Europa, se benefició al cristianismo sobre otras creencias espirituales, se privilegió al hombre heterosexual por encima de otras preferencias y género, etc. Estas jerarquías nos permiten ver que la colonialidad-modernidad aún persiste como sistema de dominio en las diferentes esferas de la vida humana.⁵

Es luchar contra estas múltiples jerarquías de poder una de los rasgos definitorios que la decolonialidad le añade a la lucha por la descolonización. «La descolonización, entendida como descolonialidad, hace referencia a un proceso de deshacer la realidad colonial y sus múltiples jerarquías de poder en su conjunto, lo que plantea la necesidad inmediata de trabajo al nivel subjetivo como al nivel estructural.» (Maldonado, 2008, p.4). Maldonado traza el desarrollo del proyecto decolonial a una serie de eventos políticos y transformaciones en los últimos 200 años, comenzando con la revolución francesa en el siglo XIX y terminando con el feminismo chicano de finales del siglo XX. Este proyecto ha sido llevado por pieles de distintos sujetos de distintas regiones víctimas de la colonialidad como el Caribe negro y francés, América Latina, comunidades afroamericanas, latinos residentes en Estados Unidos y académicos de la India. Cuerpos distintos que llevan la consciencia de un sujeto violentado por las relaciones

⁴ Dussel (2012) considera que el capitalismo, el sistema mundo, el colonialismo y la modernidad son cuatro fenómenos contemporáneos entre sí.

⁵ Grosfoguel identifica al Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, el Pentágono y la OTAN como mecanismos de la colonialidad del poder.

establecidas por la colonialidad. El producto de sobre 500 años de colonialidad han sido poblaciones indígenas exterminadas, cuerpos negros esclavizados; sujetos coloniales cuyos cuerpos e identidad han quedado desfragmentadas. La violencia hacia estos cuerpos coloniales no fue tan sólo física, sino que también ontológicas al degradarse su estatus de humanidad, al reducir estos cuerpos al no ser.⁶ Es imperativo, entonces, que se trace como horizonte otra concepción del sujeto.

El giro decolonial es uno inicialmente epistémico: pone en cuestión el orden de conocimiento prevalente, sus modos de validación y sus localidades. Para establecer un proyecto decolonial, es necesario primero una crítica epistémico-ética. Es la recuperación de otras voces provenientes de localidades geográficas no europeas: el pensamiento del Sur, de América Latina e India; es un modo de expandir la geografía del conocimiento. El giro epistémico decolonial comienza por reconocer que existe una geopolítica y una corpo-política del conocimiento. Los sujetos hablamos y pensamos desde una localización geográfica y dentro de una estructura de relaciones de poder. Grosfoguel distingue entre una localización epistémica y una localización social. A nivel social es posible que un individuo este en el lado opresivo de las relaciones de poder, mientras que su posición epistémica pudiera estar o no en la parte opresiva. Un problema de los sujetos coloniales es que muchas veces piensan y hablan desde una localidad del poder opresor, mientras que su propia ubicación social es en el lado contrario, el de la subordinación.

El pensamiento decolonial reclama a la epistemología europea el que se proyecte a sí misma desde un espacio universal, sin identificación a una localidad social y/o geográfica. La epistemología occidental pretende hablar desde ningún punto de vista particular, como nos explica Grosfoguel utilizando el concepto de Santiago Castro Gómez, desde un punto epistémico cero. Este punto de partida nulo es lo que le permite plantearse a sí misma como una epistemología de alcance universal (p.168). El crítico

⁶ Para más sobre las repercusiones ontológicas puede consultar el texto de Maldonado (2008).

decolonial reivindica la voz de aquellos que están posicionados en espacios que en algún momento fueron o son marginados y negados como los indígenas, las feministas, los grupos de resistencia afroamericana y latina. La incorporación de estas otras voces va acompañada de sus propias ontologías: nuevos modos de vivir, de ser en el mundo basados en categorías y principios no occidentales. Asher (2013) menciona como ejemplo el principio del buen vivir de las comunidades indígenas de Ecuador y Bolivia (p.838). Otras epistemologías son posibles, Mignolo expone que gracias a la globalización y otros fenómenos sociales es posible la irrupción de epistemologías «desde abajo». Precisamente con el intento de romper con la onto-epistemología cartesiana «pienso, luego existo» Mignolo propone «Se es y se siente-soy donde pienso-donde se piensa» (p.47). Esto significa que antes de una identificación con un sujeto esencialista, cuyo rasgo principal es la racionalidad, Mignolo propone otro tipo de sujeto, más abierto, diverso e incluso fragmentado: un sujeto que reconoce primero desde donde piensa.

Este vuelco epistémico implica en su propio proceso lo que Mignolo nombra como un desprendimiento epistémico. Es el desprendimiento epistémico una de las propuestas del giro decolonial que va más allá de la mera crítica a la modernidad. El desprendimiento no es posible sin un giro epistémico anterior. Es un desplazamiento en las coordenadas epistémicas y ontológicas de la modernidad-colonialidad. Esto conlleva moverse entre los niveles de la matriz de la colonialidad del poder, el buscar otros modos de producir conocimientos desde otras lógicas como la geopolítica y corpo-política del conocimiento. Mignolo nos explica que no se trata de cambiar de contenido, de sustituir el contenido moderno por uno posmoderno. Es más bien un cambio de términos, de conceptos éticos, políticos, económicos, que funcionan como vectores de diálogo. Estos términos provienen precisamente de los conocimientos de quienes que quedaron fuera de la modernidad, de la exterioridad misma. La modernidad-colonialidad pudiera ser vista bajo esta perspectiva como la creación de fronteras de aquellas culturas que sí participaron de la modernidad, y otras que quedaron fuera de las fronteras: un exterior no asimilable que fue negado, rechazado e invisibilizado. El exterior conceptualizado como no-moderno constituye el potencial político latente

para un desplazamiento de fronteras. Este exterior, que no es un exterior absoluto ni negativo, es parte de la permeabilidad misma del sistema.

El desprendimiento epistémico requiere como espacio de enunciación una epistemología fronteriza. Mignolo introduce este concepto para dar cuenta de la complejidad de aquellos que se encuentran situados en las fronteras del Otro (europeo, moderno, colonial) y su propio lugar de enunciación como sujeto colonial. Para desprenderse de la matriz colonial es necesario un pensamiento fronterizo: un pensamiento en los límites del encuentro de la colonialidad con el sujeto colonial. Es un modo de pensar que contribuye a entender de manera compleja el sujeto colonial, como uno híbrido, precario y no cartesiano; como diría Hommi Bhaba un sujeto que se encuentra en los intersticios. Una epistemología fronteriza abre las posibilidades para la interlocución entre personas de diferentes localidades y culturas. Sherbosky (2013) explica que son precisamente estas epistemologías las que permiten dar cuenta de una historia mundial, no en el sentido de una universalidad abstracta, sino en el sentido de la conjunción de diversas historias locales, cada una desde su propia producción epistémica.

El desprendimiento epistémico y el pensamiento fronterizo abren el camino para el proyecto que Dussel nombra como «transmoderno». La transmodernidad se pudiera plantear desde distintos marcos teóricos, una posibilidad es entenderlo como el potencial latente de la exterioridad misma de la modernidad.

Thus the strict concept of the «trans-modern» attempts to indicate the radical novelty of the irruption-as if from nothing-from the transformative exteriority of that which is always Distinct, those universal cultures in the process of development which assume the challenge of Modernity (...) but which respond from another place, another location. (Dussel, 2012, p.18)

A diferencia de vertientes de la posmodernidad que se planteaba como fase última de la modernidad, con la transmodernidad se busca plantear otro modo de entender la modernidad misma. Dussel (2002) nos explica que la transmodernidad afirma y recoge los elementos, las

culturas y el mundo que quedó fuera de la modernidad. Es esta exterioridad la que abre la posibilidad para un mundo transmoderno, un mundo que, en lugar de rechazar la modernidad misma, toma parte de ella. Para Dussel se pueden asumir el reto de la modernidad, pero desde las epistemes de las experiencias locales. Un crítico transmoderno puede utilizar como herramientas conceptos modernos, pero siendo entendidos desde la geopolítica propia.

La transmodernidad no tan sólo tiene la exterioridad como punto de partida, sino que también es en sí misma un pensamiento fronterizo. Ella no es el afuera total de la modernidad, ni posmodernidad, es un transversal que cruza la modernidad y lo que está más allá de ella. En este sentido podemos concebir la transmodernidad como el límite que esta y no está en la modernidad, una línea transversal que entra y sale de las fronteras de la misma.

El giro epistémico decolonial pudiera tener como proyecto, sea o no utópico, una propuesta transmoderna. Uno de los potenciales de la transmodernidad es, siguiendo a Dussel (2012), la posibilidad de un diálogo intercultural entre periferias, entre Sur y Sur.⁷ Un diálogo intercultural transmoderno permite una diversidad de perspectivas y abre el paso hacia un horizonte pluriversal. El concepto de transmodernidad le otorga un potencial de agenciamiento al giro epistémico decolonial. La decolonialidad pasa de ser una actitud crítica y contestataria de la modernidad-colonialidad, a ser un proyecto horizontal que habilita el espacio para ese exterior que emerge cada vez más. Entre diversos elementos para trabajar hacia un proyecto transmoderno considero necesarios: (1) el reconocimiento de la exterioridad no moderna, (2) el desprendimiento epistémico de la colonialidad-modernidad y (3) un pensamiento entre fronteras. Aún queda espacio por cuestionar y criticar si es utópico o no dicho proyecto, y cuál sería su valor académico y político. Por el momento se extienden las posibilidades de diálogos⁸

⁷ Por ejemplo, entre los teóricos, filósofos y voces de India y Brasil.

⁸ Haciendo énfasis en su sentido antiguo como dialéctica: el encuentro de dos discursos racionales. Véase <http://etimologias.dechile.net/?dia.logo>

dentro y fuera de la modernidad, y con el recuerdo latente de la reserva cultural heterogénea que aún queda por pensar.

El sujeto de la transmodernidad es uno que puede hablar, y actuar aun si está dentro de la estructura de la colonialidad-modernidad. La academia occidental y no occidental debe reconocer cada vez más estas voces en ascenso. El estar permeados por una matriz de poder que incide en aspectos de la subjetividad y modos de pensar, no imposibilita la acción transformadora dentro de esta red. Es dentro de las mismas estructuras del poder,⁹ con la apropiación misma de herramientas modernas y otras que no se remiten a la modernidad, pero con la conciencia desde dónde se habla, que el sujeto colonial puede hablar y actuar. El desprendimiento epistémico con la geopolítica y corpo-política de conocimiento, invita a pensar constantemente el lugar desde donde hablamos. La transmodernidad reconoce la irrupción inevitable del exterior desechado por la modernidad. Reconoce aquellas voces fronterizas que habitan en Estados donde niegan su existencia, como el caso de las comunidades indígenas y su historia de lucha ambiental. La transmodernidad es una herramienta que permite utilizar el legado conceptual filosófico al servicio de los sujetos marginales, silenciados, pero con un potencial de acción política latente. La transmodernidad reconoce que no existe una forma exclusiva de articular el discurso decolonial, al contrario, es su pluridiversidad la que la enriquece continuamente. Un discurso desde la transmodernidad es sensible a la complejidad de identidades y modos de pensar fronterizos del sujeto colonial, sin olvidar la violencia que aún se ejerce desde los centros de poderes enraizados en la colonialidad-modernidad.

⁹ Nos dice Foucault que es en el interior mismo de las relaciones de poder en donde se produce los múltiples puntos de resistencias, la resistencia es interior a las fuerzas de poder. De lo que se deriva que no hay sistemas cerrados en su ejercicio del poder. Todo sistema de poder tiene múltiples fallas, espacios, puntos de fracturas desde donde se resiste y se ejerce presión contraria. Para más sobre la resistencia ante las relaciones de poder véase: *Historia de la sexualidad I, La voluntad del saber* (1976 en su versión francesa); *El sujeto y el poder* (en *Dits et écrits tome IV*) y la entrevista *De la arqueología a la dinástica* (trad. cast. en 1999).

BIBLIOGRAFÍA

Asher, K. (2013). Latin American Decolonial Thought, or Making the Subaltern Speak. *Geography Compass*, 7(12), 832-842. doi:10.1111/gec3.12102

Dussel, Enrique D. (2012). Transmodernity and Interculturality: An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3). ssha_transmodernity_12881. Retrieved from: <https://escholarship.org/uc/item/6591j76r>

Dussel, Enrique. (2007). Capítulo 2: Localización del lugar crítico-político en la "Modernidad Temprana" (Desde 1492). En *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Editorial Trotta: Madrid, pp. 141- pp. 268.

Dussel, Enrique and Alessandro Fornazzari. (2002). World-System and «Trans»-Modernity. *Neplanta: Views from the South*, 3(2), 221-244.

Grosfoguel, R. (2006). World-Systems Analysis in the Context of Transmodernity. Border Thinking, and Global Coloniality. *Review: A Journal Of The Fernand Braudel Center*, 29(2), 167-87.

Maldonado-Torres, Nelson. (2008). El pensamiento filosófico del giro decolonizador. En *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y latino (1300-2000)*. Ed. Enrique Dussel, Eduatdo Mendieta y Carmen Bohorquez.

Mignolo, W. (2010). Desprendimiento epistemológico, emancipación, liberación, descolonización. En *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y Gramática de la Descolonialidad* (pp. 9-65). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Quijano, Anibal. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29), 11-20.

Scherbosky, F. (2013). Lo subalterno: cierre y posibilidad. Entre el grito y la teoría. (Spanish). *Revista De Filosofía*, 73(1), 33-50.

DECOLONIALIDAD Y LA FILOSOFÍA EN LA ERA MUNDIAL

CARLOS ROJAS OSORIO

*Debiera cesar esta alusión continua
al color de los hombres.*

*Dígase hombre y se dicen todos
los derechos.*

José Martí

En el artículo se considera el pensamiento de Franz Fanon retomado por los estudios decoloniales y se lo inscribe en la idea de una filosofía mundial no eurocéntrica.

Las reflexiones que me propongo desarrollar en el presente artículo tienen como objetivo plantear no solo la posibilidad sino más bien la realidad de la filosofía en nuestra era mundial. En lugar de hablar de posmodernidad o tardomodernidad me parece que se puede y se debe hablar de una «era mundial». No identifico mundialización con globalización. La globalización es un fenómeno principalmente económico con un claro perfil neoliberal. Desde luego hay elementos culturales y tecnológicos asociados a la globalización como el nuevo mundo comunicacional o ciberespacio. La «era mundial» designa la cultura y la civilización en un mundo que por primera vez se ha hecho planetario. Vivimos en el planeta tierra. Pero la conciencia de que la tierra es un planeta, el único en el que hasta el día de hoy podemos vivir, que en ella compartimos culturas y civilizaciones diferentes y que interaccionan de

múltiples maneras es una realidad y una conciencia nueva. Como todo el mundo sabe, la idea a tenor con la cual la tierra es redonda no logró imponerse hasta los descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI. Las culturas antiguas y el Medioevo europeo consideraban que la tierra era plana. Karl Marx está consciente del hecho de que esos descubrimientos geográficos de los siglos XV y XVI constituyen el inicio de un proceso de mundialización. Pero esos descubrimientos geográficos condujeron a un proceso de conquista y colonización mediante el cual Europa se apodera de América y de África. La colonización no solo implicó el dominio político, la explotación económica, sino también la imposición de la cultura europea y la destrucción de las culturas nativas de esos dos continentes. En el siglo XIX la mayoría de las naciones de América Latina y el Caribe lograron su independencia política de sus antiguas metrópolis. El África debe esperar hasta el siglo XX para que la descolonización continúe su marcha y se imponga la autodeterminación de los pueblos. Porque como bien dice Eugenio María de Hostos «las colonias no se preparan para la servidumbre, porque es una fatalidad histórica la emancipación de toda colonia; se preparan para la libertad, que es su objetivo».¹ Y reafirma Franz Fanon : «Las colonias están llamadas a desaparecer».

La independencia política requería también una emancipación mental; y de ello tuvieron conciencia nuestros pensadores. Andrés Bello invita a los poetas a cantar nuestra naturaleza y a pensar de modo independiente. «Completar la independencia política alcanzada con las armas, con la independencia mental».² La misma idea se repite en Martí. Los fundadores de la filosofía latinoamericana y caribeña tuvieron plena conciencia de esta necesidad de pensar desde nuestra realidad. Es el reclamo de Leopoldo Zea, Horacio Cerutti Gulberg. En la actualidad la teoría poscolonial y decolonial invita e incita a una ruptura con estructuras de

¹ Hostos, *Obras*, San Juan, Ed. Coquí, 1969, XXI, p. 157.

² Andrés Bello, citado en Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1987, p. 204.

pensamiento que aun después de la independencia política se mantienen. De ellos han sido conscientes los teóricos poscoloniales de la India (Homi Bhabha) y la teoría decolonial en Latinoamérica y el Caribe: Enrique Dussel, Walter Dignolo, Nelson Maldonado, Santiago Castro-Gómez, etcétera.

La filosofía Occidental ha sido eurocéntrica. El colonialismo impuso la cultura del colonizador. Como reconoce F. Châtelet: «El concepto de Ser aparece en una civilización en la que domina la lengua griega y que va a convertirse en un aspecto central del pensamiento europeo, pensamiento que, debido en particular al juego del colonialismo, va a extenderse por todo el mundo». ³ De hecho, Châtelet solo reconoce como *filosofía estricta* la que nace en Grecia, aunque, como acabamos de ver, se difunde como efecto cultural del colonialismo. A los demás pueblos les reconoce sabiduría. «Hay que evitar un excesivo occidentalismo. Yo hablo aquí de la filosofía, *en sentido estricto*, en una acepción que concierne a Europa, con la idea de que esta figura de la filosofía se extenderá ulteriormente al mundo. Dicho esto, sería un grave error creer que Occidente, Europa, tiene el único privilegio de la reflexión y de la Sabiduría. En efecto, los egipcios elaboraron una profunda concepción del mundo, un cierto tipo de sabiduría tan significativa como la filosofía tal como aparece a partir de Platón». (1998: 39) La etimología del término «filosofía» alude al «amor a la sabiduría». ¿Qué diferencia hay con ‘la sabiduría’? Platón nos dice que sabio solo es Dios. Aristóteles llama a la filosofía «sabiduría» (*sophia*) y la distingue de la ciencia (*episteme*). La sabiduría es el nivel más elevado del saber humano, continúa el Estagirita, porque allí reside el saber de los primeros principios. Châtelet identifica la filosofía griega con el *Logos* (razón, palabra, discurso) y con el Ser. Ahora bien, la razón no es propiedad exclusiva de ninguna cultura, raza o nación. La potencia de la racionalidad y la razonabilidad está en todos los seres humanos, aunque se concrete de formas distintas según el espacio y el tiempo (cronotopos).

³ François Châtelet, *Una historia de la razón. Conversaciones con Noel*, Valencia, Pretextos, 1998, p. 41

De hecho, la filosofía no nació solo en Grecia, sino al mismo tiempo en la India y en la China, en lo que Karl Jaspers denomina apropiadamente «el tiempo eje». «Si hubiera un eje de la historia universal habría que encontrarlo empíricamente como un hecho que, como tal valiera para todos los hombres, incluso los cristianos. Este eje estaría allí donde ha surgido la fuerza fecunda más potente de transformación y configuración del ser humano de tal manera que pudiera ser convincente, el apoyo de una determinada fe, para el Occidente y Asia y en general para todos los hombres». ⁴ Y continúa: «Este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 al 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el tiempo eje». (1968: 20) Una diferencia radical con Martin Heidegger para «quien la filosofía es griega en su esencia». Jaspers enumera los pensadores que dieron nacimiento a la filosofía en este ‘tiempo-eje». Laotse y Confucio en la China; Buda en la India, Heráclito, Parménides, Platón en Grecia. También incluye la sabiduría de los profetas hebreos.

Ahora bien, estas filosofías se difundieron por espacios geohistóricos diferentes y con poca interacción entre ellos, por lo cual no se llegó a una «era mundial» de la filosofía. El budismo se difundió por el Asia llegando incluso hasta el Japón. El taoísmo se difundió menos pero también ocurre en el mundo asiático. La filosofía griega pasa a Roma, a Bizancio y al mundo árabe (Avicena, Abentofail, Averroes). De hecho, en alguna medida importante estos filósofos árabes (*falasifa*) transmitieron la filosofía griega al mundo medieval europeo. También en el Norte de África, hubo escuelas filosóficas de inspiración griega. Y con la conquista y la colonización de América, con la espada y la cruz, nos llega la filosofía europea, primero las tres variantes de la Escolástica (tomistas, escotistas, suarecianos) y luego las filosofías renacentistas y modernas. Como vimos

⁴ Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 19-20.

con Châtelet, se trata de la difusión de la filosofía como un efecto del colonialismo europeo.

Diferentes esfuerzos intelectuales han conducido al hecho de que hoy podamos hablar de una «era mundial» de la que participa la filosofía. La filosofía latinoamericana insistió en un esfuerzo de pensar por cuenta propia. José Martí escribe: «El pensamiento empieza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación».⁵ Pablo Guadarrama nos recuerda un importante pensamiento de Martí: «La fuente más creíble de la verdad es nuestro propio examen».⁶ Y Eugenio María de Hostos no es menos explícito: «Estamos para ser hombres propios, dueños de nosotros mismos, y no hombres prestados, hombres útiles en todas las actividades de nuestro ser, y no hombres pendientes siempre de la forma que en la literatura y en las ciencias grecorromanas tomaron las necesidades, los afectos, las pasiones, los deseos, los juicios y la concepción de la naturaleza».⁷ Como comenta Julio César López: «Es muy significativa la coincidencia del pensamiento de Martí con el de Hostos, por ejemplo, en cuanto al proceso educativo en Nuestra América».⁸ Se refiere el ilustre hostosiano a la idea de Martí según la cual la educación en los pueblos de nuestra América, la cual debe inspirarse en nosotros mismos y no en la Grecia de hace dos milenios; esa misma es la idea de Hostos, no tomar modelos prestados ni en la educación ni en la literatura, sino

⁵ José Martí, *Nuestra América*, Buenos Aires, Losada, 1980, p. 15.

⁶ José Martí, citado en Pablo Guadarrama, *José Martí: humanismo práctico y latinoamericano*, Santa Clara, Editorial Capiro, 2015, p. 190.

⁷ E. M. de Hostos: *Cuento, Teatro, Poesía, Ensayo*, Río Piedras, EDUPR, 1992, p. 290.

⁸ Julio César López, nota 256^a, p. 291, en Hostos, 1992. Julio César trae la cita del pensamiento de Martí que dice así: «La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América ha de enseñarse al dedillo de los incas acá, aunque no se enseñe la historia de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria». Martí, *Nuestra América*.

llegar a ser sí mismos, dueños de nosotros mismos. No debe haber colonialidad ni política, ni jurídica, ni educativa, pero tampoco «colonialidad del ser», para utilizar la pregnante expresión que creara Nelson Maldonado Torres, pensador decolonial. Hostos agrega al texto ya citado lo siguiente: «Estamos para pensar, no para expresar: para velar, no para soñar; para conocer, no para cantar». (ibid., 290) Descolonización del pensamiento, del conocimiento, del derecho, de la literatura, de la educación y, sobre todo descolonización del ser para llegar a ser sí mismo, apropiarnos de nuestro ser. Y el dominicano Pedro Henríquez Ureña escribe: «Apenas salimos de la espesa nube colonial al sol quemante de la independencia, sacudimos el espíritu de timidez y declaramos señorío sobre el futuro. Mundo virgen, libertad recién nacida, repúblicas en fermento, ardorosamente consagradas a la inmortal utopía: aquí habían de crearse nuevas artes, poesía. Nuestras tierras, nuestra vida libre, pedían expresión».⁹

Leopoldo Zea ha sido uno de los grandes líderes en este esfuerzo de crítica eurocentrista y occidentalista y a favor de un pensar radical desde Nuestra América. «Es necesario ver a Europa desde el exterior, ver la historia europea, y los éxitos europeos al igual que sus fracasos, con los ojos de la mayor parte de la humanidad».¹⁰ El occidentalismo parte de la fuente griega pero considera que lo no-griego es bárbaro; la «barbarie asiática» frente a la cual Alejandro Magno se presenta como el civilizador. Se estudian estos pueblos como se estudia la fauna y la flora. Como había dicho Hegel, los pueblos orientales son todavía Naturaleza; no han entrado en la Historia. Zea analiza los prejuicios con los que Aristóteles juzga como razón inferior al bárbaro, al esclavo, a la mujer. «El *logos* del griego, es la única lengua y razón que permite expresar y comprender todo lo que puede ser expresado y comprendido. Tal es lo que separa al griego del bárbaro. El primero es capaz de razonar y decir lo que debe ser dicho. Mientras el bárbaro balbucea, esto es, no puede expresarse

⁹ Pedro Henríquez Ureña, *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*, Santo Domingo, Ediciones Cedibil, 2007, p. 27.

¹⁰ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia Americana*, México, FCE, 1987, p. 27.

con la claridad con que se expresa el griego; por ello es inferior a éste». (1987: 113) No hay que olvidar que la filosofía aristotélica, *more* escolástico católico, fue utilizada por Ginés de Sepúlveda para desconocer la condición humana de indio y del negro. Para Hegel, continúa Zea, África se encuentra en un estado natural; serían pueblos que aún no han llegado a ser en la historia. Zea hace coincidir su proyecto con el del libertador Simón Bolívar quien escribió: «Tengamos en cuenta que nuestro no es el europeo, ni el americano del norte, que más bien es un compuesto de África y América, que una emanación de Europa, pues hasta España misma deja de ser Europa por su sangre africana, por sus instituciones y por su carácter». (Citado por Zea, 1987: 115) Zea nos invita a que dirijamos las miradas hacia nosotros mismos. No hay modelos abstractos. Somos nosotros quienes tenemos que plantear y resolver nuestros problemas.

Horacio Cerutti Guldberg y Arturo Andrés Roig –y muchos otros– abren nuevos senderos para que podamos pensar y actuar en el horizonte utópico sin olvidar que el horizonte se mueve en la misma medida en que la historia deviene. Cerutti y Roig plantean la permanente actualidad de la utopía emancipatoria. Tenemos el derecho a pensar y trabajar por un futuro alterno, por la liberación de las lacras del presente. Característica fundamental de ambos filósofos es que piensan, escriben y actúan desde la filosofía latinoamericana. Unen en un solo esfuerzo el horizonte utópico y el pensar desde Nuestra América. Invocan a nuestros libertadores para que iluminen los mejores senderos a seguir. Todos aquellos que queramos mantener viva la llama de la esperanza debemos agradecer y recoger de buen talante la fecunda enseñanza de estos maestros nuestros. Porque no hay futuro sin esperanza; y no hay esperanza sin horizonte utópico. El lugar de la utopía es el horizonte siempre abierto de las esperanzas humanas. El pensar de Bolívar surge de la realidad presente, no de un pensar trans-histórico. «Son principios surgidos de un anhelo presente, de una carencia en el pasado y en el presente y de su afirmación como necesidades futuras».¹¹ (Cerutti, 2007: 122) El proyecto de Bolívar es

¹¹ Horacio Cerutti Guldberg, *La utopía de nuestra América, (De Varia utopica III)*, Heredia, Editorial de la Universidad Nacional, 2007, p. 222.

de unidad latinoamericana, de libertad y de paz. Aunque en momentos de crítica, debilidad y desasosiego, Bolívar tuvo que recurrir a la religión, su verdadera religión fue otra. «Creo que para Bolívar la única ‘religión’, los únicos principios morales eran los conducentes a la realización de su sueño utópico». (2007: 125) En efecto, «antes cuando el sueño utópico seguía factible ante sus ojos no necesitaba de religión como base para su moral». (126) El sueño del Libertador «renace con Martí, para quien Bolívar tiene mucho que hacer entre nosotros, porque lo que él no hizo está todavía por hacer». (128) Y más tarde Augusto César Sandino «pugnará por la realización del sueño de Bolívar desde Nicaragua y para toda nuestra América». (128) La lección que se deduce de la enseñanza y la experiencia de Bolívar es que es válido afirmar que la utopía supone una Ética y que cuando el esfuerzo por construir y posibilitar la utopía decae, no hay ética humanista que se sustente. En definitiva, de lo que se trata es de «construir una hegemonía donde desempeñen un papel decisivo las clases subalternas».

Franz Fanon también nos propone otra geopolítica: «abre un camino de reflexión que trata las diferencias coloniales como punto de partida para el pensamiento crítico». (Nelson Maldonado, 2015: 367) Su geopolítica nos hace conscientes de otras marginalidades actuantes todavía hoy: el musulmán, el judío, el negro. (No menciona la marginación de la mujer, pero Fanon se refiere de modo explícito a la mujer negra).

En el mundo francés en que se formó filosóficamente Fanon estaban muy presentes el hegelianismo de Jean Hyppolite, el marxismo, el freudismo y el existencialismo sartriano. En *¡Escucha Blanco!*, Franz Fanon hace varias referencias a Hegel valiéndose ante todo de la tesis de la dialéctica del amo y del esclavo. Se inicia con la siguiente cita de Hegel: «La conciencia de sí es en sí y para sí cuando y porque ella es en sí y para sí para otra conciencia de sí; es decir, que solo es en tanto que ser reconocido».¹² La tesis general de Hegel es que la historia es la

¹² Fanon, *¡Escucha, blanco!* Barcelona, Nova Terra, 1970, p. 266. La cita de Hegel está tomada de *Phénoménologie de l' Esprit*, p.155, en la muy elogiada traducción de Jean Hyppolite.

lucha por el reconocimiento. Ese reconocimiento hay que ganárselo en la lucha. Fanon comenta: «Su valor y su realidad humana dependen de este otro, dependen del reconocimiento por este otro. El sentido de su vida se condensa en este otro». (1970: 266) Hegel elabora esta dialéctica a propósito de la esclavitud, es decir, de la relación entre el amo y el esclavo; Fanon pasa rápidamente a aplicar esta dialéctica del reconocimiento a la relación entre el blanco y el negro. Sin duda en las Antillas, y en muchos otros lugares, se dio la conjunción entre amo blanco y esclavo negro; pero Fanon se interesa directamente en la cuestión racial, y por esto su referente es el par oposicional blanco/negro. El problema de la negritud, con este término, venía discutiéndose por un grupo de antillanos reunidos en París que estuvieron bajo la influencia del surrealismo, el freudismo, el marxismo, etc. De ahí sale la *Antología de poesía negra* preparada por el senegalés Leopold Senghor y que el filósofo Jean Paul Sartre prologa con su famoso texto «Orfeo negro». Al cual, como veremos, Fanon acota algunas críticas. Después de enunciar esta dialéctica del reconocimiento del blanco y el negro, sorprendentemente Fanon pasa a enunciar que: «Un día el Dueño Blanco reconoció *sin lucha al negro* esclavo». (267, itálicas de Fanon). Fanon diferencia entre el negro «americano» que sí ha luchado y el negro antillano que no ha luchado. Conviene anotar que Fanon se refiere al negro «antillano», pero el referente específico es en realidad el negro de Martinica, su país. Y muchas de sus afirmaciones quizás no tengan esa validez general que él parece atribuirles¹³. Es evidente que el discurso del propio Fanon tiene un sentido activo, es decir, de incitación a la acción. De ahí esa contraposición entre el negro americano luchador, y el negro ‘antillano’ receptor pasivo de la libertad. Con ese fin de nuevo nos recuerda la tesis hegeliana: «En la base de la dialéctica hegeliana hay

¹³ «En sus textos Fanon alude repetidamente al antillano, al caribeño a ese individuo resultante de una experiencia colonial particular, a ese ser marcado por la trata y la esclavitud, la plantación azucarera, la condición humana más atroz conocida en Occidente, y sobre la cual floreciera la Europa y Norteamérica que aun hoy se imponen». Félix Valdés García, *Leer a Fanon Medio Siglo después*, Ensayo introductorio, cronología, y selección, México, Rosa Luxemburgo, Stifung, 2016, p. 31

una reciprocidad absoluta que hay que poner en evidencia». (267) Y la explicación es excelente: «Yo realizo el ser del otro como realidad y más que natural en tanto que rebaso el ser ahí inmediato. Si yo cierro el circuito, si hago irrealizable el movimiento del doble sentido, mantengo al otro en el interior de sí. En definitiva, le quito incluso este ser para sí». (267) Efectivamente, para Hegel la dialéctica del reconocimiento implica no solo que el esclavo sea reconocido por el amo, sino que también el amo sea reconocido por el esclavo. El amo al reconocer al esclavo lo incita a que también el esclavo reconozca al amo. Por eso el reconocimiento es mutuo; hay reciprocidad.

Si el reconocimiento es mutuo, y para ello se requiere la lucha, entonces Fanon pasa a afirmar que el negro «quiere hacerse reconocer». (267) El círculo cerrado anterior al reconocimiento tiene que ser roto y solo así puedo restituir al otro en su realidad humana, y no meramente natural. Pero esa operación tiene que ser recíproca. Con palabras citadas de Hegel: «ellos se reconocen como reconociéndose recíprocamente». No hay certeza de sí si no hay integración en el reconocimiento mutuo. «El otro, de modo semejante, espera nuestro reconocimiento para expandir en la conciencia de sí universal». (267) El reconocimiento solo se logra por la lucha, implica un riesgo, incluso el riesgo de la vida. Pues solo arriesgando su vida alcanza la libertad. Hay un deseo de reconocimiento que nace de la oposición negadora. «La esencia de la conciencia de sí no es el ser, no es el modo inmediato en el cual la conciencia de sí surge originariamente, no es inmersión en la expansión de la vida». (Hegel, en Fanon: 268) Fanon concluye que el ser de la realidad humana no llega a su plenificación más que por la lucha. La verdad subjetiva de mí mismo ha de ser transformada en verdad objetiva y universal de mi propia valía. Yo no soy una cosa en sí, cerrada en su coseidad; yo realiza una oposición negadora pues busco algo más que la sola vida. En verdad busco un mundo humano donde haya reconocimiento recíproco. «Quien dude en reconocerse se opone a mí. En una lucha bravía acepto tocar las consecuencias del estremecimiento de la muerte, la disolución irreversible, pero también la posibilidad de la imposibilidad». (Fanon, 268)

De nuevo una magnífica cita de Hegel: «El individuo que no ha puesto su vida en juego puede muy bien ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento de una conciencia de sí independiente». (Hegel, en Fanon, 269) Fanon reitera la ausencia de lucha del negro ('antillano'): «El negro, sumergido en la inesencialidad de la servidumbre, ha sido liberado por el señor. No ha sostenido la lucha por la libertad». (269) Como esclavo el negro no es, es inesencial. El negro reconocido por el amo pero sin lucha es solo un doméstico a quien en las fiestas dominicales se le invita al baile. Sin lucha por el reconocimiento el negro no ha llegado a ser señor. «Cuando ya no hay esclavos tampoco hay señores». (269)

Para Fanon, cuando se logra el reconocimiento sin lucha no hay una verdadera transformación; no pasamos de un modo de vida a otro. El negro no ha actuado para obtener el reconocimiento. Da las gracias al señor sin darse cuenta del precio de la libertad. A veces lucha por una libertad y una justicia abstractas, es decir, una libertad blanca y una justicia blanca, lo que para Fanon no son sino «valores segregados de los señores». Pero el negro sabe que hay diferencia entre él y su amo blanco. Y por ello desea la lucha. «El negro francés está condenado a morderse y a morder. Decimos el negro francés, pero los negros americanos viven un drama distinto. En América el negro lucha, y es combatido. Hay leyes que van desapareciendo de la constitución. Hay decretos que prohíben algunas discriminaciones. Y estamos seguros de que no se trata de donativos. Hay batallas, derrotas, treguas, victorias». (272) Como hice notar, Fanon distingue al negro americano luchador, del negro martiniqués. «Para el negro francés la situación es intolerable. Jamás está seguro de que el blanco le considere como una conciencia en-sí y para-sí, por eso necesita la resistencia». (272)

Fanon concluye este capítulo con un entusiástico sí a la vida. «Sí a la vida. Sí al amor. Sí a la generosidad. Pero el hombre es también un no. No a la indignidad del hombre. A la explotación del hombre. Al asesinato de lo que hay más humano en el hombre: la libertad». (273) Los valores que dignifican al ser humano implican una lucha por lograrlos. Invoca también a Friedrich Nietzsche diciendo que el ser humano no puede

ser solo un ser reactivo. Pues la reacción viene motivada por el resentimiento. El ser humano en general, y el negro en su condición, tienen que ser activos, tienen que luchar por lo que es valioso para nuestro ser. «Llevar al hombre al ser accional, manteniendo en su circularidad el respeto a los valores fundamentales que hacen un mundo humano: esta es la primera urgencia de quien, tras haber reflexionado, se apresta a actuar». (273) Así, pues, todo el discurso en que Fanon hace referencia directa a Hegel tiene como finalidad motivar en el negro martiniqués, que es su referente real, la lucha por el reconocimiento de su humanidad, pues él percibe una situación de pasividad. Y esta situación de pasividad la muestra en este mismo libro diciendo que el negro se enajena tratando de asimilar valores del blanco.

Fanon cuestiona también cierto uso de la dialéctica hegeliana en algunos teóricos de la negritud. Fanon se refiere a ciertos pasajes de Leopold Senghor en los cuales utiliza la dialéctica de la tesis, antítesis y síntesis. Escribe Senghor: «La afirmación teórica y práctica es la tesis; la posición de la negritud como valor antitético es el momento de la negatividad; pero este momento negativo no es suficiente por sí mismo, y los negros que lo usan lo saben perfectamente, saben que apunta a la preparación de la síntesis o realización de una sociedad sin razas. La negritud es para destruirse, es paso y no término, medio y no fin último». (Senghor, en Fanon 1970: 173) Fanon rechaza enfáticamente tal lectura de la negritud desde la tríada dialéctica. Nótese que Fanon, como hemos visto, utiliza la dialéctica del amo y del esclavo en un sentido combativo; en cambio critica el uso de la tríada dialéctica, porque en ella se relativiza el polo negativo que sería la negritud. «Este hegeliano nato había olvidado la noche de lo absoluto, única condición para llegar a la conciencia de sí. Contra el racionalismo recordaba el lado negativo, pero olvidando que esta negatividad obtiene su valor de una absolutez casi substancial». (173) Una crítica semejante le dirige Fanon a Jean Paul Sartre. «La dialéctica que introduce la necesidad justo en el punto de apoyo de la libertad me expulsa de mí mismo. Es una dialéctica que expulsa mi posición irreflexionada». (175) Sartre afirma que el judío es la imagen que el antisemita se hace del judío. Me parece que Fanon afirma algo parecido:

el negro asimila la imagen que el blanco se hace del negro. El blanco forja un arquetipo de lo que es para él el negro. Por eso Fanon afirma enfáticamente: «Lo importante es que el negro consiga no ser esclavo a sus arquetipos». (61) El blanco quiere definir al negro. El negro reacciona diciendo: «no a los que pretenden definirlo». (63)

La colonialidad del ser. Partiendo de la obra de Fanon, Nelson Maldonado Torres ha introducido el concepto de «colonialidad del ser». Considera que así como Aníbal Quijano ha incorporado el concepto de «colonialidad del poder» y como Walter D. Mignolo, Santiago Castro Gómez, entre otros, han incorporado el concepto de «colonialidad del saber», así también es necesario introducir el concepto de colonialidad del ser¹⁴. Para ello hace amplias y profundas reflexiones sobre el ser en Martin Heidegger y en Emmanuel Levinas. El punto de partida de Maldonado es la geopolítica. Con frecuencia la filosofía minusvalora «el espacio» en favor del tiempo. Como indiqué al inicio de este artículo es importante tener en cuenta lo que he denominado «cronotopo». Pues como también indica Maldonado el pensamiento se realiza desde un lugar; hay un *locus enunciationis*, y no es indiferente para el desarrollo del pensamiento que uno elabora. Santiago Castro Gómez denomina a este olvido del lugar, «la hybris del punto cero».¹⁵ Pretender hablar desde ninguna parte; hablar *urbi et orbi*, imponiendo un discurso pretendidamente universal.

Para Maldonado, Heidegger reconoce solo dos lugares en que se desarrolla la filosofía: Grecia y Alemania, y solo dos lenguas filosóficas, la correspondiente a ambas culturas. No difiere mucho el eurocentrismo de Levinas. «Levinas desafió este eurocentrismo (el de Heidegger) al localizar la filosofía verdadera –la sabiduría del amor– en Atenas y

¹⁴ Félix García Valdés escribe: «La descolonización es un proceso que no pasa inadvertido, «afecta al ser», lo modifica, en lo fundamental y le introduce un ritmo propio». (2016: 48)

¹⁵ Santiago, Castro/Gómez, *La hybris del punto cero, Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Jerusalén». ¹⁶ Lévinas incorpora el pensamiento hebreo junto al griego en su eurocentrismo. Es, en cambio, es con Fanon con quien tenemos un cosmopolitismo decolonial. «Fanon tenía en mente no solamente la opresión del judío en el holocausto, sino también las otras víctimas del carácter racista europeo imperial en otras partes del mundo, especialmente en el mundo colonial». (ibid., 341)

A partir de estas premisas, Maldonado desarrolla el concepto crítico de «colonialidad del ser». Espiguemos algunas de sus expresiones más explícitas. «La colonialidad del ser es el ser colonizado». (348) «El ser colonizado surge cuando el poder y el pensar llegan a ser exclusivistas». (348) Ser colonizado es el producto de la modernidad/colonialidad. «Siguiendo a Fanon el ser colonizado podría interpretarse [...] como el *damné*, o el condenado de la tierra». (348) Nótese que si en *¡Escucha blanco!* El referente real y concreto es el negro, en cambio, en *Los condenados de la tierra*, el referente real es de mayor extensión pues cubre no solo al negro, sino a todos los pueblos sometidos al colonialismo. De hecho, el libro se escribe desde la experiencia colonial argelina bajo la dominación de Francia. Pero en realidad se convirtió en el más importante manifiesto anticolonialista y, de lo que durante algún tiempo se denominó ‘tercermundismo’. «Los condenados... se hace compendio de un tiempo vivido, es resumen de una praxis, de la teoría engrandecida por la revolución, por la agudeza y la sabiduría que da el acto en la precisión a los conceptos y la teoría». (Félix García, 2016: 44)

«La colonialidad del ser milita contra la existencia de uno». (353) Es importante el uso del término «existencia» en este enunciado; pues, en efecto, Fanon lo usa y lo contrapone a una ontología de la esencia. Para el antillano, afirma, la ontología es imposible. La ontología a la que se refiere es a una doctrina del ser como esencia, que desde Platón y Aristóteles tuvo una concepción del ser como esencia; doctrina que

¹⁶ Nelson Maldonado, «La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio y colonialidad», en *Epistemologías del sur*; Boaventura de Sousa Santos, María Paula Meneses (eds.), Madrid, Akal, 2015, p. 348

permaneció intacta hasta los albores del existencialismo. No es, pues, casual que Fanon se refiera a la existencia ya que estaba ambientado en el existencialismo o filosofía de la existencia cuyos máximos representantes él cita, como Jean Paul Sartre, Karl Jaspers, etc. Debe notarse que una ontología no necesariamente ha de ser esencialista; Kierkegaard, Sartre, Heidegger, Marcel, y Jaspers elaboraron complejas ontologías partiendo no de la esencia sino de la existencia. El *dictum* más famoso de Sartre es que *la existencia precede a la esencia*.

La idea más explícita de Maldonado sobre la colonialidad del ser me parece que es la siguiente: «La colonialidad del ser se refiere al proceso en el que el sentido común y la tradición están enmarcados por las dinámicas del poder que son diferentes en carácter: discriminan a la gente y se refieren a comunidades». (354) La colonización se refiere a la raza, a la esclavitud, a los países sometidos, en fin, a todos los condenados de la tierra. La colonialidad del poder implica violencia. La colonialidad del ser puede conducir al estudio de las filosofías imperiales y de la persistencia de la colonialidad.

La experiencia de ser. Para Fanon no se trata solo de potencialidad, sino de la actualidad de mi ser. «Siguiendo en términos de conciencia, la conciencia negra es inmanente a sí misma. Yo no soy una potencialidad de nada, soy plenamente lo que soy. Yo no tengo que buscar lo universal. En el seno de mí no ocupa lugar alguna probabilidad. Mi conciencia negra no se da como carencia. Mi conciencia negra es. Es adherente a sí misma». (175) Sartre quita en mí toda ilusión. Yo soy apertura fundamental. O en palabras de Homi Bhabha: «existir es ser llamado a ser en relación con una otredad».¹⁷ Incluso no solo apertura al otro, sino también al cosmos. No me defino por una negatividad, un vacío, una carencia de ser. Refiriéndose también a Sartre afirma: «Pero se ha olvidado la constancia de mi amor. Yo me defino como tensión absoluta de abertura. Yo tomo esta negritud y, con lágrimas en los ojos, reconstituyo su

¹⁷ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 65.

mecanismo. Mis manos, lianas intuitivas, reconstruyen, edifican, lo que había sido despiezado». (178). En nota a pie de página, Fanon alude a la obra de Sartre, *El ser y la nada*, y observa que su análisis se refiere a una existencia enajenada, y agrega: «su aplicación a una conciencia negra es falsa». (178, nota 22).

Tal vez la expresión más afirmativa de mi ser sí mismo sea la siguiente: «Me siento un alma tan vasta como el mundo, en verdad un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene un poder de expansión infinito. Soy gracia, donación, presente, y me aconsejan la humildad del enfermo». (183) Esto me recuerda un hermoso pensamiento de Martí: «Es ley maravillosa de la naturaleza que solo esté completo el que se da: y no se empieza a poseer la vida hasta que nos vaciamos sin reparo y sin tasa, en el bien de los demás, la nuestra».¹⁸

Fanon afirma que el otro, el blanco, hace que el negro «se avergüence de su existencia». (109) Fanon responde orgullosamente: «Soy negro; soy negro; soy negro»; Rechazo «la amputación de mi ser». (183) Como en el texto de Martí que acabo de citar, es preciso sentirse un ser humano completo.

Fanon no menciona un pasaje de Hegel que pudo haberle interesado. Hegel se refiere a la conciencia doble del negro. «Después de los egipcios y de los indios, de los griegos y de los romanos, de los teutones y de los mongoles el negro es una clase de séptimo hijo, nacido con un velo y dotado de una segunda visión en este mundo americano, un mundo que no le produce una verdadera conciencia, sino que solo le deja verse a sí mismo a través de la revelación del otro mundo. Esta doble conciencia produce una sensación peculiar, un sentido de siempre verse a sí mismo a través de los ojos de otros, de medir el alma propia con el metro de un mundo que le mira con entretenido desdén y pena».¹⁹ Ya hemos podido apreciar que Fanon nos dice que el blanco crea un arquetipo del negro;

¹⁸ José Martí, *Obras*, La Habana, Editora Nacional, 1963, VIII, 153.

¹⁹ J.G.F.Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, México, FCE, 1953.

el negrismo fabricado por el blanco, y desde el cual lo mira y hace que el negro se mire a sí mismo.

W. E. Dubois, sin asumir los prejuicios hegelianos, coloniales en muchos aspectos, se vale de este texto hegeliano. «Sus propias teorías sobre la historia, la particularidad racial, la cultura y la civilización procedían de textos hegelianos, con una genealogía afroasiática del transcurso del desarrollo de la civilización».²⁰

Homi Bhabha rememora amplia y profundamente a Fanon. Se refiere a él como un pensador radical y «proveedor de la verdad transgresiva y transicional».²¹ En Argelia descubre Fanon «la imposibilidad de su misión como psiquiatra colonial». Testimonia la dislocación colonial. Se inserta en la tradición del oprimido y para ello se vale del pensamiento y del lenguaje hegeliano-marxista. «La lucha contra la opresión colonial no solo cambia la dirección de la historia occidental, sino que desafía su idea historicista del tiempo como un todo progresivo y ordenado». (62)

Se le atribuye al negro un «alma negra» pero ésta no es más que un artificio del hombre blanco. De ahí el título del libro «piel negra, máscaras blancas». La supuesta «alma» no es el alma negra, sino la máscara que el blanco le impone como artefacto. «La fantasía del nativo es precisamente ocupar el lugar del amo manteniendo su lugar en la ira *vengativa* del esclavo». (65) El artificio del blanco se inscribe en el cuerpo del hombre y la mujer negros. Por eso el negro desea la confrontación con el blanco; negar y renegar la escisión; escisión entre una identidad personal y una identidad impuesta desde afuera. Pero «la mirada del yo maligno aliena tanto al Yo (I) narrador del esclavo como al ojo vigilante del amo». (75) Fanon toma en consideración la ambivalencia del sujeto colonial. Bhabha afirma que da la impresión que Fanon temiera

²⁰ Paul Gilroy, *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*, Madrid, Akal, 2014, p. 172. De hecho, se puede seguir la huella hegeliana en los estudios sobre la negritud. En este trabajo nos hemos circunscrito a Franz Fanon, por su pertinencia para la teoría decolonial.

²¹ Homi Bhabha, *El lugar de la cultura*, 2002, p.61.

acentuar la radicalidad de su reflexión. «El sueño hegeliano de Fanon de una realidad humana en-sí y para-sí es ironizado y hasta burlado, por su visión de la estructura maniquea de la conciencia colonial y su división no dialéctica». (83) Negar al otro, afirma Bhabha, lleva a la exacerbación de la identidad y se entremezclan agresividad e identidad. El sujeto colonial dislocado y desnaturalizado se convierte en algo incalculable y de difícil ubicación.

Fanon brinda tanto al esclavo como al amo una reflexión profunda, una esperanza difícil y una peligrosa libertad. Para esta afirmación Bhabha se apoya en un pensamiento de Fanon que dice así: «Mediante el esfuerzo por recapturar el yo y examinarlo, mediante la duradera tensión de su libertad, los hombres podrán crear las condiciones de existencia ideales para un mundo humano». (Citado, p.85)

Hoy vivimos en la bisagra del nacimiento y la muerte del sujeto. Pero Bhabha se pregunta: «cómo debemos repensarnos a nosotros mismos una vez que hemos debilitado la inmediatez y la autonomía de la autoconciencia». (87)

Sobre el concepto de negritud. Como parte básica de la labor de la filosofía es la clarificación conceptual, voy a concluir este artículo con un breve análisis del concepto de negritud, pues al parecer suscita no pocos equívocos. Escribe Octavio Ianni: «En América Latina y el Caribe, el *africano* se transforma en *negro* y en *mulato*». ²² Los africanos se convierten en ‘negros’ bajo el régimen económico de la esclavitud. Es decir, que aquí dos fenómenos diferentes pero conjugados: la explotación económica del africano y la discriminación racial del negro. Aunque la discriminación racial es diferente y puede existir sin explotación económica, la observación sociológica de Ianni es que en nuestro mundo latinoamericano y caribeño la discriminación racial se da históricamente en el contexto concreto de un régimen esclavista. El africano recibe el

²² Octavio Ianni, «Organización social y alienación», en Manuel Moreno Fraginals, *África en América Latina*, México, UNESCO/Siglo XXI, 2006, 4ª. Ed., p. 53.

epíteto «negro» para los amos blancos, epíteto que, como ha mostrado Fanon, es discriminatorio pues es la imagen o arquetipo que el blanco se hace del negro y que trata de que él se mire de esa misma manera. «La formación social esclavista epidermizó, somatizó, racializó, profundamente las relaciones de producción, añadiendo de esta forma, a las contradicciones y alienaciones innatas del capitalismo, un conflicto de clase de nueva índole, una especie de carácter adquirido dentro de las condiciones específicas de las colonias americanas: el pasional antagonismo racial». (Depestre, en Moreno Friginals, 2006; 342)

En este artículo, «Saludo y despedida a la negritud», Depestre hace un recorrido por el uso que se ha hecho del concepto de «negritud» mostrando sus equívocos. Explica dónde y cuándo se instaura el concepto: «Dicho movimiento hubo de formarse en París, lugar donde realizaron estudios superiores los animadores del mismo: ‘Etienne Léro, Jules Monnerot, René Menil, Aimé Césaire, León Damas, Leonardo Sainville, Aristide Maugée, los hermanos Achille (el único haitiano del grupo antillano era el doctor Sajous». (ibid., 356) El senegalés Leopold Senghor se une al grupo un poco después. Aimé Césaire quien es el que introduce el término cuenta que «negritud» es una paráfrasis para enmascarar el término «negro». «Como los antillanos se avergonzaban de ser negros, buscaban toda clase de perífrasis para designar a un negro. Se hablaba del hombre ‘de piel curtida’ y otras estupideces por el estilo, y entonces adoptamos la palabra *nègre* como palabra-desafío [...] Algunos entendían que la palabra *nègre* resultaba demasiado ofensiva: por ello me tomé la libertad de hablar de negritud (*négritude*). Había en nosotros una voluntad de desafío, una violenta afirmación en la palabra *nègre* y en la palabra *négritude*». (Césaire, en Depestre, 357)

Poco tiempo después el propio Césaire habla de los peligros de hablar de *négritude*, hasta reconocer que se puede convertir en ideología. Agrega que rechaza lo que se denominó ‘panegrismo». Parece circunscribir el término negritud a la literatura. «Estoy a favor de la negritud desde el punto de vista literario y como una ética personal, pero estoy en contra de una ideología llamada negritud». (358) Henry Bangou afirma que en Césaire no puede separarse lo que él denomina negritud de su

compromiso político por la descolonización. En cambio, se refiere a Leopold Senghor para quien la negritud es una mística «igualmente racista, en la medida en que hace creer que existen rasgos esenciales del negro por oposición a los rasgos esenciales del blanco». (358) No andaba descaminado Fanon cuando, como vimos, rechazaba el esencialismo como ontología y prefería hablar de existencia, vida, libertad, generosidad, ser sí mismo como autoconstrucción.

René Menil cuestionaba también los análisis de Senghor, pues caía en dicotomías que al fin de cuentas resultaban discriminantes. Como decir que el negro es emoción en oposición a la razón del blanco. Depestre agrega, en la misma línea, que decir que el negro es Calibán y que Próspero es blanco mantiene la discriminación. Ante esta perspectiva, Depestre prefiere despedirse del equívoco concepto de negritud. «El hecho es éste: no existe negritud del futuro. Ni siquiera de esta noche en diciembre. Esta mañana, al levantarse antes que los gallos de la Habana, el Orfeo negro de mi juventud ha descubierto un habla exánime entre las sábanas de este ensayo. Es la hora la hora de dar los buenos días a nuestra madre América y a la revolución que esta comenzara aquí. La hora del buen café cubano y del adiós a la negritud». (362) Esta misma parece ser la opinión de Moreno Friginals, quien reconoce «el gran grito de dignidad negritud», pero agrega que «con el tiempo deviene, paradójicamente, en un dócil instrumento neocolonialista». (2006: 33) Le tomó la palabra a Moreno Friginals y conservo el término «negritud» como expresión viva del «grito de indignación». En cambio, el término «negrismo» parece estar muy cargado de ideología.

RESEÑA I

TRAS OTRO PROGRESO

Héctor J. Huyke escribe *Tras otro progreso, Una filosofía de la tecnología desde la periferia* (2014). El filósofo toma como objeto de reflexión el complejo tema de la tecnología en su desarrollo moderno. Del mismo modo que raramente el ojo se mira a sí mismo, así también raramente la tecnología se mira a sí misma; por eso es necesario un saber mediante el cual enfoquemos la mirada sobre la tecnología. La tecnología es un componente tan poderoso de la sociedad moderna que casi se confunde con ella; no es, pues, casual que el cuestionamiento de la modernidad genere también un cuestionamiento al progreso y, especialmente, al llamado progreso tecnológico. Este progreso, tema consustancial con la modernidad, es precisamente uno de los temas medulares de esta obra. El estudio sobre la tecnología que Huyke aborda en esta obra se hace desde la perspectiva filosófica. La filosofía de la tecnología es ya una rama del saber filosófico con su propia trayectoria y su propia problemática. La filosofía no es un saber primariamente empírico —esto es la ciencia—; la filosofía es a manera de un metalenguaje, pues constituye campos de saber acerca de objetos que ya tienen su propio discurso; en este caso la tecnología es acción que se prolonga en discursos y sobre esa acción y sobre esos discursos la filosofía crea un metalenguaje. La filosofía de la tecnología no es una mirada de la tecnología sobre sí misma, sino una mirada de la filosofía sobre un campo objetual de práctica y conocimiento existente en las sociedades. Como bien dice Huyke, la tecnología genera una cultura tecnológica, una ideología.

Huyke entiende por tecnología «cualquier tipo de cosa, conocimiento o actividad que, en un contexto político, económico y cultural particular, muestre un marcado el esfuerzo de optimización». (18) Pero esta optimización se convierte en un patrón de conducta que la cultura tecnológica promueve. Esta cultura tecnológica sigue dos patrones: multiplicar las opciones y «agilizar la elección y el patrón de sustituir las cercanías por las lejanías». (19) Huyke nos explica el objetivo de esta obra: «Este libro recoge y ordena un número de reflexiones no contra la tecnología como tal, lo que sería absurdo, sino contra la práctica general de optimización que ha venido a caracterizar el mundo contemporáneo, a la luz de consideraciones culturales y políticas que apuntan a otro progreso y que van de la mano con los fines de la vida humana en el propio mundo contemporáneo». (15) Es decisivo, como apunta Huyke no mirar la tecnología solo como un medio, sino que es preciso tener bien presente los fines, porque éstos son los que marcan la vida humana, la hacen mejor, mediocre o peor. Una tesis muy importante de Huyke es que los fines están presentes ya en la tecnología. Y que ellas mismas resultan convirtiéndose en fines. En el mejor espíritu filosófico esta obra no pretende neutralidad alguna, sino que desde el inicio lo que se plantea son los fines, «ayudar a la humanidad a avanzar», y las tecnologías podrían hacerlo «solo si lo que optimizamos con ellas añade algo de valor a lo que la humanidad ya tiene de lo que quiere de la vida». (15)

De acuerdo a Huyke, las tecnologías modernas no acercan, sino que alejan; promueven lejanías donde antes había cercanías. A la luz de esta realidad, Huyke propone dos principios. «El principio de las cercanías. El progreso a través de las tecnologías debe ser el resultado de que las tecnologías que apropiamos y construimos para nuestro uso, en sus diversos acoplamientos y en apertura de las lejanías, fortalezcan las cercanías». (16) Las cercanías son encuentros reales entre personas, encuentros cara a cara, presenciales e inmediatos. Las opciones que presenta la tecnología actual favorecen las lejanías, lo cual no crea sino que disminuye la diversidad y producen desarraigo. El segundo principio que Huyke postula es el del trabajo significativo. «Nadie debe ser privado del trabajo significativo. La práctica actual del progreso, sin embargo, amenaza lograrlo». (17)

Huyke habla de tecnologías arraigantes, es decir, de aquellas que «colaboran en el esfuerzo, el trabajo y la creatividad en el desarrollo de alguna o varias capacidades; tecnologías que motiven la creación de lazos entre los seres humanos en presencia de las cercanías; tecnologías que arraigan a las personas en alguna localidad». (19)

A lo largo del siglo XX hubo pensadores que afrontaron de forma muy crítica el progreso tecnológico: Martín Heidegger, Hanna Arendt, Jean Baudrillard, Peter Sloterdijk, Jacques Ellul, etcétera; pero ya en el siglo XIX Federico Nietzsche y antes el romanticismo lo habían realizado alguna crítica. La característica de todos estos críticos del progreso tecnológico es el desengaño. Huyke nos dice que está de acuerdo con ellos en el «desengaño en torno al progreso alcanzado y por alcanzar a través de la tecnología actual. Pero nosotros queremos progresar». (25) La crítica de los autores mencionados es pesimista; Huyke se aleja de ella y cree «en otro progreso». Huyke aclara que para él no se trata de una crítica abarcadora y totalizante de la modernidad, ni menos del llamado «fin de la historia» que los posmodernos proclaman. «Tomamos de Michel Foucault la orientación a encontrar espacios de libertad en las prácticas de dominación, rupturas que nos permitan lo que llamamos cambio de dirección: tras otra tecnología, tras otro progreso». (27) Para actuar, no necesitamos mucha historia porque ésta paraliza la acción; más bien es necesario «romper con el pasado, aniquilarlo», decía Nietzsche. Tal vez haya que limitar el cambio y pensar más bien en la felicidad humana como fin de su vida, según el pensamiento ético de Aristóteles. De acuerdo al filósofo moral Alasdair MacIntyre, desde el siglo XVIII la filosofía moral abandona el planteamiento de una finalidad de la vida humana; es decir, la moral deja de ser teleológica. Pero Huyke nos recuerda que no podemos plantear «otro progreso» sin pensar en los fines de la vida humana. De ahí que nuestro autor considere significativa la idea aristotélica del fin de la vida humana como felicidad, solo que habría que darle precisión a esa idea del fin último entendido como felicidad.

Ese «otro progreso» se postula como la posibilidad de la humanidad de superarse a sí misma «en la vitalidad, en la prosperidad y en la

diversidad que pueda haber alcanzado». (28) Huyke nos recuerda que Herbert Marcuse había observado que el actual desarrollo de las fuerzas productivas ha dejado de ser liberador. La actual dominación funciona a través de una vida administrada. Huyke alude a la crítica marxista de la tecnología. Anfreu Feenberg observó que Marx fue el primer estudioso serio de la resistencia a la tecnología moderna. «Marx observó en detalle cómo la mediación técnica del trabajo aceleraba el crecimiento económico a la vez que creaba nuevas jerarquías sociales». (30) Asimismo, Marx observa algo muy evidente y es que el trabajo en la fábrica moderna hace del trabajador «una mutilada monstruosidad». No obstante estos dos méritos señalados, Huyke observa: «Pero a la hora de asumir una posición ante la tecnología capitalista, Marx, y sobre todo el marxismo, se concentran más en la necesidad de planificación económica y control por parte de los trabajadores, que en la necesidad de un cambio de dirección que ha tomado la tecnología como tal». (31) Para Engels la abolición de la autoridad en la industria implicaba al mismo tiempo la abolición de la industria como tal; lo cual él reputaba como un infantilismo. El marxismo ha subestimado la idea de un cambio de dirección en la tecnología. Huyke ve más favorable la posición de José Ortega y Gasset. Éste observa que no podemos caer en la ilusión de que solo hay una técnica: la europeo-americana. También Lewis Mumford criticó la obsesión con la máquina; se cree que la máquina es omnipotente. Huyke concluye: «No es cierto que el ser humano muestra una sola trayectoria en lo que concierne a la tecnología». (42) Al contrario: «nos parece que las culturas tecnológicas presentan gran diversidad». (43)

Huyke repara en tres tipos de cambio en lo que respecta a la tecnología. 1. «El cambio tecnológico como sucesión de una tecnología a otra bajo un mismo patrón de optimización». (45) En este caso se trata de adelantos técnicos, de sucesiones tecnológicas. 2. El cambio que consiste en pasar de una cultura tecnológica a otra. Por ejemplo, la introducción de la maquinaria moderna en el espacio fabril. «El patrón de optimización de multiplicar las opciones y agilizar la elección, así como el patrón de sustituir las cercanías por alguna lejanía, tienen mucho que ver con el cambio en dirección presentado por la máquina». (45) 3. El cambio que supone una transformación en el andamiaje político y cultural.

Este cambio ocurre a causa de un número de sucesiones dentro del mismo patrón de optimización o en el caso de un cambio de ese patrón a otro. Este tipo de cambio termina en un desenlace en la relación del ser humano con la tecnología.

Huyke vuelve sobre Heidegger en su meditación de la técnica. No está de acuerdo en su idea según la cual la técnica es actualmente el modo como se devela el «ser». Para el filósofo el ser se devela y oculta epocalmente; una fue la develación originaria con Parménides y Heráclito; la develación moderna va unida a Descartes y el dominio del sujeto sobre el objeto en cuya perspectiva también entra la técnica. Ellul observa que la tendencia general del predominio de la técnica es inevitable y Huyke agrega que este parece ser el sentido común en relación con la tecnología. La «retórica de la inevitabilidad» es el marco de referencia tecnocrático. Existe también la tesis de quienes afirman la religión de la tecnología, es decir, la idea a tenor con la cual la tecnología es la salvación del género humano. La idea según la cual la tecnología es solo un medio, (idea instrumental de la tecnología) solo sirve a la idea persistente de que la tecnología es progreso. Peter Paul Verbeek habla de nuestro modo de ser tecnológicos, es decir, de que hemos llegado a constituir nuestro yo en cierto modo tecnológicamente, es decir, a través de nuestras relaciones con la tecnología y siempre con la idea dominante de un patrón de optimización.

Con la tecnología no hemos progresado, o muy poco. «La tecnología, como la humanidad, no se manifiesta bajo un desplazamiento fijo hacia adelante o hacia atrás en varias velocidades sin ningún camino alternativo». (62) La idea casi fija es que la tecnología siempre avanza, está en constante progreso. Ernest Kapp se refiere al hecho de que la tecnología es el modo como el ser humano extiende sus órganos naturales. (Lo que Karl Popper denomina evolución exso-somática). Jeffrey Sachs sostiene que los seres humanos han vivido pobre y hasta miserablemente y esto solo vino a cambiar a partir de la revolución industrial. Contra la idea del progreso tecnológico se aducen muchos argumentos. Solo pensar en los numerosos daños causados por el automóvil, en especial al medio ambiente, por ejemplo, con la emisión de gases. El llamado «desarrollo»

que se impone a todo el mundo desde el norte dominante, no ha disminuido la pobreza, la insalubridad, el analfabetismo, el hambre, las muertes prematuras y, sobre todo, no hemos eliminado la guerra, etcétera. La mayor destrucción por medio de las guerras ha ocurrido en el siglo XX. De acuerdo a Huyke, es necesario interpretar todo progreso a la luz del conjunto más amplio de la vida humana.

Para Lewis Mumford la tecnología moderna se caracteriza principalmente por la expansión del poder, lo cual se traduce en un mayor control. El industrialismo moderno puede calificarse como un «operación militar a gran escala». Se ha hecho de la vida humana una operación militar. Un ejemplo muy dicente es que gran parte de los fondos federales para la investigación científica proviene del Departamento de la Defensa. La tecnología militar se ha desarrollado en el sentido de una eficiencia en matar un mayor número de personas compatible con una menor destrucción física. «Los desarrollismos tecnológicos nos han legado un mundo en el que la violencia a distancia –en gran medida sin dar la caras concebida como la solución. Impartir terror, que es como debiéramos llamarle, se ha convertido en la solución en todos lados». (97) La tecnología, como señala Sloterdijk, sirve a ambos lados de los terrorismos. Con la sofisticación tecnológica actual hemos llegado al «fin de la historia». Con esta última conclusión, Huyke se muestra en desacuerdo. Baudrillard considera que hay un avance espectacular en la tecnología y un «atraso moral» en el juicio de la misma.

La felicidad está asociada con las cercanías más que con las lejanías. «El progreso en felicidad radica en fortalecer las cercanías en el sentido de lo presencial». (119) La cercanía implica la presencia real de las cosas, los encuentros cara a cara con las personas y con uno mismo. «El progreso a través de la tecnología será el resultado de que los fines de las tecnologías que apropiemos y construimos para nuestro uso y el de los demás, en sus diversos acoplamientos entre sí y en apertura a la lejanía, fortalezcan las cercanías». (124)

De acuerdo al sociólogo Bruno Latour sujetos y objetos se fabrican de modo simultáneo. Huyke rechaza la tesis de Latour según la cual la

modernidad supone una trabazón «entre el colectivo y la tecnología». «Decir que se trata de una más profunda intimidad se presta a todas las ilusiones de lo mucho que hemos progresado». (131)

Para Hanna Arendt la vida política implica acción política. La acción política se desarrolla entre personas reales, vivas; la acción política supone la respuesta activa del otro desde su libertad. En la acción política se da la mediación de cosas, materias, técnicas. También las tecnologías políticas han avanzado en el sentido de la supresión de las cercanías y el aumento de las lejanías. La red en el espacio virtual hace más ágil la comunicación. «Pero la agilidad con la que nos podemos mover en los medios electrónicos tiende a degradar la acción política en mil maneras». (137) Existe hoy el lema: «pensar globalmente, y actuar localmente». Que Huyke traduce así: «estar mejor informados de lo lejano, pero actuar en la cercanía». (137) No hay tal cosa como comunidades virtuales. De nuevo se sustituye la cercanía por la lejanía. Es un desperdicio de tiempo que podían usar mejor en actividades reales de la comunidad. Hoy los estudiantes saben más de la realidad virtual que de la realidad real. La denominada virtualidad no es transparente y si solo construcción, artificio. De todos modos es preciso saber que en cualquier tecnología no hay una información perfecta, y transparente.

Uno podría pensar que la argumentación contra las modernas tecnologías virtuales se parece a la que mantuvo Sócrates contra la escritura. Huyke piensa que no es así. Sócrates argumentaba contra la escritura y a favor de la oralidad diciendo que produciría el olvido en las almas pues despreciarían la memoria. Huyke considera que se trata de un rechazo de la escritura que no puede ser aceptado. Pero Huyke rescata una diferencia entre el mero decir y el acto de aprender. Una cosa es leer y otra enseñar y aprender. Se suele invocar también la importancia de las redes sociales para convocar a rebeliones como se vio en la llamada primavera árabe. Huyke piensa que «las redes sociales no hacen las revoluciones». (152) Hay que rechazar la distracción de la realidad que los medios virtuales promueven. La red no resuelve la desigualdad en el mundo. En las manifestaciones reales se encuentran los amigos y se conocen nuevas gentes. La vida en la pantalla no es una vida alterna. «El

criterio de la virtualidad como ante-realidad consiste en que las tecnologías de información no deben hacerse pasar por realidad. Más bien, deben constituir una ante-realidad que invite a la realidad. No hay tal cosa como realidad virtual: la virtualidad no significa otra cosa que virtualidad». (160) Existen saberes locales, cultura bien arraigada en un suelo, y tiende a despreciarse en este mundo global y virtual. Vattimo es complaciente con el cosmopolitismo. «Presenta un panorama engañoso por virtud del anclaje unilateral en ciertos productos culturales en vez de aspectos más decisivos de la vida activa de las gentes del mundo». (181) La diversidad no ha aumentado con el presunto progreso, en verdad lo que ha hecho es disminuir la diversidad.

La ciudad moderna es dispersa; no aproxima sino que aleja. Las urbanizaciones cerradas, con control de acceso, lo que hace es fragmentar la ciudad. La educación a distancia fomenta el clasismo. No conduce a una verdadera educación. Uno se desprende de ella con demasiada facilidad.

El trabajo debe ser significativo, pero en la sociedad moderna lo que hemos tenido es un trabajo alienado. Marx se refirió amplia y profundamente a este tema, como bien reconoce Huyke, denominándola objetivación del trabajador en la fábrica moderna. Pero hoy, agrega Huyke, se suman nuevas desigualdades en el mundo del trabajo: el desempleo, el sub-empleo, el empleo informal. Existen economías en que al menos un tercio de la población laboral pertenece al trabajo informal. Huyke distingue labor y trabajo. La labor es un empleo rutinario, serial, con el cual es casi imposible la finalidad humana del trabajo significativo, del trabajo que desarrolle las potencialidades humanas.

El trabajo significativo debe ocupar un lugar importante en la vida humana. Algunos pensadores han imaginado un mundo en el que el trabajo pudiese asemejarse al juego. El juego puede aportar al trabajo libertad y fantasía. Sin duda el trabajo implica tensión, y ésta por más significativo que sea el trabajo no puede eliminarse. Aunque Huyke no cita a Marx bajo este respecto, éste consideró un nuevo tipo de educación donde se reunieran el trabajo, el juego y la enseñanza. (*El capital*, FCE, 1974,

vol I: 405) Es verdad que está citando a Robert Owen, pero aprobándolo. Marx reconoce como finalidad la misma que Huyke, pues habla de seres humanos «plenamente desarrollados». Y en el vol III del *Capital* habla del reino de la libertad donde se daría «el libre despliegue de las potencialidades humanas».

«La experiencia humana directa no es otra cosa que la experiencia presencial». (111) Habría que pensar cómo se conecta este valor de la presencia con la crítica de Heidegger quien hace ver que la idea occidental de «ser» es presencia. El ser es presencia y su correlato es el pensamiento como mera re-presentación.

Esta obra de Huyke tiene grandes méritos. Enfoca la tecnología desde la perspectiva de los fines (y no solo de los medios, como es usual). Para enjuiciar la tecnología desde los fines el autor se vale de un conjunto de valores éticos: la vida humana buena, es decir, con sentido de plenitud; la solidaridad, la dignidad de la persona, el diálogo cara a cara o principio de las cercanías. Con estos valores el autor tiene unos criterios determinados, importantes, a la luz de los cuales juzga el progreso no habido y la posibilidad de otro progreso. Sin duda la obra es no solo crítica con la tecnología, sino hipercrítica. Básicamente la tesis es que la tecnología moderna es una debacle general. Las posibilidades de otro progreso se relacionan muy poco o no tienen parecido alguno con las tecnologías dominantes en el planeta. Se ofrecen algunas perspectivas locales, pero en vista al predominio absoluto de la tecnología moderna, dichos cambios constituyen un punto en un espacio infinito. Dado que la crítica al progreso tecnológico moderno es total, no se necesitaría cambiar solo la perspectiva hacia otro progreso, sino también un cambio total de la sociedad. Lo que no aparece ni claro ni confuso es el Estado, si alguno, que sería necesario para una transformación radical como la que exige «otro progreso». Pequeños cambios locales en un universo con el predominio actual y absoluto de la técnica son casi insignificantes. Solo una perspectiva de cambio radical y total tendría sentido.

Otro gran mérito de esta obra es que es pensada, como dice el subtítulo «desde las periferias». El centro nórdico que se precia de

«desarrollado» impone a las periferias su modelo de desarrollo. Un modelo de desarrollo basado en un progreso tecnológico que, como se vio, es una debacle general. Es decir, se nos impone un mismo modelo, una ruta que no conduce sino a un desfiladero, al desastre general del planeta y de sus habitantes (seres humanos y seres vivientes). En breve, una obra excelente, de profundo sentido crítico y de apertura hacia otras modalidades del progreso tecnológico.

CARLOS ROJAS OSORIO

RESEÑA II

RAFAEL ARAGUNDE LA EDUCACIÓN COMO SALVACIÓN ¿EN TIEMPOS DE DISOLUCIÓN?

Rafael Aragunde propone en esta nueva obra suya una serie de reflexiones sobre la Educación en Puerto Rico incluyendo la Universidad, su presente y su futuro¹. Estas reflexiones siguen un enfoque tanto sociológico como filosófico e incluso histórico. Las tres disciplinas se complementan muy bien para darnos una visión amplia y profunda de problemas actuales de la educación.

Aragunde plantea que la educación no es la respuesta a todos los problemas. No hay garantía de que una sociedad más educada logre ser mejor que otra. No podemos dejar solo a los educadores responder lo que deben ser las soluciones de los problemas del país. La educación no resuelve los problemas de ningún país, ni siquiera los problemas educativos. Desde luego no resuelve los problemas económicos del país, ni los problemas de la criminalidad, ni siquiera los problemas de la crisis de valores morales. No podemos dejar solo a los educadores responder a lo que deben ser los problemas del país. La educación es cuestión de todos, y no solo de los educadores. José Luis González atribuye al puertorriqueño el prejuicio de creer que la educación juega

¹ Rafael Aragunde, *La educación como salvación ¿En tiempos de disolución?*, San Juan, Ediciones Puertorriqueñas, 2016.

el papel principal en la transformación social. Papel que la educación no tiene ni ha tenido nunca. Ivan Illich afirma que no hay que confundir educación y escolarización. Gran parte de la educación se realiza fuera de la escuela. Más justo es afirmar que nosotros creemos que la mejor inversión que podemos hacer es en la educación. Soñamos con reformas educativas que lo van a cambiar todo; la verdad es que jamás llegará. Educación en Puerto Rico es una palabra bonita, un cliché. La instrucción no ha sacado a las clases desventajadas de la pobreza. La educación llegó a todos los rincones de la Isla, pero se hizo en privilegio de algunos. Si la educación hubiera sido exitosa, tendríamos otra historia escolar. El país se divide entre un grupo amplio que no logra insertarse en el sistema educativo y otro que «no ha podido cambiar la instrucción en educación».

Que la educación no cambia todo lo muestra Aragunde al referirse a la educación griega. Pues se mantuvieron muchos prejuicios, por ejemplo contra los extranjeros, contra los esclavos y contra las mujeres. Platón juzga desde sus propios prejuicios a los sofistas, quienes también fueron responsables de la educación griega. Asimismo, la educación universitaria medieval estaba destinada a unos pocos. Y no se distinguía por la libertad de pensamiento. Aragunde cita también un estudio sobre la educación en la China actual que tiene fama de exitosa. Pero Jong Zhao nos dice que es memorística y que inhibe la creatividad.

Aragunde observa, con razón, que no todos aprendemos de la misma manera. Cada escuela de nuestro país tiene sus peculiaridades. Por ello no es posible dictar pautas absolutas para todas. Es preciso tomar nota de esas diferencias y responder a ellas. De ahí el énfasis que hace en la educación especial. Es preciso tener en cuenta las habilidades de cada individuo que se educa.

En Puerto Rico no se ha desarrollado una cultura que tenga aprecio por el estudio por sí mismo. Durante mucho tiempo Puerto Rico ha tratado de articular un proyecto educativo, pero no lo ha logrado. Aragunde propone experimentar con la idea de darle a cada comunidad escolar la iniciativa educativa de organizarse como comunidad de estudio.

En el capítulo cuatro Aragunde habla de la desescolarización de la educación. La idea básica es que la educación es mucho más que la instrucción. La escuela puede autoevaluarse y se podrá reconocer que puede haber muchos tipos de escuelas. Ya no estamos seguros de que la educación para todos sea una solución a los problemas de la sociedad. La escuela debe proponerse formar una ciudadanía solidaria y diestra. Todos tenemos que ver con la educación y, por lo tanto, todos debemos hacernos conscientes de las responsabilidades que hemos de asumir. La educación se propone formarnos en una ciudadanía responsable.

Hemos tenido ejemplos en Puerto Rico de educadores que experimentaron la educación como práctica de vida. El maestro Rafael Cordero en San Juan y Eugenio María de Hostos en Mayagüez creando escuelas para obreros. «Ambos se mostraron convencidos de que la convivencia pacífica, que no pierde de vista las injusticias que hay que erradicar, es alcanzable entre individuos que poseen conciencias que les permiten un mejor conocimiento de sí mismos, y que estudian la realidad que les rodea». (16)

Aragunde afirma que es difícil pensar lo que sería un discurso sobre la filosofía de la educación «en estos tiempos». Todavía muchos se inspiran en ideales románticos de la educación. Hay muchas aproximaciones pedagógicas que conviven. En Puerto Rico algunos defienden la filosofía educativa de Hostos o del pragmatismo. En el siglo XXI parece muy difícil un acuerdo sobre la filosofía educativa de una nación, especialmente si se trata de un Estado pluralista. No hay problema de que en una escuela puertorriqueña unos tengan una filosofía educativa y otros, otra; por ejemplo, neomarxista una, conductista otra. Como ha mostrado Pierre Hadot, la filosofía antigua estaba muy ligada a una forma de vida. Es preciso entender la época en que nos ha tocado vivir y enseñar. Es preciso cuestionar filosóficamente la época y también la enseñanza. Lo importante es problematizar. Una filosofía oficial tiene el problema que exige sumisión. Los planteamientos filosóficos pudieran hacerse de acuerdo a los contextos. Los cursos de filosofía de la educación no pasan de ser una guía turística o un libro de cocina. A veces recibimos las teorías de los filósofos de modo sumiso, sin darse

cuenta de que ellos plantean problemas partiendo de cuestionamientos a sus predecesores. Aragunde asume aquí una tesis en la cual yo también he insistido, la idea de los contextos sociales en los cuales nace y se desarrolla una filosofía. (He llamado a estos contextos cronotopos). «Esto no debe perderse de vista porque nos engañamos si nos creemos que es desde una pretendida perspectiva universal que se pueden atender filosóficamente los problemas educativos y no desde las interrogantes que generan las prácticas consuetudinarias que pueden parecerse insignificantes». (28) Sócrates y Platón pensaron la educación ateniense, pero no aclararon nunca su relación con la clase oligárquica a la que pertenecieron.

La filosofía se hace preguntas fundamentales. Pero esos interrogantes y sus posibles respuestas solo se pueden hacer desde un contexto determinado, y en nuestro caso desde la comprensión de la realidad puertorriqueña. Preguntar por el para qué, el porqué y el cómo se educa sin duda son preguntas universales, pero su respuesta tiene que seguir un modelo puertorriqueño, en un salón de clases antillano y en un contexto caribeño. La respuesta filosófica no puede constituir un metarrelato. Giroux nos invita a que educación y filosofía puedan ir de la mano. También nos recuerda Giroux que la educación no puede separarse de la política. Las concepciones del currículo son o implican una teoría social. Las escuelas helenísticas se preocuparon más por transformar la conducta de los ciudadanos, su modo de vida, que a la construcción de grandes sistemas. Esa fecunda interrelación entre educación y filosofía se perdió en el Medioevo.

Hay una ausencia de deliberaciones filosóficas en nuestras actuales experiencias educativas. Pensamiento crítico en Puerto Rico ha motivado una reflexión sobre las metodologías de la enseñanza. En el Renacimiento Miguel de Montaigne llama al conocimiento de sí mismo y no a la erudición. Las verdades de la filosofía no son inaccesibles a los niños, nos dice Montaigne. Nietzsche nos enseña a filosofar sin pretensiones. Nietzsche nos invita a filosofar con los estudiantes; sin la pretensión de dirigirse solo a los doctos. Nietzsche reclama un filosofar en la época *post mortem dei*. Marx también se refería al mismo fenómeno al decir

que «todo lo sólido se desvanece». Son muchos los duelos que hoy se celebran: Danto habla de la muerte del arte; otros del fin de la historia, y hasta del final de la educación. Aragunde aclara que estos duelos no son pensados desde así mismas perspectivas. Rodríguez Juliá concluye que «la tradición estalla en mil pedazos conflictivos». Marx y Nietzsche se hicieron muchos interrogantes y, sobre todo, pensaron desde la complejidad de la realidad en que les tocó vivir. Vivimos una época sin utopías.

A partir de Antonio S. Pedreira, Hostos se convierte en un pensador puertorriqueño que es necesario estudiar. Es el autor más leído «allende los mares de nuestro archipiélago». En Puerto Rico es en el área de la pedagogía que Hostos es más estudiado y reclamado. Aunque también en la política y en la sociología. Hostos no ha tenido el arraigo en Puerto Rico que tiene José Martí en Cuba, Descartes en Francia o Emerson en los Estados Unidos. «No obstante, el puertorriqueño Hostos sigue siendo un ejemplo de gran valor. Es el mejor representante de la cultura de estudio que el país debe adoptar para que con sosiego pueda analizar sus problemas y convivamos en una paz justa. Tendríamos que recordarle todos los días, y no solo en los días feriados.» (75) Este reconocimiento no significa que no podamos escuchar las voces de otros buenos educadores y buenos puertorriqueños. Pero hay que recordar que Hostos, como Andrés Bello, pertenecen al siglo XIX latinoamericano; su contexto no es el nuestro. Lo que él denomina «la verdad» no es ya evidente para nosotros. Lo que sí es necesario es estudiar mejor a Hostos y destacar esa excelencia académica a que aspiramos para nuestros estudiantes.

Para Aragunde la escuela está en la agonía próxima a la muerte. Vivimos la muerte de la escuela y la proliferación de las universidades de corte empresarial. La escuela agoniza como lo muestra el continuo cierre de escuelas en Puerto Rico. La escuela muere porque hoy se pueden sacar títulos fácilmente por la vía de la educación tecnológica (educación a distancia). La escuela agoniza pero proliferan universidades mediáticas que en la actualidad se benefician de la globalización. La educación universitaria es hoy una gran empresa y el conocimiento un gran negocio.

Aragunde dedica un capítulo a la historia de la Universidad con especial énfasis en la universidad alemana. Nos hace ver que el filósofo Karl Jaspers no puede pensar la universidad sin el Estado. La reconstrucción de Alemania después del desastre del nacional-socialismo exigía una presencia fuerte del Estado y de la Universidad. Pero esta tendencia tan afirmativa del Estado en la Universidad venía desde el idealismo alemán con Fichte, Humboldt y Schleiermacher. Para Schleiermacher «la universidad es una metáfora epistemológica», pues su objetivo es abarcar todo el saber. También Kant reflexionó sobre la Universidad defendiendo la autonomía, pues solo los universitarios pueden juzgar de las investigaciones de los universitarios. Heidegger también se preocupa que no se pierda esa armonía entre la universidad y los saberes. Aragunde cuestiona la tesis de José Ortega y Gasset según la cual la universidad medieval tenía como objetivo transmitir la cultura. La universidad, afirma Aragunde, existía para unos poquísimos y era la cultura de esos pocos la que se transmitía. Las universidades han surgido en contextos históricos muy diferentes y como resultados de conflictos sociales e intereses determinados. La universidad no llega al «hombre medio» que Ortega pudo imaginar. En las Américas las universidades siguieron el mismo patrón que las europeas. En Estados Unidos la Universidad de Harvard fue fundada por ministros protestantes. Yale, Princeton y Brown fueron universidades fundadas también por religiosos.

En Europa se crearon otras universidades con mentalidad diferente a la universidad alemana liberal. Entre ellas están las universidades napoleónicas, las cuales, sin embargo, siguen el rastro de la revolución francesa; en estas universidades «el estado necesitaba garantizarles a sus ciudadanos una infraestructura». (161) Su objetivo es la ciencia y la investigación. Pero muchos grandes pensadores no florecieron en ninguna Universidad. Rousseau no trabajó en ninguna y el gran astrónomo Laplace hizo sus investigaciones en una institución militar. La Universidad de Puerto Rico se crea por la necesidad del gobierno estadounidense de enseñar inglés, pues la educación toda debía enseñarse en dicha lengua. La Universidad Interamericana es creada por un ministro tejano. La

Universidad Católica es creada por los obispos católicos y algunos empresarios boricuas para preparar maestros.

La universidad no puede concebirse solo con intereses mercantilistas. Pero, agrega Aragunde, no podemos desconocer que la universidad tiene que preparar gente para los diferentes empleos y profesiones; nuestros estudiantes buscan prepararse para el trabajo. Los tiempos han cambiado, y vivimos profundas transformaciones. De acuerdo a Max Weber en la modernidad domina la razón instrumental. Y de hecho a las alturas de nuestra historia intelectual no cabe duda de que esa razón instrumental seguirá siendo importante en el adiestramiento de las profesiones. Toda profesión y oficio medianamente especializado requiere hoy la mediación del conocimiento científico. Aragunde está de acuerdo con este aspecto de la racionalidad instrumental. La hipótesis es que los seres humanos tendemos a resolver problemas mediante las estrategias de la razón instrumental. Pero es también muy claro en afirmar que hay otra dimensión que la educación no puede descuidar porque le es inherente. Y tiene que ver con el diagnóstico de Nietzsche acerca del predominio del nihilismo en la modernidad tardía y el diagnóstico de Marx y Engels según el cual «todo lo sólido se desvanece». Es decir, la cultura como la conocemos desaparecerá. Más allá de la razón instrumental, Aragunde reconoce: «El motor de lo que se ha logrado en ocasiones ha sido la pasión, la locura, la ambición, el accidente». (179) A continuación afirma los altos valores que la educación tiene en el horizonte de su perspectiva: «Lo que debemos hacer es continuar insistiendo en que la igualdad, la justicia, la división equitativa de los bienes, el reconocimiento de las diferencias, la admisión de la diversidad, la aceptación de una igualdad radical, la educación para todas y todos, a fin de cuenta los ideales que junto a tantos otros compartimos en la modernidad tardía, no solo tengan presencia visible en esa dinámica sino que la guíen». (180)

En épocas de crisis de valores, se le pide a la escuela que salga a la salvación de la sociedad y la moral. Aragunde rechaza que con solo cursos sobre «los valores» pueda enfrentarse la crisis moral. Ya hemos podido apreciar que la situación de nuestro tiempo fue diagnosticada por Nietzsche como nihilismo o muerte de Dios, por

Weber como implacable lucha de los dioses, por Marx como «todo lo sólido se desvanece», y por Aragunde como una época de disolución. Hay quien interpreta a Platón como el filósofo que trató de salvar a Atenas de la decadencia mediante la ideología de unos valores eternos, ultraterrenos, capaces de permanecer por encima de las contingencias del tiempo. Zygmunt Bauman nos habla de tiempos líquidos, es decir, de una época donde todas las ideas se han transformado. También se ha transformado nuestra idea de la Universidad y de la Educación. Aunque hoy no hay acuerdo sobre la idea de la educación y la Universidad, hay que agregar que nunca ha habido un acuerdo inclusivo que implique a todas las clases sociales. A una idea plural de la educación, a una idea plural de la Universidad se debe agregar una idea pluralista de los curricula universitarios y educacionales.

El Estado libre Asociado se ha ido achicando por razones de precariedad económica. Pero no hemos podido articular bien lo que puede y debe ser la universidad y la educación en nuestro mundo actual y en el largo plazo. La universidad democratizante que frecuentemente invocamos pierde de vista las dinámicas económicas actuales y la política educativa de los Estados Unidos. Se olvida que las universidades estatales pierden cada vez más el apoyo presupuestario del gobierno central. Esto trae problemas con la idea democratizante comúnmente aceptada. Derrida afirma que la universidad ya no es el centro del saber. Sería así puesto que la biblioteca ya no es la base principal del archivo del saber. La virtualización de la información desestabiliza la universidad tal como la concebíamos tradicionalmente. Según Tylor, discípulo de Derrida, la universidad posmoderna debe negociar en un mundo regido por las redes de la comunicación. Se debe insistir en crear redes globales que faciliten la creación de conocimiento y la libre circulación del capital cultural. Lo que sigue siendo importante es el agenciamiento humano del saber crítico y libre. Y que los educadores respondamos afirmativamente a la confianza que nos da el pueblo al dedicar un amplio presupuesto a la educación pública.

El libro concluye con el llamado a una espiritualidad fáustica necesaria para proseguir estudios doctorales. La tentación por el poder

del conocimiento es aceptada. «Los estudios doctorales necesitan de una espiritualidad fáustica, un *elan* francés, un *Geist* alemán, que nos permita reivindicar la alegría que Fausto siente cuando en su *angosta celda de nuevo arde risueña la lámpara*, y comienza «su esperanza a reflorar». (251)

Este libro de Rafael Aragunde es una reflexión muy personal basada en su experiencia, en múltiples lecturas actuales como lo muestra la amplia bibliografía utilizada. Hay sin duda un cierto escepticismo pero moderado. Skepsis denominaban los antiguos griegos a la libertad para investigar la verdad sin dogmatismos. Aunque la educación no resuelve todos los problemas, Aragunde no deja de reconocer los valores fundamentales que la educación promueve o debe promover: una cultura de estudio, un conocimiento crítico, una preparación profesional, una formación ciudadana en la responsabilidad, la solidaridad, la libertad de pensamiento, la justicia y la equidad. El libro nos invita a una reflexión filosófica y social sobre la educación del presente y del futuro.

RESEÑA III

LA EDICIÓN DE LOS CURSOS DE FOUCAULT EN EL COLEGIO DE FRANCIA (NOTA BIBLIOGRÁFICA)

Como es bien conocido, desde 1970 en que Michel Foucault recibió el honor de ser profesor del Colegio de Francia, hasta 1984, fecha de su fallecimiento, dictó trece cursos. La mayor parte de ellos fueron grabados en cintas magnetofónicas, y sobre la base de esa grabación y los propios apuntes esquemáticos de Foucault se han publicado todos, concluyendo la edición en mayo de 2015. Enumero los títulos de los cursos, el año en que fue dictado y el año de su publicación.

La voluntad de saber 1970-1971; publicado en su original en 2011.

Teorías e instituciones penales. 1971-1972; publicado en su original en 2015.

La sociedad punitiva. 1972; publicado en 2013.

Poder psiquiátrico. 1973-1974; publicado en 2003.

Los anormales. 1975; publicado en 1999.

¡Defender la sociedad! 1976; Publicado en 1997.

Seguridad, territorio, población. 1977; publicado en 2004.

El nacimiento de la biopolítica. 1979; publicado en 2004.



El gobierno de los vivos. 1980; Publicado en 2012.

Subjetividad y verdad. 1981; publicado en 2014.

La hermenéutica del sujeto. 1982; Editado en 2001.

El gobierno de sí y de los otros I. 1983; publicado en 2008.

El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. 1984; publicado en 2009.

El primer curso que dictó Foucault en el Colegio de Francia llevaba por título *La voluntad de saber* (1970). (No confundirlo con el subtítulo de *Historia de la sexualidad I*) que se publicó en 1976. En este curso Foucault estudia el tema nietzscheano de la voluntad de verdad. Y lo hace mediante una amplia referencia a Aristóteles y a Nietzsche, y algunas referencias muy breves a Spinoza y Kant. A la luz de los libros publicados en vida de Foucault solo se podía inferir que su inmersión en el pensamiento griego habría esperado a *Historia de la sexualidad II* y *III*. Pero el curso *La voluntad de saber* muestra que desde 1970 ya está amplia y profundamente inmerso en el mundo helénico. De hecho no habla solo de Aristóteles, sino también de los sofistas, y aparece por primera vez su comentario a *Edipo rey*, tema sobre el cual volverá varias veces en conferencias en varios lugares como en Río de Janeiro. Aunque Foucault habla del tema nietzscheano de la voluntad de verdad, en realidad él logra crear un nuevo concepto alrededor del término «voluntad de saber». La voluntad de verdad no es más que una forma de la voluntad de poder. En cambio, por voluntad de saber entiende Foucault aquellos tipos de saber que transforman al sujeto en el mismo proceso de saber. La relación sujeto/objeto se había pensado que va del sujeto al objeto pero bien centrada en la objetividad del objeto. En la voluntad de saber Foucault considera cómo el saber transforma al sujeto. Alguna vez expresó la idea según la cual cada libro suyo había sido una transformación para él.

El segundo curso es de 1971 y se intituló *Teorías e instituciones penales*, pero solo se publicó el año pasado. Mucha gente ha leído las conferencias de Brasil, *La verdad y sus formas jurídicas*. Pues bien, una buena parte de esas conferencias es casi idéntica a la segunda parte

del curso *Teorías e instituciones penales*, desde luego un análisis más amplio sobre el tema de las prácticas jurídicas medievales. Para el lector actual, lo nuevo de este curso es la primera parte donde considera amplia y profundamente una revuelta ocurrida en Francia en el siglo XVII y que se ha denominado la revuelta de «los pies desnudos». Foucault le dedica medio libro al estudio de esta revuelta porque ve en ella una transformación importante de la práctica de la justicia. El país estaba en revueltas por todas partes. Toda Francia era una sedición, escribió un autor de la época. La monarquía se ve obligada a crear una fuerza armada poderosa para combatir dichas revueltas. Lo esencial sería entonces el salto de la justicia feudal a la justicia estatal. El Estado se apodera del sistema de justicia y lo hace mediante una amplia militarización.

El tercer curso se denomina *La sociedad punitiva* (1972) que puede leerse como material preparatorio para su importante obra *Vigilar y castigar*. El énfasis propio del curso es la correlación entre la forma salario y la forma prisión y la explicación de esa correlación teniendo como base el tiempo. El salario es el pago que se hace al obrero por el tiempo dedicado al trabajo, y el tiempo de la vida en libertad es lo que el prisionero entrega a la sociedad por haber roto el contrato y lo hace enemigo de la sociedad. El capitalismo secuestra el tiempo del obrero y castiga al delincuente quitándole el tiempo libre. En ambos casos un secuestro del tiempo. También destaca las formas de lucha contra la reducción del ser humano a *homo laborans*. La bestia de labor de que habló Heidegger. Protesta contra la vida reducida a la producción y el tiempo absorbente del trabajo.

El cuarto curso lo dedica al tema del *Poder psiquiátrico* (1974). Corrige algunos enfoques seguidos en su primer libro *Historia de la locura en la época clásica*. Considera que allí solo se valió de «representaciones». Como se sabe el enfoque posterior desde *El nacimiento de la clínica* va a estar centrado en el lenguaje (es decir, arqueología). Lo segundo que corrige es su centramiento en instituciones: ahora afirma que lo importante son las relaciones de poder (genealogía). La idea central es que el psiquiatra impone su concepto de «realidad» al loco. La psiquiatría no es una ciencia como la medicina. La modernidad

se caracteriza por la producción de las ciencias psy; y constituyen un correlato del poder penal de la sociedad burguesa.

El curso siguiente, *Los anormales* (1975), continúa la temática del binomio psiquiatría y derecho penal moderno. Elabora el concepto de individuos peligrosos. La criminología se vale de la psiquiatría. La sociedad manda a la cárcel a los delincuentes considerados seres humanos normales, y a los delincuentes que no son normales los manda al manicomio; pero para ello nuestros sistemas de justicia se valen del supuesto peritaje psiquiátrico. La justicia penal se encuentra en una sin salida cuando un delincuente comete actos atroces y no se puede demostrar la razón de su conducta; no puede demostrar que es anormal.

El próximo curso es de 1976 y lleva por título irónico *¡Defender la sociedad!* Analiza detenidamente la concepción bélica del poder que se desarrolló en la historiografía francesa del siglo XVIII y que Foucault denomina también hipótesis Nietzsche. Foucault había elaborado el concepto de genealogía bajo inspiración nietzscheana, en este curso se despidió de esa concepción del poder. Y en adelante va a enfocar el poder como gubernamentalidad tema que desarrolla en el curso *Seguridad, territorio, población* (1977) En *¡Defender la sociedad!* hace también un amplio análisis del racismo. La historiografía francesa del siglo XVIII habla de guerra de razas. Más tarde ese enfoque historiográfico se bifurca en guerra de razas (racismo) y en guerra de clases (lucha de clases de la cual ya se habla en la época de la revolución francesa como le recuerda el propio Marx a Engels).

En el curso de 1979 estudia el liberalismo y el neoliberalismo, y lleva por título *Nacimiento de la biopolítica*. A pesar del título en el libro no se habla mucho de la biopolítica. Este es un concepto que había introducido en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. Y que vuelve a aparecer en *Seguridad, territorio, población*. Porque la biopolítica es el gobierno de poblaciones, a diferencia de la disciplina que es gobierno de individuos. En este curso de 1979, aunque no habla mucho de biopolítica hace una afirmación básica y es que la biopolítica nació en el marco del modo de gobierno propio del liberalismo. El liberalismo no

nació como una forma de defensa de los derechos humanos, sino que es la forma como la burguesía impuso una máquina de dominio sobre la sociedad. La teoría del derecho mira a la estructura jurídica del Estado; el liberalismo habla de libertades pero tiene otra cara que es la disciplina y el gobierno de las poblaciones, la máquina penal con la que la burguesía domina la sociedad. Para el liberalismo la libertad económica es dejar que el orden económico siga sus propias leyes. El neoliberalismo es también un modo de gobierno; gobernar siguiendo el modelo del mercado y la libre empresa. Es el modelo económico impuesto como modelo de gobierno. Con este curso de 1979 termina lo que podríamos denominar el análisis directo del poder o los poderes.

En el próximo curso de 1980 *El gobierno de los vivos* comienza el amplio y profundo estudio de la ética como subjetivación o cuidado de sí mismo. Se puede hablar de gobierno de las cosas (la tecnología), de gobierno de los otros (política) y gobierno de sí mismo (ética). El tema del gobierno de sí mismo viene desde bien lejos en la filosofía griega. En este curso de 1980, En el *Gobierno de los vivos* el tema es el gobierno de sí en la moral cristiana de los primeros siglos. Continúa también con el tema de la sexualidad que había iniciado en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. De hecho este curso sobre la moral cristiana y los otros cursos del último periodo de su vida se pueden leer como una larga y profunda preparación de lo que serán los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*. Foucault estudia en este curso de 1980 cristianismo como un régimen de verdad, y no como una ideología. Su análisis es menos severo del que había hecho sobre la pastoral cristiana en el curso *Seguridad, territorio, población*. Un régimen de verdad es una forma de decir la verdad bajo determinadas reglas impuestas. Es una especie de ritual de verdad. Para Foucault la verdad como tal no puede estar sometida, y por ello implica la libre aceptación. La lógica enuncia verdades; pero nadie puede obligarme a ser lógico. La penitencia, la confesión son prácticas religiosas del cristianismo que Foucault estudia en este libro y en otras conferencias.

En 1981 dictó el curso *Subjetividad y verdad*. Continúa la misma temática de cómo los sujetos acceden a la verdad. Lo propio del

pensamiento antiguo es que el acceso a la verdad requiere de una espiritualidad, de una ascesis. Así, para Platón para acceder al conocimiento es necesario ser bueno, desprenderse de las pasiones y liberar el espíritu para la contemplación de la verdad. En este curso comienza su amplia referencia a los estoicos y su modo de cuidado de sí. Algunos bosquejos ya había adelantado en el curso anterior con el fin de comparar la subjetivación cristiana con la de los filósofos griegos. La tesis central es que el modo de subjetivación que ha dominado en Occidente es el que impuso el cristianismo.

En 1982 dicta el importante curso *Hermenéutica del sujeto*. Continúa la temática de la ética como cuidado de sí y la investiga en los más variados autores griegos. En Platón y Aristóteles el gobierno de sí está en función del gobierno de los otros. Hay que saber gobernarse a sí mismo para saber gobernar la familia y la ciudad. En los estoicos el cuidado de sí es un fin en sí mismo. En la moral cristiana el dominio de sí es para olvidarse de sí, anular el yo; el yo (el egoísmo) es el principio del mal, dice san Agustín. El bien implica la renuncia al egoísmo. Este curso se centra solo en el cuidado de sí, muchos de estos temas vuelven a parecer en los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, pero en éstos el cuidado de sí se entrelaza con la temática de la moral sexual. Y en la *Hermenéutica del sujeto* se centra solo en el cuidado de sí, sin mucha referencia a la sexualidad. Para mi gusto este es el más elaborado de los cursos que dictó y el más directamente filosófico.

Los cursos de 1983 y 1984 se intitula *El gobierno de sí y el gobierno de los otros*. Antes de la publicación de estos dos últimos cursos muchos críticos y comentaristas habían señalado que el tema del poder desaparecía en el último periodo del pensamiento de Foucault dedicado a la ética como subjetivación. En realidad en estos cursos de 1983 y 1984 el tema del poder aparece de nuevo entrelazado con los temas de la *parresía* (el decir verdad con toda franqueza) y con la ética de la subjetivación. De hecho Foucault bosqueja un triángulo temático en el que consistiría la filosofía: verdad, política y ética. Los tres temas se entrelazan. Intervenir filosóficamente en la política solo debería decirse desde la verdad y la ética. Pero también la ética supone una política de

la verdad y una ineludible dimensión política, y la verdad misma implica tanto una dimensión ética como una política. La *parresia* es el decir la verdad con toda franqueza; libertad la denomina Quintiliano. El hablar con franqueza puede ser peligroso para el operador de la verdad. Si digo la verdad con franqueza al príncipe, al gobernante, a los poderes de turno puede ser peligroso, y hay casos en que hasta puede peligrar mi propia vida. Al igual que el tema del cuidado de sí este otro tema de la parresía lo investiga Foucault en una multiplicidad de autores antiguos, no solo filósofos, literatos, retores, etc. En el último curso *El coraje de la verdad dedica* una extensa consideración a los cínicos, pues en ellos domina la idea de la verdad franca cónsona con una vida verdadera.

La edición de los cursos estuvo a cargo de Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana. Se trata, sin duda, de una edición muy bien cuidada. Al final del curso se incluye un resumen del propio Foucault que él debía entregar como informe anual al Colegio de Francia. Le sigue luego algo que los editores denominaron «Situación del curso» donde se presentan las circunstancias en que fue dictado el curso, los temas tratados, y, sobre todo, las posibles fuentes que Foucault utilizó en su preparación con referencias específicas. Asimismo, en nota a pie de página se indica con referencia explícita los casos en los cuales ya Foucault había tratado el tema o algún aspecto del mismo e incluso un posible cambio operado en el tratamiento del mismo. Se completa la edición con un índice de nombres citados y de temas tratados¹.

CARLOS ROJAS OSORIO

¹ Para un comentario más amplio de todos los cursos ver; Carlos Rojas Osorio, *Foucault año tras año. Libros y cursos*, San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas, 2016.

INFORMACION PARA COLABORADORES Y SUSCRIPTORES

Diálogos publica artículos filosóficos en español y en inglés. Pueden proponerse originales al Consejo de Redacción enviando *dos* ejemplares al Director de *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. El texto debe venir mecanografiado nítidamente a *doble espacio* (incluso las notas, citas y bibliografía), y sin correcciones a mano sobre el texto. Se recomienda que el autor envíe también *una copia del manuscrito en un disco magnético* de 3.5 pulgadas, cuyo formato pueda ser leído en el programa Microsoft Word para computadora Macintosh. Ello ayudará a evitar dilaciones innecesarias en caso de que finalmente el artículo se acepte para publicación.

Diálogos aparece semestralmente. La suscripción anual vale dieciséis dólares (\$32.00) para instituciones y doce dólares (\$12.00) para particulares. Toda suscripción debe ser gestionada directamente con *Diálogos*. Envíese cheque pagadero a la orden de la *Universidad de Puerto Rico* al Apartado 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

NOTICE TO CONTRIBUTORS AND SUBSCRIBERS

Diálogos publishes philosophical articles written in Spanish and in English. Manuscripts should be submitted in duplicate to the Editor, *Diálogos*, P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572. They must be neatly typed with double spacing throughout, including quotations, footnotes, and references, and must not contain any handwritten corrections. Authors are encouraged to submit also a copy of the article on a computer diskette in a format that can be read by Microsoft Word on a Power Macintosh. In this way, in case the manuscript is finally accepted, its publication can be expedited.

Diálogos is published twice a year. The yearly subscription rate is sixteen dollars (\$32.00) for institutions and twelve dollars (\$12.00) for individuals. Subscription orders must be sent directly to *Diálogos*. Please make checks payable to the order of *University of Puerto Rico* and mail to Box 21572, UPR Station, San Juan, Puerto Rico 00931-1572.

d i á l o g o s

Revista del Departamento de Filosofía

Universidad de Puerto Rico

PEDIDOS Y SUSCRIPCIONES:

Diálogos

Box 21572, UPR Station

San Juan Puerto Rico

00931 - 1572

Instituciones: \$32

Particulares: \$12



**Revista del Departamento
de Filosofía Universidad
de Puerto Rico**

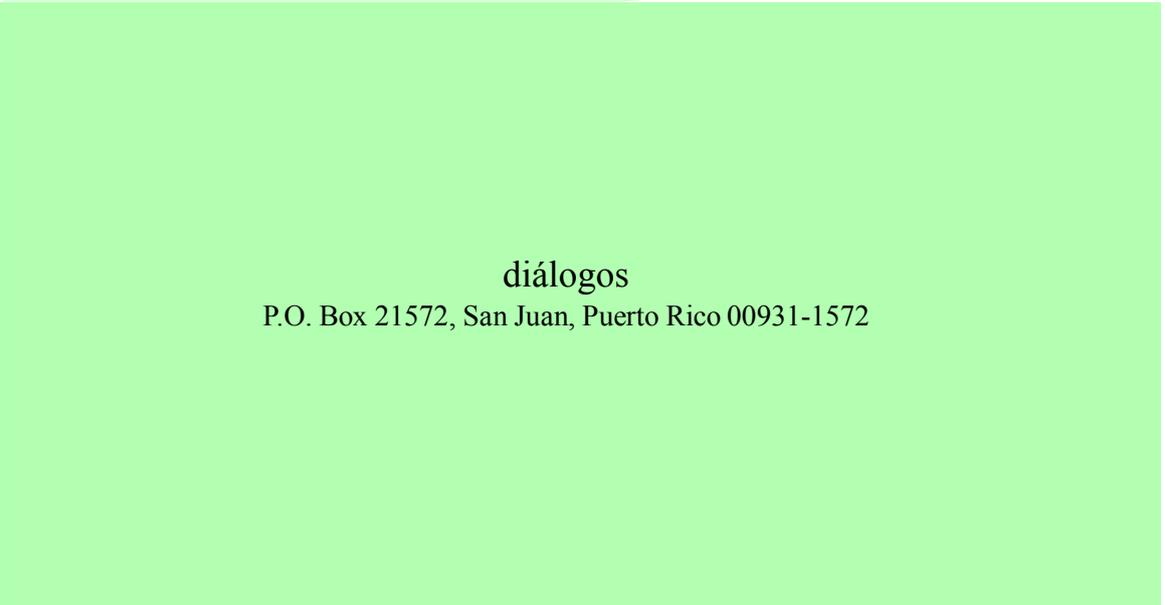
Año XLVI

Número 99

Julio, 2016



ISSN0012-2122
Universidad de Puerto Rico
Recinto de Río Piedras



diálogos

P.O. Box 21572, San Juan, Puerto Rico 00931-1572