



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES

# Alternativas críticas en estudios sociales

**Ricardo García Duarte**  
**Claudia Luz Piedrahita Echandía**  
**Pablo Vommaro**  
**Oscar José Useche Aldana**  
Editores



UNIVERSIDAD DISTRITAL  
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



Doctorado en Estudios Sociales  
Universidad Distrital Francisco José de Caldas



CLACSO  
Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales







**BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES**



# **Alternativas críticas en estudios sociales**

**Ricardo García Duarte**

**Claudia Luz Piedrahita Echandía**

**Adrián José Perea Acevedo**

**Oscar José Useche Aldana**

**Adrián Serna Dimas**

**Wilmer Villa Amaya**

**Luis Fernando Bravo León**

**Clara Inés Pérez Gómez**



**UNIVERSIDAD DISTRITAL  
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS**



**CLACSO**  
Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales



**DES**  
Doctorado en Estudios Sociales  
Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Alternativas críticas en estudios sociales / Ricardo García Duarte [...y otros].-- Bogotá: Editorial Universidad Distrital Francisco

José de Caldas, 2019.

196 páginas; 24 cm.

ISBN 978-958-787-099-2

1. Investigación social 2. Epistemología social 3. Pensamiento crítico 4. Estudios culturales I.

García Duarte, Ricardo, autor

300.72 cd 22 ed.

A1628618

CEP-Banco de la República-Biblioteca Luis Ángel Arango

Alternativas críticas en estudios sociales

© Autores varios

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas

© Doctorado en Estudios Sociales

**Libro ISBN:** 978-958-787-099-2

**Primera Edición:** abril de 2019

### Universidad Distrital Francisco José de Caldas

**Rector:** Ricardo García Duarte

**Vicerrector Académico:** William Fernando Castrillón

**Vicerrector Administrativo:** José Vicente Casas Díaz

**Decana Facultad de Ciencias Sociales:** Cecilia Rincón Verdugo

**Directora Doctorado en Estudios Sociales:** Claudia Luz Piedrahita Echandía

### CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales



**CLACSO**

Consejo Latinoamericano  
de Ciencias Sociales

#### Secretaría Ejecutiva

**Karina Batthyány** - Secretaria Ejecutiva de CLACSO

**Pablo Vommaro** - Director de Grupos de Trabajo e Investigación

**Nicolás Arata** - Director de Formación y Producción Editorial

#### Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

#### Equipo Grupos de Trabajo

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Natalia Gianatelli, Teresa Arteaga

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

EEUU 1168 | C1101 AAx Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145/9505 | Fax [54 11] 4305 0875 | e-mail clacso@clacso.edu.ar | web www.clacso.org



Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

### Comité Editorial

Ricardo García Duarte, Universidad Distrital, Colombia

Claudia Luz Piedrahita Echandía: Universidad Distrital, Colombia

Adrián José Perea Acevedo, Universidad Distrital, Colombia

Adrián Serna Dimas: Universidad Distrital, Colombia

Álvaro Díaz Gómez: Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia

Luis Alberto Herrera Montero: Universidad Nacional de Educación, Ecuador

Nuria Romo Avilés: Universidad de Granada, España

Antonio Marmolejo Oña: Universidad de Málaga, España

### **Comité Científico**

Fernando González Rey: Universidad de Brasilia, Brasil

Pablo Vommaro: CLACSO, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Germán Muñoz: Universidad de Manizales, Colombia

Axel Didriksson: Universidad Nacional de México, Red GUNI

Eduardo Alfonso Rueda Barrera: Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

Sara Victoria Alvarado: CLACSO, CINDE y Universidad de Manizales, Colombia

### **Edición**

Sección de Publicaciones, Universidad Distrital Francisco José de Caldas

### **Coordinación editorial**

Nathalie De la Cuadra N.

### **Corrección de estilo**

Editorial UD

### **Diseño y diagramación**

Jorge Andrés Gutiérrez Urrego

### **Impresión**

Editorial UD. Bogotá, Colombia

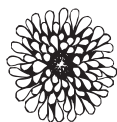


# Contenido

<b>Prólogo</b>	<b>9</b>
<b>El espíritu crítico: entre el humanismo y la emancipación</b>	<b>17</b>
<i>Ricardo García Duarte</i>	
<b>La multiplicidad, la diferencia, el simulacro y el acontecimiento: elementos para abordar el pensar crítico y creador en Gilles Deleuze</b>	<b>37</b>
<i>Claudia Luz Piedrahita Echandía</i>	
<b>De la analítica histórica de los sistemas de reflexividad como propuesta crítica para la investigación en estudios sociales sobre subjetividad</b>	<b>57</b>
<i>Adrián José Perea Acevedo</i>	
<b>Del pensamiento crítico de lo posible a la experimentación de nuevos modos de existir. Las resistencias obreras como vehículo de la irrupción del acontecimiento socialista</b>	<b>71</b>
<i>Oscar Useche y Clara Inés Pérez Gómez</i>	
<b>Ciencia de fantasmas. De la autoconciencia, la crítica y la reflexividad como tres estados del sujeto de la investigación social</b>	<b>91</b>
<i>Adrián Serna Dimas</i>	
<b>Estos hilos que cruzan. Los estudios culturales latinoamericanos decoloniales desde la pregunta por <i>los otros</i></b>	<b>139</b>
<i>Wilmer Villa Amaya</i>	
<b>El saber occidental: crítica y crisis</b>	<b>171</b>
<i>Luis Fernando Bravo León</i>	







## Prólogo

# Pensamiento crítico: un repertorio de puntos de vista

Con el propósito de presentar en este libro un conjunto de elaboraciones de los docentes investigadores del Doctorado en Estudios Sociales (DES), se hace pertinente ocuparse de una innovación conceptual que surgió en el transcurso del desarrollo de su propuesta académica e investigativa en los debates y las propuestas que se configuraron a partir de la experiencia de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria: la cuestión de la “convergencia crítica” como elemento central de los estudios sociales.

Esta *convergencia* se definiría por la emergencia histórica de articulaciones ontológicas, epistemológicas, éticas, estéticas y políticas producidas por las problematizaciones sociales de la actualidad. Tal emergencia construye una primacía epistemológico/política de las problematizaciones situadas que demanda alternativas metodológicas no susceptibles de encuadrarse en una perspectiva convergente transdisciplinar. Se trata de ficcionalizar y experimentar posibilidades de investigación que se ocupen de las articulaciones que produce la problematización, más que de mantener las disciplinas y sus reglas epistemológicas en el refugio de una convergencia *en torno* al problema. Al desglosar tal definición, se hace visible un conjunto de elementos centrales en la propuesta del DES. En primer lugar, la claridad de que son las problematizaciones sociales las que producen las articulaciones mencionadas y no un ejercicio formalizador propio de una cierta idea academicista de “investigación social”. En segundo lugar, que en la cuestión de la crítica se constituye una primacía epistemológico/política, es decir, que el análisis de las relaciones entre los discursos de verdad que funcionan como variable estratégica de efectos de poder en una situación histórica determinada ubica la problematización como “la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos” (Foucault, 1999, p. 356) que plantean interrogantes capaces de desbalancear un escenario político determinado. Tal elaboración prioriza unos modos reflexivos



(epistemológicos, inicialmente, pero también metodológicos) acerca de unas prácticas (políticas, pero también de otros órdenes: productivas, estéticas, éticas) que confrontan unas ciertas formas de lo político.

La pregunta obligatoria, sin embargo, sería: ¿cómo construir una alternativa metodológica para el DES desde estas claridades? Otro modo de plantearla sería: ¿en qué consistiría la especificidad metodológica de la convergencia crítica en tanto propuesta alternativa en estudios sociales? Una primera manera de resolver estos interrogantes se da en la asunción de un macroproyecto de investigación de las líneas que componen el DES acerca de la cuestión de la crítica en cada una de ellas. Esto implica que cada línea de investigación y sus respectivos énfasis dan cuenta de las diversas nociones y teorías críticas que las constituyen, así como de su papel en las problematizaciones específicas de las que se ocupan. Este primer aspecto implicó la consideración de la multiplicidad de las formas de lo crítico, de la configuración histórica de unos modos de “pensamiento crítico” y, en su aspecto propositivo, de la posibilidad de convergencia en las problematizaciones sociales específicas.

Sin embargo, la riqueza de la alternativa no se agota en este primer aspecto. Al considerar las consecuencias epistemológicas de esta definición, apareció la cuestión problemática de la producción de la verdad como *ficción*, es decir, la verdad como construcción histórica, contingente, atada a unos juegos de lenguaje, en el marco de un cierto contexto cultural, económico y político.

Al proponer esta noción de “verdad” como ficción, Nietzsche (2011, p. 613), por ejemplo, hace visible su carácter de producto histórico y poético, para contrastarlo con la idea moderna de representación racional de una autoconciencia; para caracterizar de manera muy general la línea crítica que iría desde Descartes hasta Hegel. Es conocido que Marx y Freud plantean cada uno a su manera la cuestión de la producción de la verdad, lo que convierte a esta cuestión en un punto de partida de las formas actuales de la crítica: de las diversas propuestas hermenéuticas a las genealógicas, pasando por las modalidades inter y multiculturales, los estudios culturales y de género; ninguna puede dejar de lado, a su manera, la cuestión de la producción histórica de la verdad. Esto nos lleva, por supuesto, a un segundo momento metodológico del seminario, que podría expresarse en la siguiente pregunta problema: ¿cómo construyen las diversas formas de lo crítico consideradas en las líneas y sus énfasis un conjunto de reglas de producción de verdad?, ¿Desde cuáles juegos del lenguaje?, ¿en el marco de cuáles situaciones políticas?, o lo que es lo mismo, ¿cómo terminaron esas formas de lo crítico produciendo, inventando, diría Nietzsche, verdades capaces de desbalancear unas posibilidades políticas? Unas verdades disponibles que son enfrentadas por otras verdades, construidas desde nuevos juegos de lenguaje para provocar nuevos juegos de poder: la primacía epistemológico/política de las problematizaciones exigen entonces que nos ocupemos de sus reglas de producción y de sus efectos en luchas determinadas.

Con todo, la cuestión de la ficción no agota sus posibilidades en este aspecto; configura unas nuevas cuando reconocemos su carácter ontológico y estético. Es conocido que nuevas verdades inauguran nuevas realidades y que los fenómenos de creación, incluso de verdades, es el aspecto central de la idea contemporánea



de estética. Diciéndolo rápidamente, las formas de producción de la verdad nos permiten preguntarnos cómo terminan las problematizaciones actuales, lo que nos exige nuevos modos de la verdad, la invención de otras formas de conocimiento. Podría pensarse, superficialmente hablando, que estas invenciones posibles pertenecen a un afuera desconocido o un futuro por venir, cuando la realidad es que ya están presentes aquí y ahora, emergiendo como contraposición a las verdades y sus efectos de poder que soportan el núcleo ontológico/político, según el cual la relación capitalismo/democracia es el único modo de vida que vale la pena, o que tiene sentido, etc., dependiendo de los juegos de lenguaje que use cada forma de lo crítico. Conforme a lo anterior, un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos específico para cada línea se haría visible en el seminario a través de estos análisis epistemológicos y políticos, lo que le permitiría explicitar estas condiciones iniciales como punto de partida de las posibilidades ficcionales de las investigaciones por realizar.

Ahora bien, la convergencia crítica propuesta va más allá de la primacía epistemológico/política, pues se corre el riesgo de concebirla únicamente como la consideración de producción de la “verdad” sin contexto de lucha o de enfrentamiento entre “verdades”. Si Foucault tiene razón y no hay nada más político que la verdad (1999, p. 213), esta no lo es solo por la invención de sus reglas de producción, sino especialmente por su papel en la configuración de unas luchas, de unas confrontaciones a lo político desde nuevos efectos de poder que derivan de la emergencia de nuevas verdades. Este dominio de hechos, prácticas y pensamientos también se compone de nuevas maneras de ser (ontología/estética), de actuar (ética/política), de producir (economía, estética). Al fin de cuentas, el propósito de una manera de la crítica no es solo plantearse como modalidad diagnóstica del mundo, sino también servir como herramienta en el diseño de uno nuevo.

De ahí que, además de la crítica y la ficción, sea necesario hacer visible un tercer elemento: la experimentación. En coherencia con las claridades expuestas, no existirían unas prácticas privilegiadas de resistencia soportadas en modalidades definitivas de la verdad, sino estrategias experimentales que enfrentan la especificidad de cada problematización desde ficcionalizaciones contingentes, parciales, específicas y contextuales. La pregunta obligatoria sería entonces: ¿qué maneras distintas de ser, pensar y actuar emergen de los diversos modos de la crítica? De otro modo: ¿qué hechos, prácticas y pensamientos surgen como estrategia de enfrentamiento y resistencia a las verdades disponibles en un determinado momento histórico y a sus efectos de poder? En términos contemporáneos, ¿qué experimentaciones emergen hoy como alternativa ontológica, epistemológica, ética, estética, política y económica desde ficcionalizaciones específicas producidas por las formas actuales de la crítica?

En coherencia con lo anterior, las reflexiones que se publican en este libro dan cuenta de las diversas alternativas críticas en las que se sustentan las líneas de investigación del Doctorado, así como de los campos de problematización y de posibilidad que emergen en ellas. La serie discursiva que compone esta *convergencia*: crítica, ficción, experimentación, funciona como núcleo articulador y conector de las alternativas aquí consideradas.



En este sentido, el texto de Ricardo García Duarte se titula “El espíritu crítico: entre el humanismo y la emancipación”. Aquí se propone a los *Manuscritos* como el texto en el que el joven Marx construye los trazos que le permitirían formular los derroteros de su proyecto teórico, a propósito de la crítica contra el moderno modo de producción capitalista, ese que se abría paso de una manera tan envolvente y veloz que no dejaba libre de su contagio a ninguna institución del pasado, por sacrosanta e intocable que pretendiera ser. Según García, fue ese Marx, aún en germen, el que tanteó la configuración de una idea que bien podría convertirse en un filón para construir el sistema teórico de crítica penetrante, cuyo blanco fuera el orden social, sobre todo el conjunto de relaciones socioculturales, simbólicas e ideológicas; no solo las económicas y políticas.

Claudia Luz Piedrahita Echandía enfoca en su artículo “La multiplicidad, la diferencia, el simulacro y el acontecimiento: elementos para abordar el pensar crítico y creador en Gilles Deleuze” en la emergencia de una nueva imagen del pensamiento que problematiza condiciones materiales y sociales, desterritorializa y desestabiliza el presente. En el texto se afirma que el pensar crítico siempre implica experimentación y creación de espacios-tiempos y además una forma de existencia que transita en la desobjetivación, la singularidad y resistencias estéticas que actúan en lo político como simulacro.

Esta manera de pensar, que no está centrada exclusivamente en la cognición, funciona a través de conexiones con la exterioridad, de intensidades que configuran fuerzas afectivas aglutinantes que introducen la multiplicidad y se comprometen con lo heterogéneo y lo indecible. Se percibe en esta manera de pensar un movimiento que actúa en el medio de lo estratificado, donde se producen encadenamientos alógicos que dejan circular partículas asignificantes que dan cuenta de agenciamientos maquínicos y devenires múltiples. Lo característico de este movimiento del pensar es la multiplicidad que no se deriva de lo *uno*, o una multiplicidad cualitativa que está constituida por líneas que siempre se encuentran en proceso de metamorfosis. Esto lo expresa Deleuze como  $n-1$  y lo argumenta a través de seis principios o caracteres generales del rizoma: conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcomanía.

El artículo de Adrián José Perea Acevedo titulado “De la *analítica histórica de los sistemas de reflexividad* como propuesta crítica para la investigación en estudios sociales de la subjetividad” explora la posibilidad de estudiar la producción y constitución de la subjetividad en cuanto reflexividad ética desde una perspectiva espacial, es decir, de considerarla como un movimiento en el que se inaugura un conjunto de límites de la acción del sujeto, configurado por relaciones complejas entre su sí mismo y el marco histórico donde ha sido producido. Se trata de proponer una analítica histórica de la emergencia de estos movimientos reflexivos como alternativa ontológica y metodológica para la investigación en los estudios sociales que se ocupan de la subjetividad. Para ello, se realiza un recorrido por lo que podría considerarse un “giro espacial” en las teorías éticas contemporáneas, así como hace visibles algunos contextos en los que la interacción entre espacios subjetivos y espacios sociales podrían convertirse en objeto de estudio de esta innovación metodológica.



El artículo “Del pensamiento crítico de lo posible a la experimentación de nuevos modos de existir. Las resistencias obreras como vehículo de la irrupción del acontecimiento socialista”, de los profesores Clara Inés Pérez Gómez y Oscar Useche Aldana, se inscribe en el debate acerca de la praxis de los movimientos sociales que se desarrollaron en la modernidad y de su relación con la emergencia de nuevas expresiones del pensamiento crítico.

Durante muchas décadas el movimiento obrero estuvo en el centro de la acción transformadora y del debate filosófico y político acerca de las posibilidades de transitar hacia nuevas formas de vida y hacia sociedades más justas. Sus experimentaciones hicieron visibles nuevos problemas sobre los modos de producción, sobre las maneras de organizarse y luchar, sobre el Estado y la cultura.

Allí se gestaron lenguajes y discursos emergentes que entraron en la disputa en el campo de la verdad, cuestionando críticamente la visión hegemónica acerca del modo de gobernar, de construir la economía, de relacionarse con el mundo natural, de producir conocimientos o de crear nuevas expresiones estéticas. Muchas de ellas naufragaron en el pantano de la violencia o en la pretensión de encontrar caminos únicos o universales, y se sometieron a la constitución de lógicas binarias que soslayaban la diferencia de la que está constituida la sociedad.

No obstante, el mundo de los de abajo, jalonado por ese proletariado moderno, fue protagonista de las revoluciones plebeyas que reconfiguraron el mundo social y político, fungiendo como asiento de proyectos anarquistas, cuna de la reflexión marxista, fundamento de utopías colectivistas y socialistas, en cuya memoria también habitan expresiones de la diversidad, la singularidad y el pluralismo que proporcionan claves para ampliar la apertura de lo crítico, para continuar ensayando la novedad y propiciar las conexiones que destituyen la pretensión de linealidad de la historia.

A partir de la actualización de esta memoria, la investigación contemporánea puede inclinarse a indagar los misterios del encadenamiento de aquellas fuerzas que no se plantean como único objetivo la lucha por los poderes centrales, sino que dan prioridad al movimiento que se gesta en los límites. Hay que dotar de sentido las nuevas preguntas sobre la recomposición de los procesos vitales (preguntas biocéntricas), que atañen a los vínculos decisivos que se tejen en las comunidades de vida, con todo el peso político y ético que significa poner en cuestión al Estado como el sujeto unificador de los procesos humanos. Como se lee en el artículo de Pérez y Useche, el pensar crítico adopta entonces formas nuevas referidas a los modos de existencia puestos en juego y a las concepciones sobre el tipo de vida al que aspiraban los sujetos que se dibujaron en el devenir de estas resistencias.

El artículo “Ciencia de fantasmas. De la autoconciencia, la crítica y la reflexividad como tres estados del sujeto de la investigación social”, elaborado por Adrián Serna Dimas, propone un recorrido por los distintos lugares que le dieron forma al pensamiento crítico en cuanto actitud o disposición que le permite al sujeto de conocimiento advertirse que él mismo está implicado en el mundo social que pretende conocer. Ahora, no se trata de una actitud o disposición meramente introspectiva, típica de ciertos confesionarios postmodernos, sino de una actitud o disposición que confronta tanto al sujeto como a los medios que este utiliza



para hacerse al mundo, entre ellos, aquellos que parecieran menos propensos a cualquier confrontación auténtica, como el lenguaje y, en este, las nociones, las categorías o los conceptos propios de la ciencia —valga señalar que dentro de los primeros términos llamados a la crítica está, precisamente, el de “crítica”, como bien lo acometiera en su momento Marx en sus disputas con los jóvenes hegelianos—. La actitud o disposición que advierte la inminencia del mundo social en el sujeto, en la forma de autoconciencia, crítica o reflexividad, es la vía para confrontar unas ciencias sociales que auspician unos lenguajes que, inseparables de su propio mundo social, de sus circunstancias, se pretenden instituir como jergas imperturbables para todas las ciencias y mundos sociales posibles en el espacio y en el tiempo. Cuando la ciencia social es ajena al hecho de que enuncia el mundo social con lenguajes derivados de unos mundos sociales extintos o ajenos es proclive a propagar toda suerte de fantasmagorías que están, por demás, en la base de las epistemologías y las discusiones epistemológicas corrientes en el mundo académico, científico e intelectual. Cada esguince epistemológico con sus rótulos cuando pretende establecerse al margen de cualquier crítica no es nada más que una fantasmagoría.

El texto de Wilmer Villa Amaya, titulado “Estos hilos que cruzan. Los estudios culturales latinoamericanos decoloniales desde la pregunta por los otros”, parte de la necesidad de generar un marco comprensivo del desarrollo de los estudios culturales latinoamericanos, con el interés de establecer relaciones con los estudios sociales. Se trata de propiciar un soporte de análisis a partir de la metáfora del tejido, para generar una acción situada que lleve a valorar la posibilidad que surge con estos nuevos ámbitos de estudio, los cuales se plantean la necesidad de vincular la *autorreflexividad*, *lo dialógico* y *lo contextual*. Así es como el texto se estructura en los siguientes apartados: “introducción”, en la que se exponen los puntos de partida; después el lector encontrará un primer apartado que se denomina “Primer hilo: la emergencia de representaciones mutuas”, en el que se exponen los argumentos de la acción de tejer y la necesidad de vincular la *acción de afectación mutua* entre los problemas, los actores, las prácticas y las proyecciones; “Segundo hilo: ¿quién habla de... y desde qué lugar habla?”, este apartado contiene el problema de la representación, las relaciones de poder que median las acciones de las personas en un contexto determinado, es así como se mira la representación en el sentido *mimético* y la representación desde la fuerza de la *delegación*, como ha sugerido *Spivak*, desde los estudios subalternos; en “Tercer hilo: la destotalización de las prácticas” se recalca el papel que juega el *lugar de enunciación* y la vinculación, legitimación de los contenidos que fijan una forma de narrar las emergencias; “Cuarto hilo: los cuerpos obliterados en la experiencia del lenguaje”, en este se desarrollan los contenidos de aquellos sujetos que no gozan de un *privilegio ontológico*, es decir, la condición de producción de los cuerpos que han sido inventados desde el *desprecio ontológico*, todo esto en relación con la posibilidad de proponer acciones, propuestas, estrategias que partan de lo *alterativo*; “Quinto hilo: los amarres de afectación mutua, este es el último apartado del texto y en este se presenta el cierre del tejido, es decir, las posibilidades y emergencias que llevaron a establecer la perspectiva desarrollada en el texto.



Por último, el artículo propuesto por Luis Fernando Bravo León, *El saber occidental: crítica y crisis*, se propone como un breve ensayo sobre el saber occidental en su forma más conocida: la ciencia moderna. Es breve porque es panorámico, y de Occidente porque es esta representación la que predomina en el azaroso reparto de las culturas. La línea temporal se remonta en un más allá de la escritura y en un más acá de la era de la información. Se trata de un arco de tiempo suficiente para encontrar el horizonte hermenéutico de comprensión en una era planetaria que en su interdependencia nos permite vernos local y globalmente. Así, la pretensión de este escrito es presentar una visión del conocer en su contexto histórico y cultural; contexto que permite entender la ciencia como crítica en cuanto a los límites del conocer y de la crisis como posibilidad de imaginar el futuro de otro modo.

Adrián José Perea Acevedo

## Referencias

- Nietzsche, F. (2014). Obras completas. Volumen III. Obras de madurez. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (1999). Entre filosofía y literatura. Obras esenciales II. Barcelona: Paidós.









# El espíritu crítico: entre el humanismo y la emancipación

Ricardo García Duarte\*

## Introducción

Tal vez fue Carlos Marx el primero que de la manera más sugestiva posible —quizá más subversiva, en términos culturales y filosóficos— abrió la perspectiva de un pensamiento crítico en el análisis social de alcance contemporáneo. No me refiero al Marx adulto, el enteramente marxista, el ya muy maduro de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1989), escrita sin embargo cuando apenas frisaba sus 40 años. Y mucho menos al Marx de *El capital* (1966), obra elaborada en su pleno desarrollo intelectual, y que por cierto llevaba el subtítulo de *Crítica de la economía política*.

No, no fue ese Marx, con una obra consolidada, diseñada para iluminar la acción colectiva que forzara el advenimiento de la utopía social. Fue, por el contrario, el Marx joven, el de los *Manuscritos económico-filosóficos* (2006) el que, inquieto y aun relativamente hegeliano, buscó los trazos que le permitirían formular los derroteros de su proyecto teórico, a propósito de la crítica contra el moderno modo de producción capitalista, ese que se abría paso de una manera tan envolvente y veloz, que no dejaba libre de su contagio a ninguna institución del pasado, por sacrosanta e intocable que pretendiera ser.

Fue ese Marx, aún en germen, el que tanteó la configuración de una idea que bien podría convertirse en un filón para construir el sistema teórico de crítica penetrante, cuyo blanco fuera el orden social, sobre todo el conjunto de relaciones socioculturales, simbólicas e ideológicas; no solo las económicas y políticas.

Ese Marx inaugural, el de las premoniciones ideológicas, señaló una veta filosófica, que él mismo —ya embarcado en su empresa teórica, auspiciada por el materialismo histórico— dejara en suspenso, empeñado como estuvo en sus elaboraciones de tipo económico; aunque sin dejar de abordarla, así fuera tangencialmente, pero



---

\* Abogado de la Universidad Nacional de Colombia y politólogo del Instituto de Estudios Políticos de París. Rector de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

desde luego con el brillo de sus paradojas, primero hegelianas y luego enteramente “marxistas”.

Se trató de una veta cuya explotación otros asumieron a través de caminos prometedores de investigación; con su fecundidad en el desarrollo de ideas y los caminos de producción intelectual, como el que resultó de la Escuela de Fráncfort o de la empresa formidable de Habermas y su idea acerca del interés emancipatorio; tan florecientes todos ellos en sugerencias, tan densos en sus elaboraciones, pero cuyos avances naturalmente no dejaron de evidenciar otros obstáculos teóricos en el sendero de una crítica que permitiera visualizar un nuevo tipo de relaciones sociales.

## I. El joven Marx y el descubrimiento de la alienación

A sus escasos 26 años, después de haber recibido una sólida formación filosófica, Carlos Marx se acercó a la economía política y comenzó a leer seriamente a los economistas ingleses y a los sociólogos franceses; el autor encontró la posibilidad de unas bases reales para el materialismo con el cual Feuerbach, un filósofo influyente, quería descomponer el idealismo de Hegel, ponerlo en su sitio.

Con las ideas de Saint-Simon o Spencer, a propósito del orden social; o con las de Adam Smith y David Ricardo o James Mill sobre la economía, Marx quiso desentrañar, objetivamente hablando, ese “ser social” del que hacía parte el individuo; el mundo sensible y concreto del ser humano.

Para entonces escribió los *Manuscritos*, bajo una mezcla interdisciplinaria de economía y filosofía, es decir, al modo de una primera indagación del mercado y de la producción; del trabajo y del capital; todo ello bajo la perspectiva de una filosofía dialéctica, razón por la cual terminó considerando el trabajo del ser humano no a la manera de Adam Smith, como un factor de producción más al lado del capital, sino como un proceso cuyo fruto era este último.

Marx vio al trabajo como el que produce el capital, y por tanto a este como trabajo que experimenta un extrañamiento del mismo trabajo vivo, al que termina sometiendo; un trabajo que por cierto queda solo patentado como *trabajo abstracto* del que el obrero va a ser un simple agente y cuya energía concreta y personal se disuelve en la ecuación del capital reproducido, que atrapa ese trabajo del obrero en la producción capitalista.

Así lo señalaba el Carlos Marx de 26 años:

18



El trabajador produce el capital; el capital lo produce a él; se produce pues a sí mismo; y el hombre en cuanto trabajador, en cuanto mercancía, es el resultado de todo el *movimiento*. Para el hombre que no es más que *trabajador*; y en cuanto trabajador, sus propiedades humanas solo existen en la medida en que existen para el capital y que le es *extraño*. (Marx, 2006, p. 153).

Y añade el filósofo en su análisis económico: “Pero como ambos son extraños el uno para el otro y se encuentran en una relación indiferente, exterior y casual, esta situación de extrañamiento recíproco ha de aparecer también como real” (Marx, 2006, p. 153).

En ese síndrome de extrañamiento padecido por el trabajo mismo, convertido en capital, el Marx joven encontró las razones de una crítica a este último, a partir del mecanismo de la *enajenación* que envuelve. El autor reflexiona sobre esa enajenación del trabajo vivo por el trabajo extrañado (divorciado), convertido precisamente en capital.

El punto central en el análisis que Marx hace en sus *Manuscritos de 1844* (2006) es justamente el de la *enajenación* o la *alienación*, elemento que descubre en las entrañas del mecanismo esencial con el que funciona la sociedad capitalista; a la que él por cierto ha querido someter a crítica.

El proyecto del joven Marx era el de ejercer una *crítica* a la vez intelectual y social. *Intelectual*, en el sentido de desmontar las inconsistencias de la filosofía alemana, particularmente las de aquel pensamiento como el de Otto Bauer, al que calificó irónicamente como la “crítica crítica”, es decir, la crítica puramente abstracta contra el hegelianismo; crítica que en vez de superar sus debilidades, las repetía. *Social*, porque al hacer descender el mundo de las ideas a la materialidad de la sociedad, diluyendo el idealismo, discernía el hecho de que esta misma materialidad, la del “ser social”, representaba un orden que ocultaba la enajenación del trabajo de los individuos.

Su pensamiento inicial era pues explícitamente *crítico*, una elaboración que encontraba su sentido en el hecho de poner en evidencia la *alienación* como el resultado de una forma de *extrañamiento* en la que se inscribía el trabajo, desdoblado en el capital. En este proceso se iba a perder la condición de ejercicio vital en el trabajo y su esencia humana en la medida en que lo reducía a “trabajo abstracto”, impersonal, indiferente, insensible; ese que sería sometido únicamente a cuantificación, vía segura para ser integrado al capital.

Así que la crítica marxista nació como denuncia de esa *alienación* del sujeto, cuya sustancia —el trabajo— sufría en los marcos de la propiedad privada una transmutación, de modo que dejaba de pertenecer al individuo que en principio sería su dueño; pero que, al contrario, terminaba desubjetivado al ver cómo esa sustancia se veía afectada por un extrañamiento al convertirse en capital, forma cristalizada de trabajo, pero ya en manos de otros. O como decía el joven Marx: “Esta propiedad privada material, inmediatamente sensible es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada” (Marx, 2006, p. 174).

## II. La ideología: entre el reflejo y la distorsión

En el trazo de su obra intelectual y revolucionaria, el joven Marx no solo se ocupó de la alienación del sujeto como *extrañamiento* del trabajo que quedaba incorporado al capital. En la investigación, cuyo propósito era poner orden a sus ideas, esto es, la que emprendió en compañía de su amigo Federico Engels y a la que dio por título *La ideología alemana* (1974), también hizo algunos apuntes sobre otro campo, el de la *ideología*, una expresión que ya había adquirido carta de ciudadanía en los medios parisinos, después de que Napoleón Bonaparte la popularizara como parte de un cierto *estigma* contra los intelectuales que le hacían oposición, a los que, urticante, calificaba de *ideólogos*, gentes dedicadas a especular, a fantasear y fabricar imágenes en el aire, mientras él hacía la historia real.



Esas apuntaciones de Carlos Marx y su camarada de aventuras críticas (puras consignaciones germinales, es cierto, sin desarrollos posteriores, al menos no amplios y sistemáticos, pero perspicaces) las hizo en el sentido de advertir que las ideas y la conciencia de los seres humanos surgían relacionadas con las condiciones de su existencia material, de su “ser social”; esto se correspondía con su materialismo histórico naciente, ese que consolidaría después, en 1859, en su célebre prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1989). Y cuya factura intelectual sellaría con la no menos famosa frase: “No es la conciencia lo que determina el ser social; es éste el que determina la conciencia social” (p. 8).

Así, el mundo de la conciencia, particularmente el de la ideología, surgía como un *reflejo* de las relaciones materiales de existencia; una tesis ciertamente novedosa para la época, porque desconfiguraba el predominante idealismo hegeliano. Solo que en el caso de la ideología no se trataba solo de un *reflejo* directo. Era, al mismo tiempo, ya no una simple distorsión eventual de la realidad, sino su inversión, algo que debiera suponer una suerte de falseamiento de la realidad objetiva, al extrañarse esta en la conciencia. En otras palabras, la *ideología* como *conciencia falsa*.

Del siguiente modo lo expresaron los jóvenes Marx y Engels en la ya evocada *Ideología alemana* (1974), tratado precoz de filosofía, solo destinado a poner en orden un inicial sistema de conceptos para luego dejarlos a la “crítica roedora de los ratones”:

La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente; y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. (p. 26)

En la cámara oscura, el golpe de luz que entra por el visor atrapa en una imagen la figura exterior, solo que lo logra de una forma invertida.

Con la archi-conocida metáfora, el joven Marx no se limitaba a postular la idea materialista del reflejo de la realidad material en la conciencia del hombre, sino que provocaba un giro inesperado al hablar de *inversión* de la realidad en su proceso de transposición a la conciencia, lo cual se constataba en la formación de una *ideología* como *falseamiento* de la realidad en la conciencia; un giro filosófico y sociológico que conducía a una crítica a los procesos de conciencia social, los del capitalismo, naturalmente, pero también los del comunismo, en los que se reproducían de modo espontáneo dichos procesos ideológicos, aunque de manera más intensa por la premeditación del plan ideológico, que iría surgir de la concentración burocrática del poder un orden totalitario en el que sería secuestrado el debate y la misma crítica, la única arma para desarmar ese “lego” de las ideologías oficiales.

En la obra madura de Marx, hubo la posterior consagración del análisis del proceso interno del capitalismo y de la producción de plusvalía como la forma de expropiación de la fuerza de trabajo en la formación del capital; en cambio no fue profundizado el tema de la alienación del trabajador y su ideologización como conciencia



falsa, dos ideas que seguramente se hubieran reforzado para abrir un campo de estudio sobre la filosofía del sujeto y la crítica de las representaciones ideológicas y su papel en las hegemonías sociales.

Sin embargo, el Marx maduro, el del primer tomo de *El capital* (1966), regresó sobre el tema, de manera casi fugaz, aunque especialmente sugestiva, cuando en el capítulo inicial abordó el punto del “fetichismo de la mercancía”.

Esta última, además de contener un valor de *uso*, que era lo visible, lo tangible, incorporaba también un valor de *cambio*, esa capacidad misteriosa que la hacía comparable con otras tan distintas y sin embargo perfectamente intercambiables con ella. Y lo son solo porque pese a sus diferencias cualitativas encarnan un trabajo *abstracto*, sustrato común que los hace comparables, aunque los individuos las intercambian como si tuvieran un valor autónomo, un alma propia, al modo de los *fetiches*, meros objetos hechos o descubiertos por los seres humanos y sin embargo dotados por estos de un espíritu capaz de tomar determinaciones y dictar el destino, como si tuvieran una vida propia, la cual en realidad les ha sido comunicada ilusoriamente por los propios hombres, que de ese modo se someten a sus mandatos.

Las mercancías, entonces, parecieran tener vida propia cuando solo encarnan la vida del trabajo con las que las valorizan los seres humanos, aunque estos mismos piensen que se trata de la propia energía interna, una increíble e inasible virtud propia de las mercancías, fetiches de un *extrañamiento* del trabajo humano; y que no son más que la transposición del trabajo hacia los productos que surgen de su realización, que queda traducida en el valor del cambio, emanado supuestamente de algún código secreto e inaprehensible, guardado en el alma evanescente de unos objetos que sin el trabajo y el intercambio de los humanos no pasarían de ser banalidades irrisorias.

En otras palabras, como lo diría el Marx (1966) del primer tomo de *El capital*:

El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de estos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad, fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. (p. 37)

Agrega Marx (1966), lapidario: “a esto es a lo que llamo el fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que son inseparables, por consiguiente, de este modo de producción” (p. 38).



### III. La reificación de las relaciones y la cosificación del sujeto

Las observaciones ingeniosas de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, esa especie de crítica a una teología política de la economía, dejaron una huella que no quedó huérfana de nuevos exploradores.

Georg Lukács, el marxista húngaro amigo de intelectuales liberales, con una profunda influencia en la sociología en la primera mitad del siglo XX, se basó en la idea de Marx para adelantar sus tesis acerca de la *reificación* como cristalización *extrañada* de los ricos procesos de subjetivación en las relaciones humanas, es decir, la *cosificación* de esas relaciones, de la vida, que se objetivan como si estuvieran por fuera de los propios intercambios subjetivos de los individuos, plasmándose en mercancía y en capital, en poder y en Estado o en las instituciones, a todas las que se someten esos mismos individuos, o dadas ciertas circunstancias, a las clases desposeídas; como si todas aquellas instituciones o esos poderes, “externos” y “objetivos”, tuvieran una vida propia, al margen de los sujetos que les comunican diariamente su soplo de vida; eso sí, sin percatarse del milagro que provocan, con lo cual cosifican sus relaciones y se reifican a sí mismos como sujetos.

En la fetichización —sublimación religiosa—, la subjetividad individual o colectiva le da vida al objeto inanimado, por ejemplo un árbol o un animal, pero también una mercancía o el poder. Si la subjetividad le confiere vida al objeto, si lo espiritualiza, el objeto re-animado mágicamente reifica lo que era subjetividad viva, es decir, cosifica y somete la vida o al menos tiende a hacerlo, lo que viene a configurar el sentido del análisis lukácsiano (Lukács, 1984).

La propuesta conceptual de Luckács (1984) guarda proximidad con la perspicacia con la que Max Weber analizaba la modernidad, forma de sociedad en la que se imponía completamente una racionalidad que hacía reinar el pensamiento immanente y no el trascendente; es decir, que atraía con fuerza esa trascendencia, disolviéndola, al terreno real de las relaciones sociales entre los individuos; relaciones en las que si bien podían sobrevivir los impulsos religiosos ritualizados y los pasionales, se imponían las lógicas de acción racionales, conformes a fines o valores —sobre todo de acuerdo con los fines—. Por esto la *racionalidad* termina adoptando la forma de relación adecuada entre *medio* y *fin*.

De ahí que la disposición del medio adecuado al fin convenido permitiera que se desmitificara el orden social, que se rompieran los mitos ordenadores aunque eventualmente opresivos; por ejemplo, que la penicilina resultara eficaz en la eliminación de una infección peligrosa. Solo que también aparecía en el horizonte de la sociedad moderna el poder omnímodo de la técnica, la oscura presencia dominante de la burocracia que todo lo encasilla, que todo lo atenaza.

Mientras el marxista Lukács denunciaba la reificación de las relaciones sociales y la cosificación del sujeto, su amigo liberal, Max Weber, encontraba como núcleo ordenador de la sociedad moderna la racionalidad en la acción, particularmente la que conecta el *medio* con el fin, el *medio* propiciatorio teleológicamente hablando, algo que en palabras del autor alemán entrañaba el “desencantamiento del mundo”. Esto es: la des-mitificación del orden mágico o religioso, descompuesto por el imperio arrollador de las técnicas, por el dominio de los instrumentos y la funcionalidad que comenzaba a gravitar en los comportamientos humanos, inscritos ahora en la adecuación de los objetos utilizados. De manera tal que pese a que formalmente los seres humanos, aunque adheridos a ellos manejasen los medios técnicos, pasaban a subordinarse al orden económico y social, ahora maquinizado.



## IV. La razón instrumental y la teoría crítica

Las críticas del joven Marx sobre la ideología como “conciencia falsa” y su texto, ya maduro, sobre el fetichismo de la mercancía, dieron pie al marxista húngaro Georg Lukács para que en *Historia y conciencia de clase* (1984) explorara la veta abierta a propósito de la alienación del individuo, algo que retomó para postular la tesis de la *reificación* de las relaciones sociales; o para decirlo en términos más escuetos, la *cosificación* del sujeto inscrito en tales relaciones.

Cuando los individuos, que participan en los intercambios económicos, fetichizan la mercancía, dándole un valor bajo los efectos de una separación frente a su propio trabajo, como si este le fuera extraño, realizarían sin saberlo una operación de “animar” (animizar) un producto, de suyo inanimado; con lo cual se guiarían solo por el valor de cambio y no por su valor de uso.

En ese sentido, el capitalismo mercantilizado sería el reino del valor de cambio sobre el valor de uso, este último apenas un pretexto para que se reprodujera el intercambio, el cual a su turno repite en millones de actos la representación ilusoria de que las mercancías tienen valor por sí mismas. Con esto el alma de los individuos terminaría extraviada o diluida (o extrañada) en el alma presunta de las mercancías que han de intercambiarse y consumirse, una transposición del alma (o la conciencia) de los individuos hacia la mercancía o el “ídolo” del dinero que las reemplaza. Es algo que en un sentido inverso significaría una cosificación de lo que sí debiera ser alma verdadera, la conciencia del individuo, potencialmente vaciada de sustancia en la sociedad moderna capitalista.

Lukács fue contemporáneo de Max Weber —y por cierto, su amigo cercano—. Este último fue un sociólogo vigoroso que entre los terrenos que recorrió en sus análisis despejó el campo para el estudio crítico de la modernidad, en cuyo centro situó la racionalidad. En su opinión, era básicamente la *razón* lo que podría explicar el funcionamiento y la naturaleza del orden social y por tanto la conciencia de los individuos; de modo que ella vendría a convertirse en el factor predominante en la composición de las relaciones o en la tendencia principal en la comprensión de las cosas. Mientras tanto, ya no podrían jugar este papel la trascendencia religiosa o la representación mágica. Era el motivo por el cual se habría producido el “desencantamiento del mundo”, no ya colgado de las evanescentes representaciones imaginarias de lo sobrenatural, sino sometido al implacable gobierno del cálculo racional y de la ciencia.

Por otro lado, Weber había postulado su teoría de los cuatro tipos de acción: la acción tradicional; la pasional; la acción racional con arreglo a fines; y la racional con arreglo a valores. Aunque coexistieran, la racional definía los comportamientos en la modernidad, y de un modo muy interno los caracterizaría en el tercer tipo: la acción racional enderezada hacia los fines. En resumidas cuentas, cuando este autor pensaba en la racionalidad dentro de la sociedad moderna, se la figuraba principalmente como aquella que circulaba por entre el nexo lógico que une el medio con el fin; una racionalidad que debía suponer la facultad del actor social para disponer del medio adecuado al fin propuesto; como el constructor o el ingeniero que ordena los materiales y los cálculos apropiados para levantar un puente, según la ilustración escogida por el propio sociólogo alemán.





El nexu lógico nacido de esa racionalidad, en primer término, desvanecía por fuerza las representaciones religiosas y los imaginarios supersticiosos como formas predominantes para explicarse la naturaleza y conjurar los temores que las antiguamente incomprensibles conclusiones de aquellas pudieran despertar. Así sucedían las cosas con los peligrosos rayos o las tempestades, las inundaciones o los terremotos, o con las sequías y las pestes que asolaban a los pueblos, necesitados de códigos míticos o de rituales mágicos para disipar la carga de miedos frente a la naturaleza.

En segundo término, hacía emerger al primer plano de las relaciones sociales el *medio*, aquel objeto de disponibilidad y conformación adecuado para alcanzar un fin, el que ya no se podía conquistar ilusoriamente a través de la simple inscripción dentro de un orden mítico.

El tal *medio* encarnaba la racionalidad; se convertía en el factor decisivo para la configuración de una relación social, la cual quedaba determinada por su influencia. De modo que si la modernidad era el reino de la racionalidad, bien podría suceder que medios, instrumentos o herramientas constituyeran su imperio.

Aunque el contenido del análisis de Weber se movía en un campo de motivaciones distinto al de un joven Marx, la aproximación epistemológica de ambos al tema de la sociedad moderna y del sujeto presentaba similitudes inocultables; al menos como caminos paralelos puestos en dirección de un horizonte común.

En la mirada crítica weberiana, el *medio* o el instrumento podrían imponerse sobre los fines del sujeto, por lo cual el autor advertía sobre los riesgos de la tecnocracia, en una sociedad en la que las tecnologías, como parte del mundo de los *medios*, avanzaba a una velocidad de crucero.

En el análisis marxista de la mercancía, el *valor de cambio* terminaba por imponerse dentro de la sociedad capitalista sobre su *valor de uso*; este último, el fin ideal de la producción por parte del sujeto. La finalidad que tenía el producir pan y que además constituía el goce y la satisfacción de su consumo por el individuo, fue desplazada como lógica predominante por la producción de un *valor* que se convierte en dinero y eventualmente en ganancia, como sería el caso del proceso productivo dentro del capitalismo. Esto oculta, tras la producción de valor (y ya no principalmente del valor de uso), la transición de la absorción del tiempo de *trabajo* por el *capital*; esto es, el avance a buen paso de la alienación del trabajador para quien imaginariamente ese mismo capital (es decir, su propio trabajo cristalizado y extrañado) se convertía en el factor indispensable para tener ingresos y vivir.

24



En resumen, en el “marxista” Marx (o premarxista, si se considera al joven), el peligro estribaba en una desviación del *ethos* social que se traducía en el desplazamiento del valor de uso por el valor de cambio. Mientras tanto, en el “liberal” Weber ese riesgo natural, casi ineluctable, radicaba en el predominio del medio sobre el fin.

Ese doble problema —esa doble desviación, si se quiere— al trenzarse podía provocar la *reificación* del vínculo social, la *cosificación* del individuo; categorías que ya fueron abordadas a partir de Georg Lukács.

Se trata de una formulación que seguramente sirvió de punto de partida para la *crítica* de Max Horkheimer y Theodor Adorno, los dos autores más emblemáticos de la Escuela de Fráncfort; por cierto, aquellos que han estado más asociados con el denominado “pensamiento crítico”. El primero de ellos, por ejemplo, publicó en la década del treinta una obra titulada *Teoría crítica* (1998).

Una teoría crítica que, si en sus comienzos solo quería incorporar la praxis social en el proceso científico para que este último no quedara atrapado en los reduccionismos objetivistas del positivismo, más tarde se propuso denunciar la operación de la sociedad moderna por medio de la cual la “razón subjetiva” terminaba en medio del industrialismo rampante, circunscrito a la pura “facultad de calcular”, según llegó a afirmarlo Max Horkheimer (1998), para quien el curso arrollador de la economía de mercado y de la productividad tecnológica que reducía las cosas a la *utilidad*, terminaba por desviar la subjetividad del individuo, limitándola solo a operaciones de cálculo costo/beneficio; lo cual no haría más que confirmar el negativo presagio de Lukács, el de la cosificación del individuo y la identificación entre utilidad y racionalidad.

## V. La denuncia contra la razón instrumental

En esta dirección el propio Horkheimer (1973) afirmaba que el mundo se desenvolvía ahora “como si el mismo pensamiento hubiera sido reducido al nivel de los procesos industriales y sometido a un exacto plan, es decir, se hubiese convertido en una pieza fija de la producción” (p. 24). Sucedían las cosas de manera tal que los ideales, los objetivos inmodificables, las fijaciones trascendentes o los imaginarios míticos se disolverían al ritmo de un automatismo en la sociedad, ese culto al *medio apropiado* cuya búsqueda se convertía en el *logos*, en el núcleo central de las relaciones sociales postradas así ante la *razón instrumental*.

Esta última es la aprehensión del mundo a partir del *instrumento*, que termina imponiéndose sobre el fin dentro de la acción a través de la lógica del *dominio* técnico sobre la naturaleza. Los teóricos de la Escuela de Fráncfort afirmaban a este respecto: “la racionalidad técnica es hoy la racionalidad del dominio mismo, es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 166), algo que significaba el hecho de que la lógica del dominio sobre la naturaleza en la sociedad contemporánea se transponía por la vía de una suerte de alienación al universo de las relaciones de dominio de unos seres humanos sobre otros.

Asumiendo el mundo desde la perspectiva del *medio*, el sujeto mismo se sumerge en el intrincado y absorbente campo de los medios; así él se convierte en *medio* dentro del proceso de las relaciones que en principio debieran tener un sentido teleológico, un desarrollo en función de un *fin*; de modo que sumido en la condición de *medio*, ya sin el horizonte de ese desenlace, termina por instrumentalizar la vida, y por ese camino instrumentalizarse él mismo. Este efecto significa, por otra parte, perder o debilitar su subjetividad, al menos la subjetividad grande, la que va más allá de su existencia estrecha; la que sobrepasa la subjetividad recortada en el nicho de su vida rutinaria, de su trabajo mecanizado y de sus imaginarios prestados.



En esa dirección, nuestros dos autores han postulado:

El proceso técnico en el que el sujeto se ha reificado tras su eliminación de la conciencia está libre de la ambigüedad del pensamiento mítico como de todo significado en sí, pues la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprensivo. (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 83).

En donde con mayor lucidez expusieron su crítica Horkheimer y Adorno, fue en su ensayo *Dialéctica de la Ilustración* (1994). Allí desnudaron una especie de *inversión* operada en el sentido alcanzado por la *Ilustración*, matriz moderna del orden social, promesa revolucionaria y liberal que levantó con optimismo los ideales del progreso, la libertad y la igualdad; y que sin embargo se trastocó en modernismo opresivo, en desvirtuamiento de la subjetividad independiente.

Si esas promesas de la razón deconstruían el mito, la Ilustración devenía como mitificación del modernismo mecanicista. Así: “el mito se (disolvía) en *Ilustración* y la naturaleza en mera objetividad. Los hombres (pagaban) el acrecentamiento de su poder con la alienación de aquello sobre lo cual lo ejercían” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 64). En otras palabras, la racionalidad moderna “desencantaba al mundo”, como lo afirmaba Weber, pero lo *re-encantaba* artificiosamente con una nueva deidad, la de la razón instrumental.

Evocando la *abstracción* señalada por Hegel, en su momento, en tanto operación de la objetivación y de la alienación, los pensadores de Fráncfort hacían la siguiente afirmación: “la abstracción, el instrumento de la ilustración, se comportaba respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación” (Horkheimer y Adorno, 1994, p. 68). Y añadían asociando el tema de la razón instrumental con la relación de dominación: “el dominio no se paga solo con la alienación de los hombres respecto de los objetos dominados: con la reificación del espíritu fueron hechizadas las mismas relaciones entre los hombres; e incluso las mismas relaciones del individuo consigo mismo” (p. 81).

La racionalidad moderna ciertamente des-mitificó al mundo; le desenmarañó el follaje tupido de la superstición, la cual cedió al paso de la lógica técnica y de la ciencia; se desvaneció al sople avasallador de ese aliento que hizo evaporar las divinidades caprichosas, antes instaladas en las propias cosas o en los sucesos de la naturaleza. E incluso, la religión monoteísta más identificada —aunque con tensiones— con la sociedad mercantilista naciente, fue estremecida por dentro con el cisma de la Reforma. Tuvo que asimilar el reto que le proponía el reino de la duda y un individualismo teológicamente fundamentado. Cabe advertir que este contexto de paso se adecuaba mejor culturalmente al industrialismo capitalista, según lo analizó con inteligencia Max Weber en su famoso ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2004).

Claro está que fue una racionalidad moderna que se perdió a sí misma, rebajándose al nivel de un racionalismo mecanicista; se adelgazó en una sola línea de acción unilateral, en la de la sola técnica que como medio oscurece el fin. En otras palabras, eliminó virtuosamente los ideales mistificados e irracionales, pero al mismo tiempo mutiló los ideales —indicados así, de un modo escueto pero grandioso— que perfilaban una subjetividad trascendente, mejor dicho, independiente.



En opinión de los propios Horkheimer y Adorno (1994), sugestivos y dialécticos, “el animismo había dado alma a las cosas, [ahora] el industrialismo reificaba las almas” (p. 81).

Obviamente no a causa del mismo industrialismo, o expresado de otro modo, “no por la técnica”, sino “por la razón tecnológica”, según advertían estos autores. Es decir, por esa lógica que nace de sobrevalorar el instrumento y la técnica, de sobreponerlos al *fin* y a costa de fijarlos por encima del propio ser humano; como sucede en el trabajo, en los intercambios sociales y en las representaciones culturales.

Esta “razón tecnológica” queda instalada en el centro de las relaciones sociales; particularmente, en el corazón de los procesos científico-productivos a través de los cuales los individuos y los grupos se aproximan a la naturaleza (se integran con ella) para controlarla y transformarla, o para decirlo crudamente, para *dominarla*.

Ese proceso social por transformarla, en el que intervienen trabajo, técnica, ciencias y producción, se recubre de un significado de *dominio* sobre una naturaleza de la que inicialmente el ser humano quería liberarse —por la dependencia forzosa a la que ella lo sometía y por los miedos que le provocaba— y que ahora quería convertir sobre todo en algo útil.

Al fusionarse dicho sentido con la sobrevaloración del medio sobre el fin, el interés de dominio sobre la naturaleza terminó por dar paso al interés de dominación sobre el propio ser humano. Así, mediando la razón tecnológica o “razón instrumental”, el dominio sobre la naturaleza se ha vuelto intercambiable con la dominación sobre el ser humano; estos son dos tipos de sometimiento, que se entrelazan y se integran, de modo que el proceso económico mismo, tecnocratizado, y la conciencia falsa habitada por las nuevas idolatrías de la técnica, la producción y el consumo, han condicionado un orden social en el que se justifica la dominación sobre el ser humano.

Al mismo tiempo, la subjetividad de este último resultaba asfixiada, un efecto que era reseñado por Marcuse, otro filósofo de la Escuela de Fráncfort, quien con acidez hacía notar el hecho de que la propia relación de dominio se instalaba en el centro de esa subjetividad mutilada; pues en el *aparato mental* de quien carecía de una conciencia libre se introyectaba la relación esclavo-amor, legitimando su reflejo exterior y objetivo; es decir, haciendo admisible la dominación social, así estuviera oculta bajo los rituales políticos y culturales (Marcuse, 2010).

Horkheimer (1973) sella literariamente esta fusión de relaciones de dominación, afirmando la tesis de que la historia del control sobre la naturaleza por el hombre se confundía con la construcción del poder del hombre sobre los otros seres humanos.

Precisamente, el dominio sobre la naturaleza y la dominación sobre el ser humano, unidos por el imperio de la razón instrumental, no serían más que un *todo*, un sustituto de las promesas liberadoras de la razón ilustrada; una aberración en la esencia misma de la razón; pues vendría a ser una especie de *totalidad* sin rumbo, que en un giro repetido de la historia terminaba por servirse a sí misma en lugar de ponerse al servicio del ser humano (Horkheimer, 1973).

Una razón desviada pero que circula disimulada bajo las formas libres y flexibles del mercado y del consumo, que materialmente deja el margen para la oposición



desde la praxis; pero que recupera la subjetividad libre, en la perspectiva del humanismo del joven Marx, sin que por otra parte se desvanezca el sesgo pesimista con que arrastra este análisis.

## VI. El impulso inacabado de la dialéctica negativa

Con todo, la teoría crítica, al menos la de Theodor Adorno, quiso ofrecer una salida al imperio de la razón instrumental dotada de una fuerza filosófica lo suficientemente envolvente como para que entreviese un ser libre, inscrito en un orden cultural alternativo, sin que por ello dicha filosofía dejara de lado su afilada crítica, sin el temor a que cualquier sistema alternativo envolviera otras desviaciones de la razón, sofocadoras de la subjetividad trascendente.

De ahí que se desenvainara del arsenal hegeliano el arma acerada de la dialéctica *negativa*. De la dialéctica hegeliana emergía la *negación* como el ejercicio de mayor poder, en términos de transformación, tanto en la acción como en el pensamiento. En el juego de los *contrarios* —la negación frente al otro polo que existe— se ofrecen enormes posibilidades de cambio. Esa negación, como parte del movimiento dialéctico, abrió un ejercicio potencial de oposición a un *status quo*, que existiendo como conjunto de relaciones de poder, posiblemente estén negando a su turno derechos o libertades.

De ese modo, la *negación* puede entrañar la fuerza contra el *orden* que niega la libertad real y la subjetividad trascendente; todo ello en una contradicción que encierra salvadoramente la negación de la negación; en otras palabras, la oposición llena de energía espiritual y ontológica en oposición a una orden de sentido *negativo*.

La dialéctica negativa de Adorno envolvía así la fuerza inspirada filosóficamente e instalada ontológicamente en el ser humano, capaz de abrir la caja de fuerzas contra el orden de dominación fundado en la razón instrumental. Una resistencia múltiple era posible así contra las distintas formas de dominación, animadas por esa lógica instrumental en todos los campos: en el del conocimiento y las ciencias, cuando se divorciaran por completo de la praxis social y solo quedaran atadas a las reglas del beneficio y de todo aquello que es útil; así mismo, en el de la producción, en el de las relaciones sociales y en el de la política; y finalmente en el de la industria cultural, con todos sus condicionamientos consumistas, algo que representó el blanco predilecto de las críticas de este autor, quien por lo demás era un artista musical con formación académica y profesional.

28

La industria cultural ha sido tomada como uno de los terrenos especiales en los que se ha aclimatado la alienación, como lo denunciaría más tarde el agudo, altivo y muy conspirativo crítico, Guy Debord (2002):



La alienación del espectador en favor del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa de este modo: cuanto más contempla, menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo. La exterioridad del espectáculo en relación con el hombre activo se hace manifiesta en el hecho de que sus propios gestos dejan de ser suyos, para convertirse en los gestos de otro que

los representa para él. La razón de que el espectador no se encuentre en casa en ninguna parte es que el espectáculo está en todas partes. (p. 49)

No se trataría naturalmente de una oposición al sistema (la totalidad) por el sistema mismo; sino al hecho de que sea impuesto en un proceso que supone una igualación bajo los dictados de la razón instrumental, algo que en realidad vendría a constituir una violencia en la formación de una identidad con esa totalidad.

Es como si se diera una totalidad, una identidad y una violencia que mutila la alteridad, que machaca la diferenciación de las subjetividades y deja sin realización lo *otro*, un otro que pasa a estar por fuera del molde impuesto a cada individuo. Esto significa que esa identidad forzada de cada quien con el sistema representa la existencia de un ser falseado y ontológicamente violentado; de modo que aquello que queda confinado en las exterioridades de la igualación tecnocrática es convertido en *irracional*: es la disolución de las promesas de libertad, autonomía e identidad diferenciada de las que fue portadora la revolución ilustrada; se trata de una homogeneización violenta que termina por reproducir la contradicción que superaba esa misma Ilustración, según lo ha señalado con energía el propio Adorno (2005) en su *Dialéctica negativa*.

Además, la identidad falseada, la violencia en la igualación tecnocrática, al suponer un faltante, un otro más allá que no es alcanzado por el sujeto, termina por encerrar un sufrimiento potencial; del mismo modo como esa verdad histórica a partir de lo que encerraba esa totalidad resulta en un conocimiento incompleto.

En tales condiciones, la verdad deja de ser absoluta y el conocimiento abandona un margen más allá para ser perseguido. Por eso mismo la filosofía tendría al frente el desafío de una verdad que se sitúa probablemente en ese *más allá*; dicho de otro modo tendría por delante “[...] la esperanza no garantizada de que todo lo individual y particular que ella descifra represente en sí [...] esa totalidad que a ella se le escapa siempre; ciertamente según una preestablecida desarmonía; y no tanto una armonía” (Adorno, 2005, p. 25).

En otras palabras, se trata de algo que exigiría una epistemología orientada hacia ese conocimiento que está *más allá* de lo admitido convencionalmente como racional. Algo parecido a lo que Cesare Pavese (1981) decía de su ejercicio estético: “[...] lo que da tensión a la poesía en sus comienzos es el ansia de realidades espirituales, ignotas, presentidas como posibles” (p. 37).

A su turno, el faltante ontológico en la formación de la subjetividad y el sufrimiento que depara con el consiguiente dolor, abre la ventana para la visualización de ese *otro* que está más allá; por tanto dispuesto para la expresividad de tal sentimiento, que es, según Adorno, “condición de toda verdad”. Es decir, el grito de resistencia, que abre el horizonte de otras posibilidades de existencia, lo cual se traduce siempre en la afirmación de otra verdad, más allá del rasero y de la uniformidad impuestos por la razón instrumental.

Es esta última una razón que anula la diferencia en la identidad, que falsea la verdad de la vida y que mutila la subjetividad; contra la cual se insubordina la *dialéctica negativa* en tanto resistencia cargada de un impulso restauradoramente anarquizante, con los ojos puestos en una utopía que se instale en ese *más allá*,



justificando una nueva conciencia, que en ese sentido no se cohíba ante la eventualidad de extraviarse en eso que es lo *otro* (Adorno, 2005).

Esta hegeliana *negación* de la *negación* postulada por Adorno, despejaba un terreno fecundo para la crítica contra el racionalismo instrumentalizado, en otras palabras, contra la manipulación y la uniformidad automatizada. Pero se quedaba corta en la tarea de concebir un sistema alternativo, de prefigurar otras formas de existencia social fundadas en otra razón que fuera sustitutiva de la instrumental; tal vez porque el autor sospechase la eventualidad de que otro orden social arrastrara como un lastre con nuevos mecanismos internos de dominación y manipulación.

Todo el mundo sabe que fue Jürgen Habermas el que intentó dentro de esa línea de la reflexión post-marxista y de la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort suplir ese vacío manifiesto en la *Dialéctica negativa* (Adorno, 2005). Aunque el autor lo hizo dentro de una línea de análisis que ha implicado rupturas tanto con el sistema de pensar hegeliano/marxista, como con la propia herencia francfortiana. Particularmente, contra todo lo que podía tener de rígido y de equivocadamente omnicomprendivo el materialismo histórico y contra la pretensión inaceptable y contradictoria de Lukács, en el sentido de pensar que la resistencia contra la cosificación del sujeto pudiese encarnar en un partido comunista.

## VII. Una racionalidad más amplia, más integradora y más democrática

El proyecto intelectual de Habermas, a la vez filosófico y sociológico, ha sido el de ampliar el horizonte de la crítica que iba dirigida contra la razón instrumental, contra la ilustración falseada, pero sin acabar con sus mismas bases. Su aliento ha ido más bien en la dirección de *salvar* sus fundamentos, de re-situar en un plano creíble y éticamente verdadero su programa, el que contiene objetivos como el progreso, la libertad y la igualdad; mejor dicho: la restauración de una racionalidad genuinamente moderna, que no se deje reducir a la dimensión limitada del racionalismo instrumentalizado y que permita la afirmación de una subjetividad autónoma.

En el *Discurso filosófico de la modernidad* (1989), Habermas defendió la necesidad de recobrar hegelianamente el poder de la razón en el orden social, con lo cual reivindicaba explícitamente, nada más y nada menos, el programa de la *ilustración*. De modo que la crítica de la razón no podría sino conducir a expandir la libertad de los individuos y la autonomía del sujeto, sin que acabara con los fundamentos de la propia modernidad. Es decir, sin que la crítica se confundiera con las baterías de guerra que han querido dejar a buen cubierto la tradición y el privilegio, apuntando contra los valores de la *ilustración*.

Habermas diferenció dos planos en la sociedad, que coexisten y se superponen, pero que no coinciden: el del *mundo de la vida* y el del *sistema*. Como conceptos, el primero lo tomó de la fenomenología de Husserl; el segundo lo pidió prestado, inicialmente de Parsons y luego de Luhmann. El *sistema* es el conjunto de interacciones más convencional y racionalmente estructurado, en el cual inscriben sus acciones los agentes sociales. El primero —el mundo vital— precede al sistema; es



más intuitivo, más natural y está conformado por el flujo permanente de relaciones entre individuos.

El *mundo de la vida* brota como un universo básico de integración, mediado por acuerdos lingüísticamente logrados, que además recoge un fondo cultural y tradicional, tejido a través de relaciones intersubjetivas, manifiestas en esos mismos lazos comunicativos.

En cambio, el *sistema* superpuesto a aquel, o quizá co-extensivo, supone relaciones racionalmente establecidas en torno de fines más o menos precisos, algo que se estructuraría a la manera de acciones más decididamente funcionales.

Aquel *mundo vital*, a los ojos de un sociólogo como Alfred Schutz, partidario de la fenomenología, incluiría un trasfondo intersubjetivo, no tematizable, mejor dicho, no sometido siempre a cuestionamiento, que interviene como referente de los comportamientos —según lo ha evocado Habermas— para plasmarlos en las estructuras *objetivadas* del sistema; como quien mantiene relaciones intersubjetivas de convivencia y al mismo tiempo observa correspondientemente conductas racionalmente funcionales con las que responde al *otro*, según las normas que rigen el objetivado sistema político.

Ahora bien, no siempre se avienen mundo vital y sistema. Así como Marx hablaba de la contradicción en un momento dado entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, Habermas planteó los posibles desajustes entre el *mundo vital* y el *sistema*; de modo que por las transformaciones tecnológicas el primero termina por no reconocerse en el segundo; de esa manera se “escapa” con su propia capacidad de control, algo que llega a suponer un dominio de las lógicas tecnocráticas y administrativas, un elemento muy parecido a los efectos que están implicados en la *razón instrumental* y que en todo caso se traducen en mecanismos, como el *poder* y el *dinero*, destinados a suplir los propios vacíos y desequilibrios que aparecen entre unos y otros individuos, tanto en el sistema político como en el económico.

Así, los mecanismos de control refuerzan cierta autonomía del sistema y por tanto el divorcio de este con respecto de los intercambios y acuerdos lingüísticos, bases del mundo de la vida. Y lo refuerzan en la medida en que dichos mecanismos cursan como entidades cuantificables y racionalmente situadas a la manera de *medios*, alrededor de los cuales orbitan las lógicas de la acción social, sumergidas en los universos “sectoriales” de lo que se puede considerar siempre como lo *útil*, lo *sistémico*.

Aquí debiera tenerse en cuenta lo siguiente: en el tránsito del reino de lo sagrado al mundo moderno,

los mecanismos sistémicos —según Habermas— acaban desplazando las formas de integración social; incluso, en aquellos ámbitos en los que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustitución alguna; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de la vida. Entonces, la *mediatización* de este último adopta la forma de su *colonización*. (Habermas, 1987, pp. 279-280).





En punto a la autonomía del sistema y de su escape frente al mundo de la vida, ha dicho Habermas (1987) citado por Hernández Pacheco (1996) que:

El cambio de la coordinación de acciones desde el lenguaje a los medios de control significa desacoplar la interacción de los contextos del mundo vital. Medios como dinero y poder establecen conexiones empíricamente motivadas; codifican un trato racional utilitario, con magnitudes calculables de valor y posibilitan una generalizada influencia estratégica sobre las decisiones de otros partícipes de la interacción, dejando de lado procesos lingüísticos de consenso. (p. 316).

Ese desacople entre *sistema* y *mundo vital* llega a constituir una verdadera separación de lógicas. Sin embargo, no porque este sistema se convierta en una entidad *extrañada*, encapsulada dentro de un racionalismo más formal y tecnificado, hay que repetirlo; el mundo de la vida se fragmenta en irracionalidades, pues la ruptura de sus imaginarios místicos termina por llevar una mayor racionalidad a los lazos primarios y cotidianos, que son el material de ese mundo de la vida. A este propósito, ha dicho Habermas (1987) lo siguiente, citado una vez más por Hernández Pacheco (1996): “[...] un mundo vital puede considerarse racionalizado cuando permite interacciones controladas, no por un acuerdo que se adscribe normativamente, sino por un entendimiento —directo o indirecto— que se logra comunicativamente” (p. 319).

Se trata del resurgimiento de un entramado comunicativo, de su emergencia plena de significados, de nuevas y permanentes construcciones recíprocas de entendimiento, que aunque espontáneas y naturales se vuelven susceptibles de ser tematizadas, se convierten en discutibles y en relaciones intensamente racionalizadas. Germina con ellas una diaria configuración de significados, en los que radican las posibilidades de una sociedad más rica en lazos recíprocos, en el entendimiento entre sujetos diferentes; dicho de otro modo: se potencian las subjetividades autónomas, capaces de trascender mediante una comunicación relativamente más libre frente a la estrecha, reduccionista y ciertamente eficientista *razón instrumental*, lastrada por el puro utilitarismo.

## VIII. La razón comunicativa

A aquella razón instrumental, Habermas opone teóricamente la *razón comunicativa*, una concepción más amplia, más integradora que todas las mencionadas hasta ahora; además con posibilidades de superar la *dialéctica negativa* de Adorno y de sortear el riesgo de los escauceos de esta última con el irracionalismo. Por supuesto también la contrapone a la sola acción racional con arreglo a fines de Weber. De manera que la susodicha *acción comunicativa* es una entidad más completa, porque abarcando toda la construcción recíproca de significados, sigue siendo racional.

En la elaboración de su proyecto intelectual, el hombre de la segunda generación de Fráncfort fija su atención en las tradiciones filosófico-sociológicas, que capturan conceptualmente la dimensión simbólica en la construcción social. En esta operación teórica se inscribe Durkheim, con el papel y el lugar de las representaciones religiosas; también el interaccionismo simbólico expresado con brillo por el



conductismo de Mead; igualmente los horizontes de sentido y la intersubjetividad en la fenomenología propuesta por el austriaco Alfred Schutz; finalmente la filosofía lingüística, particularmente la que hace hincapié en los *actos del habla* (*speech-acts*), que da cuenta de una pragmática lingüística en la vida real, ese mundo de las prácticas que fluyen a través del lenguaje, las que inciden y determinan los modos de hacer las cosas.

El lenguaje en la sociedad es el más envolvente de los universos, hecho de significados y construido intersubjetivamente, en el que todos los individuos se sumergen y con el que se comunican y *dicen* cosas; pero también con el que las *hacen*.

## IX. Austin y el poder ilocutivo

El filósofo lingüístico, John Austin (1970), planteó en sus famosas conferencias de Oxford un descubrimiento de consecuencias revolucionarias en la teoría social: con el lenguaje no solo se dicen, sino se hacen cosas. Esto queda de manifiesto en ese mismo universo de significados, un poderoso factor de organización social, algo que él llamó el poder *ilocutivo*, cuya explicación se agota en la simple construcción correcta de las frases, explicativas o connotativas, desde el punto de vista sintáctico. Es el caso del individuo que dice: “la lluvia cae después de que se condensan y oscurecen las nubes”, es decir, se trata de una forma enunciativa del lenguaje.

Solo que más allá de estos alcances se presentan otras incidencias en las construcciones lingüísticas cotidianas, las *ilocutivas* y las *perlocutivas*; estas últimas portadoras de un carácter estratégico para la disposición de los actores en el orden social y que sobre todo causan un efecto en el oyente.

Las ilocutivas se estructuran gramaticalmente, aunque eso no importa mucho; por otra parte, sirven para organizar la *gramática social*, con ellas se ordenan las acciones de los sujetos que intervienen en esa construcción; lo que podría ilustrarse con el caso de dos estudiantes que configuran una conversación diseñada gramaticalmente para encontrarse el fin de semana con el propósito de estudiar para la preparación de un examen. En tal sentido, serían actos *ilocutivos* aquellos con los cuales “el agente realiza una acción diciendo algo” (Habermas, 1999, p. 370).

Es en ese *poder ilocutivo* en el que el discurso es construido y compartido para ejecutar unas acciones, y en el que residen las posibilidades que ofrece el lenguaje para una racionalidad más amplia, más integrada que la pura razón instrumental, limitada a conseguir el éxito en las pretensiones de adecuar los medios a los fines para intervenir ante el mundo.

El poder ilocutivo en el lenguaje ofrece en cambio una racionalidad que incluye la relación con otros sujetos, a fin de disponer de unas acciones con un entramado de vínculos recíprocos y que tiene incidencias en el orden social. Esa es, precisamente, la acción comunicativa. O como lo ha dicho Habermas (1999): “Ese tipo de interacciones en las que todos los partícipes acuerdan unos con otros sus planes de acción y por tanto persiguen sin reservas sus metas ilocutivas, lo he denominado Acción Comunicativa” (p. 377).

La racionalidad en la sociedad no se reduce entonces a la adecuación objetiva de medios y fines para intervenir exitosamente en el mundo. Incluye también la



comprensión simbólicamente eficaz entre los sujetos y en consecuencia su entendimiento para ejecutar acciones; en otras palabras, encierra la construcción de acuerdos entre las personas, con las posibilidades de una conciencia más dispuesta al entendimiento, lo cual ampliaría los horizontes de libertad en la sociedad.

Ahora bien, esta racionalidad para los acuerdos se enfrenta con el factor de la *validez*, elemento indispensable para la credibilidad entre las partes (el parlante y el oyente), de modo que confiando el uno en el otro puedan construir una vía para desarrollar las acciones. Como diría el mismo Habermas (1987) citado por Hernández Pacheco (1996):

El concepto de la acción comunicativa presupone el lenguaje como un tipo de proceso de entendimiento, en el curso del cual los partícipes, al referirse al mundo, establecen unos frente a los otros pretensiones de validez, que pueden ser aceptadas o discutidas. (p. 291)

¿Cómo hace un sujeto para confiar en la veracidad que contenga el discurso de su interlocutor? Esta cuestión induce a los participantes de dicho discurso compartido a exhibir sus pretensiones de validez.

Una validez que, inscrita en una racionalidad lingüística, abre el compás de un modo razonable para el debate argumentativo, las preguntas y las contra-preguntas, la crítica y la autocrítica. En otras palabras, para considerar la *deliberación* que configura un espacio de construcción simbólica, con la consiguiente ampliación de la comunicación crítica y la convivencia democrática, exigentes ambas en lo que concierne a la veracidad en los discursos e identificada con la libertad y la autonomía subjetiva.

## Consideraciones finales

Una anotación final: era evidente la exuberancia de *humanismo* en la tesis del joven Marx, un humanismo cargado de vitalismo, en el que el individuo, la sociedad y la naturaleza se integraban entre sí, en medio del goce de los sentidos y la subjetividad plena. El horizonte social había de ser “la apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello, retorno del hombre *para sí*, en cuanto hombre social, es decir humano; retorno pleno consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana” (Marx, 2006, p. 173).

Las perspectivas de desalienación, las veía en los términos de la conversión de la existencia natural del hombre en existencia humana, camino de su emancipación. En ese sentido, para el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (2006), la sociedad podría dar lugar a:

34



[...] la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza. (p. 176).

[...] la sociedad constituida produce, como su realidad durable al hombre en esta plena riqueza de su ser, al hombre rico y profundamente dotado de todos los sentidos. (p. 183).

Por supuesto a esta sociedad del sujeto desalienado la identificaba con el “comunismo”; esta como sociedad real resultó más brutalmente alienante que muchos de los otros sistemas. En otras palabras, la subjetividad liberada es el efecto de la desalienación como operación mordiente y deconstrucción contra el falseamiento con el cual se revisten las relaciones sociales; lo cual le comunica siempre vigencia al *pensamiento crítico* en tanto posibilidad de desconfigurar lo estructuralmente opresivo y lo ideológicamente retorcido.

En esta dirección, también los de la Escuela de Fráncfort reivindicaban en el mundo del debate teórico la necesidad de la *praxis* como acción y como discurso para atacar la incongruencia en la sociedad mecanizada entre las ideas con las que predica algo y una realidad que es distinta.

Por este motivo Horkheimer (1973) defendía el papel de una filosofía que “confrontara lo dado en su contexto histórico con la pretensión de sus principios conceptuales, para criticar la relación entre ambos e ir más allá de ella. La filosofía tiene carácter positivo precisamente en la interacción de estos procesos negativos” (p. 164).

El horizonte más amplio, teórico y práctico, propuesto por Habermas, incorporando la dimensión simbólica y el poder pragmático del lenguaje en el *mundo de la vida*, podría abrir posibilidades para acrecentar la riqueza del pensamiento crítico en los términos de un humanismo más enraizado en la sociedad.

## Referencias bibliográficas

- Adorno, T. (2005). *Dialéctica negativa: la jerga de la autenticidad*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Austin J. (1970). *Quand dire, c'est faire*. París: Seuil.
- Debord, G. (2002). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Habermas, J. (1999). *Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Editorial Taurus.
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Editorial Taurus.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Barcelona: Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Editorial Taurus.
- Hernández, J. (1997). *Corrientes actuales de filosofía (II): filosofía social*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hernández, J. (1996). *Corrientes actuales de filosofía (I): la escuela de Fráncfort, la filosofía hermenéutica*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Horkheimer, M. (1998). *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires: Editorial Sur S. A.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Luckács, G. (1984). *Historia y consciencia de clase I*. Madrid: Sarpe.
- Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización*. Barcelona: Editorial Planeta.



- Marx, K. (2006). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.
- Marx, K. (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, K. (1966). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- McCarthy, T. (1987). *La teoría crítica de Jurgen Habermas*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Pavese, C. (1981). *El oficio de vivir. El oficio de poeta. Narrativa completa, I*. Barcelona: Bruguera (Libro amigo).
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.





# La multiplicidad, la diferencia, el simulacro y el acontecimiento: elementos para abordar el pensar crítico y creador en Gilles Deleuze

Claudia Luz Piedrahita Echandía\*

*“Seremos la materia viva manifestándose directamente, desconociendo la palabra, superando el pensamiento, que es siempre grotesco. [...] Ser es ser más allá de lo humano. ¿Estoy hablando de la muerte? No, de la vida. No es un estado de felicidad, es un estado de contacto”*

*Lispector, 2013.*

## Introducción

Un concepto central en la filosofía de Gilles Deleuze es la desterritorialización conceptual o el crear conceptos abiertos y mutantes que desestabilizan el presente y configuran una forma de pensar crítica que le apuesta a la problematización de condiciones materiales y sociales, proponiendo una nueva imagen del pensamiento, que este autor representa en la figura del rizoma (Deleuze, 2009).

El rizoma está asociado con unos principios<sup>1</sup> que le permiten transitar en la multiplicidad, la diferencia, la inmanencia y la **creación de espacios-tiempos** (Deleuze, 1996). Esta experimentación o creación de espacios-tiempos que está relacionada claramente con el principio cartográfico del rizoma, implica una convergencia entre disciplinas que logran desde sus creaciones presentar resistencias que desdibujan

37



---

\* Posdoctora en Ciencias Sociales, doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, magíster en Psicología Clínica y Familia, psicóloga. Directora del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Directora del Grupo de Trabajo CLACSO en Subjetividades y Ciudadanías Críticas. Codirectora de la Red Iberoamericana en Estudios Sociales, adscrita a al AUIP. Directora del grupo de investigación Vivencias, categoría A en Colciencias.

1 Deleuze y y Guattari (1994), presentan los seis principios del rizoma: interconexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcomanía.

las informaciones que circulan en las sociedades de control. Es así como la filosofía, la estética y la política, a través de la creación de espacios-tiempos contenidos en conceptos, movimientos, líneas y expresiones, son centrales en la conceptualización sobre el pensamiento crítico/creador de Deleuze. Para este autor no hay crítica sin creación, y además esta debe estar articulada con una forma de existencia y resistencias estéticas que actúan en lo político como simulacro.

Deleuze, a partir de su texto, *Nietzsche y la filosofía* (1971), plantea que a diferencia de lo que se afirma en la modernidad racionalista, no se trata de ir a la realidad a encontrar la verdad, dado que no existe una verdad que esté oculta y que el pensar correcto finalmente atrapa. Lo que existe es una voluntad de saber, de pensar, que desdibuja los cauces por los cuales circulan las significaciones y las representaciones convertidas en verdades inamovibles.

En esta afirmación se muestran dos posibilidades: la diferencia entre un pensamiento que se juega en la verdad y un pensar que se juega en el devenir, la multiplicidad y la diferencia. En el primer caso, es un pensamiento que pretende poseer todas las soluciones a un problema y tener todos los métodos reguladores para alcanzar la verdad; en el segundo, es un pensar nómada, explorador, que aprende de manera titubeante, sin métodos ni anticipaciones y que recurre a la construcción de espacios-tiempos. Según Deleuze y Guattari (1994), lo que es inmanente a esta forma de pensar, es precisamente su carácter rizomático; ahora, lo que permite que circule ampliamente constituyendo una perspectiva política y estética, lo argumenta en su libro *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze y Guattari, 1993), y en su artículo “¿Qué es el acto de la creación?” (Deleuze, 1995/2012)<sup>2</sup>; en estos textos muestra los límites, los afueras de la filosofía y la manera como pueden comunicarse entre sí las disciplinas creadoras, sin dejar de lado su diferencia y a través de algo que les sea común, como es la creación de espacios-tiempos.

Y si no importa quién pueda hablarle a quién, si un cineasta puede hablarle a un hombre de ciencia, si un hombre de ciencia puede tener alguna cosa que decir a un filósofo y viceversa, es en la medida y en función de la actividad creadora de cada uno, no es que haya lugar para hablar de la creación, la creación es algo solitario, pero es en nombre de mi creación por lo que yo tengo algo que decir a alguien y si yo alineo ahora todas esas disciplinas que se definen por su actividad creadora, diré que hay un límite que les es común a todas esas series, a todas esas series de invención —invención de funciones, de bloques movimiento-duración, invenciones de conceptos, etc.— la serie que les es común a todas o el límite de todo esto, ¿qué es? Es el espacio-tiempo. (Deleuze, 1995/2012, p. 54).

## El rizoma o la otra imagen del pensamiento



En la introducción que hacen Deleuze y Guattari en su texto *Mil Mesetas* (1994), se refieren al rizoma como una manera de pensar que no está centrada en un

---

2 Este artículo tiene traducción al español. Deleuze, G. (1995/2012). *Tener una idea en cine*. (Terré, J. Trad.). *Archipiélago*, 22, pp. 52-59. También se encuentra con el mismo título y traducción en el siguiente enlace: <https://intermediodvd.wordpress.com/2012/12/13/tener-una-idea-en-cine-1-conferencia-de-gilles-deleuze/>

sujeto predeterminado y un objeto significado, sino en un proceso que funciona a través de conexiones con la exterioridad, de intensidades que configuran fuerzas afectivas aglutinantes que introducen la multiplicidad y sustraen lo único. El pensar deleuziano, que no se ubica exclusivamente en la cognición, se interesa en aquello que deshace el plano de organización y desarrollo<sup>3</sup> —unificado, estable y totalizador—, o sea, se compromete con lo heterogéneo, lo heteróclito, lo indecible, reunido en un plano de composición que le da visibilidad a la multiplicidad. Se percibe en esta manera de pensar un movimiento que actúa en el medio de lo estratificado, donde se producen encadenamientos alógicos que dejan circular partículas asignificantes que dan cuenta de agenciamientos maquínicos y devenires múltiples (Deleuze y Guattari, 1994). Esta forma de pensar “[...] no tiene nada que ver con significar, sino con deslindar, cartografiar, incluso, futuros pasajes” (Deleuze y Guattari, 1994, p. 11).

Darle visibilidad a la multiplicidad y a lo virtual, sería entonces lo central en esta forma de pensar que Deleuze adopta utilizando para ello la imagen del rizoma o las raicillas, que no están subordinadas unas a otras, sino conectadas y afectadas de manera mutua. O sea, lo que interesa no es lo superior y lo inferior, sino la manera como están conectados los elementos entre sí, cómo se afectan, se agencian y se componen a través de estas conexiones.<sup>4</sup> No hay un centro; lo que existe son ramificaciones que se extienden en diferentes direcciones, además de engrosamientos de estas ramificaciones que se convierten en bulbo o tubérculo (Deleuze y Guattari, 1994, p. 12). Lo característico de este movimiento del pensar es la multiplicidad que no se deriva de lo Uno, o una multiplicidad a la que se le sustrae lo único y que está constituida por líneas que siempre se encuentran en proceso de metamorfosis. Esto lo expresa Deleuze como n-1 y lo argumenta a través de seis principios o caracteres generales del rizoma: conexión, heterogeneidad, multiplicidad, ruptura asignificante, cartografía y calcomanía.

Estos principios<sup>5</sup> son los que efectivamente le dan un soporte a lo que en este texto denominó como pensar crítico, teniendo en cuenta que no existe una única manera de pensar, sino disposiciones particulares en cada forma de pensar y la posibilidad de avanzar en nuevas composiciones; esto, en referencia a cómo se realicen las respectivas conexiones.

---

3 En la filosofía de Deleuze se plantea un plano de organización y desarrollo y otro plano de composición o de inmanencia. Cada uno refleja modos distintos de realizar conexiones: en el plano de organización, las conexiones son limitadas, estables, homogéneas; mientras que en el plano de composición se aumenta el número de conexiones y además se crean otras relaciones con las que se difiere y se transita por espacios lisos, no estratificados.

4 En esta forma de pensar están implicados conceptos centrales en la filosofía de Deleuze como el Cuerpo sin Órganos y los agenciamientos, además de la voluntad de poder nietzscheana. El CsO, igual que la voluntad de poder se expresan como una fuerza, un devenir anómalo que transita en el deseo puro y en el medio de un organismo, de tal manera que puede también descomponerlo. Los CsO producen agenciamientos que no son atribuibles a un individuo, sino a una convergencia de multiplicidades e intensidades.

5 Para el desarrollo de estos principios ver Piedrahita (2018).





## **Multiplicidad, diferencia-diferente y repetición por sí misma: tránsitos por el pensar crítico/creador**

La multiplicidad de la que hablamos tiene que ver, entonces, con el planteamiento de Bergson (1999), retomado por Deleuze (2009), donde se diferencia entre una multiplicidad dada en referencia a lo Uno, o la multiplicidad numérica que simplemente le agrega a lo Uno otros elementos derivados de su propia naturaleza ( $n+1$ ), y la multiplicidad intensiva, que se relaciona con la expansión de la temporalidad, el acontecimiento y la metamorfosis.

Con lo anterior se tiene que la intensidad produce la sucesión heterogénea y desde allí se avanza al entendimiento de una temporalidad o devenir que se juega en conexiones, rupturas y nuevos comienzos. Este es el tiempo del devenir —no el tiempo del ser, que es lineal y teleológico—, integrándose en esa temporalidad la auténtica novedad o  $n-1$  que refleja otras formas de pensar constituidas en la multiplicidad, la diferencia en sí misma y la repetición por sí misma.

En esta definición de multiplicidad intensiva, lo que empieza a develarse es precisamente la posibilidad de “pensar de otro modo”, circunstancia que no está implícita en una multiplicidad numérica y tampoco en la oposición. Para Deleuze, la novedad siempre es producción del devenir, y como se planteaba anteriormente, de lo intensivo, de las conexiones inéditas, azarosas y contingentes que dan lugar al acontecimiento.

Por esta razón, este autor se distancia de una ontología centrada en el ser, o de un sujeto que se piensa a sí mismo, es actor de sus actos y se constituye en fundamento de todo lo que existe, para avanzar hacia una ontología del devenir y el acontecimiento que se acerca al pensar, no como una acción autónoma de un sujeto, sino como expresión de fuerzas y conexiones que le imprimen un movimiento inédito que transita más allá de las oposiciones, los calcos, las reproducciones y lo significado.

Sin embargo, antes de que entremos en el abordaje sobre la ontología del devenir, es importante seguir ahondando en la multiplicidad intensiva propuesta por Deleuze (2009), ya que en esta discusión están presentes los elementos centrales que configuran una propuesta sobre pensamiento crítico y que se encargan de desdibujar tanto la identidad característica de un pensamiento representacional, que es incapaz de concebir la diferencia, como la multiplicidad numérica, que implica una pretensión de diferenciación que, sin embargo, se desdibuja en un ejercicio de unificación de unos elementos situados en un espacio.

Esta multiplicidad, definida originalmente por Bergson (1999), es característica de la extensión y no de la intensidad, o sea, del encuentro en la diferencia. Las divergencias entre los elementos se nombran y se cuantifican y al mismo tiempo se unifican en una característica común que los haga conmensurables, con lo cual termina primando un criterio de identidad y unas diferencias que son únicamente variación de lo Mismo.

A pesar de esta característica común que le da una identidad a estas multiplicidades, no se puede hablar de singularidades en el sentido deleuziano, sino de un conjunto de elementos yuxtapuestos y discontinuos dispuestos en un mismo



espacio y que tienen una similitud entre ellos que les confiere una identidad. En esta multiplicidad no hay diferencia, sino variación de lo mismo, tampoco se evidencian las singularidades características de los agenciamientos colectivos y de las multiplicidades intensivas. Lo que caracteriza a estas últimas es precisamente el encadenamiento de los elementos que van generando la emergencia de una diferencia, sin ningún criterio o referente preciso, y que dan lugar a transformaciones y mutaciones incesantes del conjunto.

Esta diferenciación de multiplicidades le da a Deleuze la base para acercarse a una teoría de la diferencia en sí misma y la repetición en sí misma, que constituye otra forma de pensar. En esta teoría, como ya lo había comentado, se reconfiguran los conceptos de multiplicidad, diferencia y repetición, entendiéndolos en sí mismos y no en una situación de oposición, además despojándolos de sus connotaciones negativas, que hacen ver la diferencia como falta o defecto y la repetición como copia de un modelo. Este marco, en contraste con lo que plantea Deleuze, es el concepto que surge de una diferencia y repetición, soportadas en una lógica de lo mismo y la identidad.

En contraste con otros sistemas del pensamiento occidental que enfatizan en la identidad y en el ser, Deleuze se enfoca en la diferencia y en el devenir. No se refiere a diferencias estáticas que resultan de copias de un modelo con el cual se mantiene una relación de oposición; lo que le interesa a este autor es la manera como se crea la diferencia (diferenciación)<sup>6</sup> y cómo va mutando a través del tiempo, ya que es precisamente en esta creación donde se instala la posibilidad del devenir.

En relación con su crítica al pensamiento metafísico o la inversión del platonismo, Deleuze afirma que no existe una idea fundamento y copias de ella, sino copias disímiles o simulacros que remiten a una idea de repetición que no mantiene una relación de semejanza con el modelo. En esta dirección, la repetición no remite a un origen y lo que se repite es realmente la diferencia. En esta repetición se actualiza una virtualidad, un exceso que actúa como diferenciación y que contiene la creación. En el simulacro se muestra una repetición que no repite lo mismo y que actualiza una diferencia interna.

Deleuze (1989), al incluir el simulacro en su propuesta sobre la diferencia, hace una doble distinción con Platón respecto de la idea original y la copia. En esta última se mantiene una relación ontológica y epistemológica con el original, de tal forma que es el simulacro el que realiza una verdadera ruptura con el modelo y también con la copia, puesto que transita en la materialidad del devenir, es decir, en el movimiento de la diferencia-diferenciación.

Las copias son [...] pretendientes bien fundados, garantizados por la semejanza; los simulacros están, como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, y poseen una perversión y una desviación esenciales. Podemos, entonces, definir mejor el conjunto de la motivación platónica: se trata de seleccionar a los preten-



6 Deleuze (2009), plantea que la diferenciación es la segunda parte de la diferencia, de tal manera que al nombrar la *diferencia en sí misma* recurre a una actualización de la diferencia a través de lo virtual, que es precisamente la diferenciación. En esta actualización se crean espacios y tiempos propios que avanzan de lo virtual a lo actual e instauran la creación.

dientes, distinguiendo las buenas y las malas copias o, más aún, las copias siempre bien fundadas y los simulacros sumidos siempre en la desemejanza. Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se “insinúen” por todas partes. (Deleuze, 1989, p. 258).

A partir de la anterior cita, es posible señalar en el simulacro un elemento estético y de experimentación política que da lugar a la diferencia interna y la creación, se mueve entre el desplazamiento, la condensación y la dramatización (Mengue, 2008). En el simulacro, tanto el arte como la política se muestran como posibilidades de avanzar en una forma de pensar crítica que supera lo representacional, devela lo impresentable, transita en espacios micropolíticos y denuncia la imposibilidad de las semejanzas.

El simulacro, sin modelo ni fundamentos, es puro devenir y experimentación que desequilibra el orden de la identidad y la semejanza y remite a una apuesta por un pensar ficcional que crea otro orden, otro plano de composición donde nos inventamos de manera permanente. Des-sujetarnos de la semejanza es también la posibilidad de abrirnos a la experimentación o a lo que puede ser y que no está atrapada en el presente.

Y esta es también una propuesta artística y política. El arte, al mostrar una realidad que no está significada, deviene política a través de la dramatización, la música, la escritura, que se abren a lo extraño y lo a-significado. Cuando se interpela la política de la palabra y la representación a través del simulacro, transitamos en una resistencia configurada en un tiempo-devenir que le apuesta a las líneas de fuga y en un espacio creado, o sea, en espacios lisos, no estratificados, no pre-existentes sino configurados en relación con ciertas prácticas de territorialización y maneras de existir que responden a tres interrogantes: ¿cómo se ocupa un espacio? ¿Qué ocupa un espacio? ¿Cómo van mutando las existencias en el acontecimiento y las líneas de fuga? (Deleuze y Guattari, 1994).

Según este planteamiento, la resistencia o la capacidad crítica de una manera de pensar siempre va a estar articulada a la particular forma de crear espacios-tiempos, o sea, la estética no referida exclusivamente al arte sino al tratamiento de los espacios-tiempos, y esto, evidentemente, en relación con una ontología. Solo pensamos (Deleuze, 1995/2012) sobre lo que necesitamos, lo que nos afecta, y esto nos ubica en una reflexión sobre las condiciones filosóficas, estéticas y políticas que hacen posible la constitución de tiempos-espacios.

42



Sobre este último punto volveré en el apartado final de este artículo y sus conclusiones. Por ahora voy a presentar unas primeras comprensiones que enmarcan la idea de un pensar crítico/creador en Deleuze que pasa por la ficcionalización de espacios-tiempos y la convergencia de disciplinas creadoras: a) la filosofía crea conceptos que dan cuenta de una forma rizomática de pensar centrada en la multiplicidad, la diferencia y la posibilidad de hacer cartografías. Esto nos muestra la necesidad de entender la filosofía articulada a la estética. Lo cartográfico, como creación de tiempos-espacios, siempre se resuelve en lo estético, ya que el “mapa está totalmente orientado hacia la experimentación que actúa sobre lo real” (Deleuze, 1994, p. 18); b) la filosofía en su devenir estético está articulada a la política

a través de aquello que Deleuze (1996) denomina como ocuparse del “pueblo por-venir”. Lo estético, que deviene político en el simulacro, hace resistencia a las informaciones que surgen de las sociedades de control (Deleuze, 1995/2012); c) entender el presente implica pensar el espacio y el tiempo en una perspectiva virtual a fin de construir lo que Deleuze (1971) denomina “nuevas posibilidades de vida”.

## El acontecimiento y sus efectuaciones políticas y existenciales

En relación con el punto de las *nuevas posibilidades de vida*, es importante seguir avanzando en los problemas ontológicos centrales que se plantean desde la filosofía de Deleuze a través del concepto de diferencia, que presenté anteriormente, y el “devenir no histórico” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 97), el cual muestra el carácter acontecimental de movimientos que emergen como lo diferente, lo nuevo, o las singularidades que escapan a la historia y al lenguaje. Sin embargo, para llegar al planteamiento de Deleuze sobre las *nuevas posibilidades de vida*, no es suficiente con el abordaje conceptual del acontecimiento; es necesario articular el concepto a formas de expresión estética y de allí enlazar a procesos de des-subjetivación, articulados a comprensiones políticas y éticas.

Por lo anterior voy a recurrir a tres movimientos: a) inicio con un abordaje filosófico que dé cuenta del concepto de “acontecimiento” en la perspectiva de Deleuze, es decir, de los aspectos ontológicos que muestran las condiciones de la experiencia real; b) luego, para enfatizar en las efectuaciones del acontecimiento o la construcción de tiempos-espacios, recurriré a apartes de la novela *La pasión según GH*, de Clarice Lispector (2013); c) finalmente, en las conclusiones de este artículo, estaré presentando una discusión que vincule el pensamiento crítico/creado con la potencia inscrita en los cuerpos, las realizaciones políticas y los procesos de des-subjetivación.

### El acontecimiento en clave ontológica y epistemológica

El acontecimiento lo entendemos como el puro devenir, el movimiento, diferenciándolo de su efectuación espacio-temporal, ya que es esta la que le imprime un sentido particular a una forma de pensar y existir. El acontecimiento es pura diferencia en tanto no se define desde un estado de cosas ya dadas y tampoco desde lo significado a través del lenguaje; es el instante de ruptura y el punto de inflexión o corte que da lugar a la diferencia, a otra manera de pensar y vivir que transita por el medio. Sin embargo, nombrar otra manera de vivir y pensar es salir del acontecimiento y ubicarse en la efectuación de él, que no es lo mismo; la efectuación da lugar a cuerpos que exhiben nuevas potencias, dotadas de sentido a través del lenguaje y configuradas en un plano de inmanencia, mientras que el acontecimiento es el devenir puro, la diferencia que siempre regresa y marca lo diferencial del acontecimiento.

Esta perspectiva ontológica no se enfoca en el ser, sino en el devenir o la diferencia diferenciada que desdibuja la identidad que fundamenta el ser. El acontecimiento es precisamente el concepto que permite mostrar el punto en que se da un corte





en el pensamiento metafísico de la identidad y de la oposición, en tanto empiezan a emerger nuevos sentidos que, como en el rizoma (Deleuze y Guattari, 1994), proliferan sin tener un centro, una causa, un referente, un otro. En esta forma de pensar, se transita por el medio de lo mismo y lo otro produciendo una constelación de sentidos y no verdades únicas. En la constelación, diferente a un sistema cerrado, todo está en movimiento y no existen las certezas, de tal manera que las relaciones espaciales y temporales se constituyen en el acontecimiento o en la proliferación de sentidos.

En esta perspectiva acontecimental se transforma la concepción de una historia trascendente y causal vinculada con concepciones morales y políticas claramente definidas. A diferencia de esta concepción histórica, se constituye un devenir que acontece a través de una multiplicidad de fuerzas contingentes y precarias que generan efectos y sentidos en los cuerpos. La introducción de estos conceptos referidos a cuerpos, fuerzas y potencias muestra la influencia de Nietzsche y Spinoza en esta imagen rizomática del pensamiento y el ingreso de la acción o la efectuación espacio-temporal del acontecimiento.

De acuerdo con Nietzsche, la voluntad de poder se expresa como actuación o actualización de la diferencia; en cuanto a Spinoza es la capacidad que tiene un cuerpo de ser afectado y producir afectos. Un cuerpo se compone de fuerzas cualitativas —activas y reactivas— y cuantitativas —referidas al grado de potencia—. Lo que prima en un cuerpo es lo intensivo, o sea, el movimiento diferencial y permanente de fuerzas que se niegan a ser categorizadas de manera definitiva, además de una diferencia inmanente que se define desde la interioridad de sí misma y que siempre es positividad.

A través de este discurso, donde prima lo ontológico/filosófico, nos vamos acercando a un concepto central en esta discusión sobre pensamiento crítico: la producción de subjetividad y la des-subjetivación. Al referirnos a estos dos marcos, la concepción clásica de subjetividad queda disuelta, primando una idea que podría denominarse como *devenires subjetivos*, configurada para comprender unas existencias siempre en movimiento y compuestas por fuerzas intensivas que las componen y descomponen. En la comprensión de estas existencias en devenir permanente, los conceptos de cuerpo singular o Cuerpo sin Órganos o plano de consistencia (Deleuze y Guattari, 1994, p. 517) adoptan un lugar central en tanto que logra hacer visible lo intensivo o la diferencia diferenciante y acontecimental en las existencias materiales de los individuos.

El CsO es un concepto elaborado por Deleuze y Guattari (1994) en *Mil Mesetas*. En este texto los autores lo refieren como una práctica, una experimentación política y además como el punto de entrada al deseo puro y a los tránsitos por la inmanencia o la posibilidad de escapar a lo organizado. En la siguiente cita veremos que todo nos remite a una realización política que se conduce desde la potencia y el deseo para avanzar hacia la des-subjetivación o el devenir no histórico, diferenciante, intenso, que se juega en la composición y la inmanencia:

¿Qué es un Cuerpo sin Órganos? De todas maneras tenéis uno (o varios), no tanto porque preexista o venga dado hecho —aunque en cierto sentido preexiste—, sino porque de todas maneras hacéis uno, no podéis desear sin hacer uno —os espera,

es un ejercicio, una experimentación inevitable, ya hecha en el momento en que la emprendéis, no hecha en tanto que no la emprendáis—. No es tranquilizador, puesto que podéis fallarlo. O bien puede ser terrorífico, conduciros a la muerte. Es no-deseo tanto como deseo. De ningún modo es una noción, un concepto, más bien es una práctica, un conjunto de prácticas. El Cuerpo sin Órganos no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite [...] El 28 de Noviembre de 1.947, Artaud declara la guerra a los órganos: Para acabar con el juicio de Dios, “Pues atadme si queréis, pero yo os digo que no hay nada más inútil que un órgano”. Y es una experimentación no sólo radiofónica, sino biológica, política, que provoca la censura y la represión. Corpus y Socius, política y experimentación. Os impedirán experimentar en vuestro rincón. (Deleuze y Guattari, 1994, pp. 155-156).

Esta cita, además de plantear el enlace del CsO con la experimentación y la práctica política, muestra también la manera como se produce en la resistencia y además los riesgos que se asumen al hacer el tránsito por estas prácticas de margen, estas líneas de fuga que pueden conducir a la muerte o al no-deseo. O sea, en el Cuerpo sin Órganos está el deseo y el no-deseo; la vida y la muerte. Para entender esto, los autores se refieren a los cuerpos hipocondríacos, esquizofrénicos, catatónicos, drogados, masoquistas, que no guardaron la suficiente prudencia en el trazado de las fugas, “cuando el cuerpo está harto de los órganos y quiere deshacerse de ellos, o bien los pierde”. (Deleuze y Guattari, 1994, p. 156).

[...] Cuerpos vaciados en lugar de cuerpos llenos. ¿Qué ha pasado? ¿Habéis empleado la prudencia necesaria? No la sabiduría, sino la prudencia como dosis, como regla inmanente a la experimentación: inyecciones de prudencia. Muchos son vencidos en esta batalla. [...] Donde el psicoanálisis dice: Deteneos, recobrad vuestro yo, habría que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, deshecho suficientemente nuestro yo. Sustituid la anamnesis por el olvido, la interpretación por la experimentación. Encontrad vuestro Cuerpo sin Órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel. (Deleuze y Guattari, 1994, pp. 156-157).

Es clara la alusión que hace Deleuze a una práctica política que se juega en la experimentación prudente y se distancia de cuerpos organizados que circulan en un no-deseo, deteniendo el devenir y recortando la potencia. También la introducción de un debate con el yo consciente, racional y estructurado del psicoanálisis y su práctica centrada en el recuerdo y la interpretación. No es el yo del psicoanálisis el que se propone recuperar, sino un proceso de experimentación que conduzca a su olvido, o sea, la despersonalización y la des-subjetivación que se refleja como CsO.

Con este desdibujamiento de la noción clásica de lo subjetivo y su actualización como producción y des-subjetivación, estamos finalmente avanzando desde lo ontológico al terreno de la práctica política y el reconocimiento de conexiones que aumentan la potencia de las fuerzas y los agenciamientos, diferenciándolas de aquellas que están capturadas. Este paso de lo ontológico a lo político y a una discusión con lo subjetivo, configura también una profundización en el segundo Deleuze, de *Mil mesetas* y *Rizoma*, y en el tercero, que anuncia la



aparición de las sociedades de control y la desaparición de las disciplinarias, propuestas por Foucault.

## La efectuación del acontecimiento o la estética en la creación de tiempos-espacios

Como lo planteaba anteriormente, los procesos de des-subjetivación o tránsito en el CsO que surgen como efectuación del acontecimiento, se presentan de manera más comprensible a través del arte. Por esta razón recurro a la escritora Clarice Lispector, quien en su texto *La pasión según GH* (2013), hace hincapié en el problema del encuentro con el “acto ínfimo” como camino hacia la “despersonalización y la desheroización” (Lispector, 2013, p.153). Esta forma de expresar otras sensibilidades, o de crear otros tiempos y espacios, está en una clara convergencia con los conceptos de acontecimiento y devenir monstruo acuñados por Deleuze, de tal manera que es posible profundizar en el sentido crítico/creador de esta ontología a través de este paso del concepto a la expresión de sensibilidades.

Lispector expresa desde una escritura intensiva la manera como GH, la protagonista de su novela, se enfrenta a la despersonalización o el corte con formas anteriores de existencia, en la vivencia del acontecimiento o el “acto ínfimo” —como ella denomina a la conexión que establece con un insecto que encuentra en el rincón de su apartamento—. En esta conexión se va expresando un proceso de despersonalización que implica la supresión gradual de todos los estratos que configuran su subjetividad en un plano de organización, para confluir en la inmanencia y la conexión cósmica.

Sabía que tenía que comerme la masa de la cucaracha, pero comérmela toda, y también comerme mi propio miedo. Comer la masa de la cucaracha es el antipecado, pecado asesino de mí misma. El antipecado. Pero a qué precio. Al precio de pasar a través de una sensación de muerte. Me levanté y avancé un paso, con la determinación no de una suicida, sino de una asesina de mí misma.

[...] algo había ocurrido y no quería pensar, pero sabía. Tenía miedo de sentir en la boca lo que estaba sintiendo. [...] y como quien regresa de un viaje, volví a sentarme tranquila en la cama. Yo que había pensado que la mayor prueba de transmutación de mí en mí misma sería ponerme en la boca la masa blanca de la cucaracha y así aproximarme a lo divino que es para mí lo real. (Lispector, 2013, pp. 142-143).

El relato de GH muestra la manera como se deviene insecto/monstruo/imperceptible o la desaparición de la persona, del ego civilizado que se funde con todo lo vivo (Braidotti, 2015). La vida que surge de la efectuación del acontecimiento se entiende entonces como una fuerza impersonal, sin código ni representación, que persiste y pasa a través de lo humano para interconectarse con un exterior que es cósmico, o sea, infinito.

Esta fuerza de la vida que describe Lispector y que hace corte con la linealidad de la vida anterior de GH, excede cualquier concepto clásico de subjetividad o de un yo consciente, centrado y racional; es simplemente diferencia impersonal que va más allá de lo que se significa como humano. Lo que se narra es una experiencia



de des-subjetivación, de muerte que refleja otras posibilidades de vida, interconectadas e impersonales; Lispector lo comenta de la siguiente manera:

Ser, es ser más allá de lo humano. Ser hombre no es más que una vicisitud; ser hombre ha sido una compulsión [...] ¿Estoy hablando de la muerte? No, de la vida. No es un estado de felicidad, es un estado de contacto. [...] Lo que llamaba “yo” solo era un añadido de mí. [...] Camino en dirección a la destrucción de lo que he construido, camino a la despersonalización. [...] La despersonalización como la destrucción de lo individual inútil, la pérdida de todo lo que se puede perder y, aun así, ser.

[...] Con las manos tranquilamente cruzadas en el regazo, experimentaba un sentimiento de tierna alegría tímida [...] Me estaba aproximando a lo más fuerte que jamás me ocurrió. Me sentía bautizada por el mundo. Tenía en la boca la materia de una cucaracha y por fin había realizado el acto ínfimo que siempre me había faltado. [...] No el acto máximo, como antes había pensado, no el heroísmo y santidad. [...] Me había desheroizado. [...] Por fin mi envoltura se había roto finalmente, y yo era ilimitada. Por no ser, era.

[...] Yo era tan grande ahora que ya no me veía. Tan grande como un paisaje lejano me hallaba lejana, pero perceptible en mis más últimas montañas y en mis más remotos ríos. (2013, pp. 148-154).

Todo este proceso relatado por la protagonista de Lispector, es la efectuación del acontecimiento. El acontecimiento según lo presenta Deleuze (1989) es lo que desencadena y no lo que sucede. Es lo que nos espera en lo que pasa, lo que existe en la experimentación que no comprendemos y lo que nos desgarran desde adentro, des-estratificándonos y llenándonos de una intensidad que no poseíamos. Aunque nos enfrenta a una muerte, también nos señala una vida que transcurre a través de la finitud del yo y que configura la creación.

Querer el acontecimiento no es aceptar simplemente lo que sucede, sino entender la posibilidad de transmutación, de crear algo con aquello que sobreviene, de asumir una vida que transita en lo incierto y el azar. Finalmente, lo más interesante es encontrar en la literatura formas de experimentar la libertad, contenidas también en un concepto filosófico que refleja maneras otras de existir y de acercarse a una voluntad de poder que se abre a la diferencia y a los flujos del acontecimiento.

Para Deleuze el uso de la filosofía no puede ser otro que el de la lucha por desprenderse de uno mismo, de llevar una vida filosófica que se juega en el borde y en el riesgo permanente. La escogencia de una vida se revela entonces como una acción política y estética que implica, en la versión nietzscheana, el entendimiento de un poder con voluntad que le da derechos al impotente frente al poderoso y a lo minoritario respecto de lo mayoritario. Y también el arte de una existencia comprometida con la generosidad y el buen vivir que establece una resistencia a lo inadmisibles (Deleuze, 1996) y a lo perverso del capitalismo actual: las guerras, las masacres, la destrucción del planeta, el maltrato animal, la necropolítica. Lo inadmisibles es en general negar la vida y seguir afirmando un antropocentrismo, que a su vez niega todas las expresiones contenidas en esta vida.





## Conclusiones: zigzagueando por el pensamiento crítico/creador, la estética, la política y la des-subjetivación

Hasta aquí he abordado elementos epistemológicos y ontológicos que son centrales en la otra imagen del pensamiento que propone Deleuze, es decir, en el rizoma. También he avanzado en una discusión que articula la repetición y la diferencia en sí mismas con elementos políticos y estéticos representados en el simulacro. Por último, en el punto anterior presenté el acontecimiento o devenir no histórico y la manera como se van configurando existencias que hacen camino por la inmanencia a través de la experimentación por el CsO.

A partir de aquí empezaré a exponer los argumentos que concluyen este texto sobre el pensar crítico creador en Deleuze, referidos a la posibilidad de ficcionalizar una nueva vida o un por-venir a través de la experimentación que hace tránsito entre lo ontológico, lo estético y lo político. Para esto me estaré refiriendo a las máquinas de guerra, la micropolítica, el poder con voluntad de potencia y la creación de espacios tiempos.

### El simulacro o el arte como política y la política como resistencia: máquinas de guerra

Deleuze plantea que en la creación se recorre un espacio-tiempo diferente, articulado a la multiplicidad y a la diferencia diferenciante. Se apela desde el arte a una actuación sobre un presente que se nos impone, hallando claves y pistas que muestren un futuro que se vislumbra y que rompa con cualquier pretensión de causalidad, haciendo emerger la novedad. El concepto que utiliza Deleuze (1996) en su texto sobre la imagen-tiempo, es la de “pueblo por-venir”, estableciendo nuevas relaciones entre la política y la estética.

Cuando Deleuze habla de “pueblo”, se refiere siempre al “pueblo que falta”, a los agenciamientos colectivos que un pueblo está realizando en un plano de composición y en escenarios de micropolítica, y que desde el cine, la pintura o la escritura se pueden también producir (no como copia, sino como simulacro/creación); así el arte cumple una función política y creadora. En cuanto al concepto “por-venir” —que no es lo mismo que un futuro que no existe o un deber ser que interroga el presente— se comprende como la producción de una multiplicidad con elementos que ya existen en el presente y se construyen en un plano de inmanencia y en una perspectiva virtual.

48



El arte que deviene político se encarga entonces de mostrar aquello que está sucediendo y no es tan visible, además da cuenta de la inmanencia en el presente. Es el caso de la reciente producción cinematográfica premiada con un Oscar a la mejor película 2018, *La forma del agua*; en esta realización se avanza en el devenir de lo monstruoso, específicamente del monstruoso anómalo que plantearon Deleuze y Guattari (1994). Se experimenta en este formato con una creación conceptual —monstruo anómalo— concebida por la filosofía de la diferencia de Deleuze y el concepto que es presentado desde la filosofía del devenir de Rossi Braidotti (2015): el devenir posthumano.

Ahora, la tarea del arte (en este caso, el cine) no es traer el concepto a su escenario, ya que esto es la función de la filosofía. El cine, como lo explica Deleuze (1996), inventa, cuenta historias a través de bloques de movimiento-duración. “El cine supongamos que cuenta historias con bloques de movimiento-duración. Puedo decir que la pintura también inventa con otro tipo de bloques, no bloques de conceptos, no bloques de movimiento-duración, pero supongamos que sean bloques de líneas-colores. La música inventa con otros tipos de bloque, muy particular”.

La política del simulacro se presenta entonces como resistencia y creación en tanto emerge como propuesta artística que actúa como agenciamiento; como una fuerza que incide sobre otra transformándola y transformándose.

¿Y qué es una información? Una información es un conjunto de palabras de orden. Cuando se les informa, se les dice aquello que ustedes deben creer. Las declaraciones de la policía son dichas muy exactamente, son comunicadas; se nos comunica la información, quiero decir, se nos dice aquello que es conveniente que creamos [...] Lo que no lleva a decir que la información es exactamente el sistema de control. Esto nos concierne hoy particularmente porque hoy entramos en una sociedad que podemos llamar de control. Esta sociedad de control se define de manera muy distinta a la sociedad de disciplina [...] ¿Qué puede tener que ver esto con la obra de arte? [...] Esta deviene efectivamente eficaz cuando ella es —y lo es por naturaleza— un acto de resistencia. El acto de resistencia no es ni información, ni contra-información. La contra-información no es efectiva más que cuando se vuelve acto de resistencia. (Deleuze, 1995/2012, p. 58).

En esta cita de Deleuze se incluyen elementos que fueron muy importantes en la tercera y última fase de su obra, en la cual se ocupa de análisis políticos referidos a las sociedades de control, las capturas y la producción de subjetividades capitalísticas y el arte como resistencia. Estas realizaciones se encuentran plasmadas en sus dos textos sobre cine, *Imagen tiempo e Imagen movimiento*; también en sus dos artículos, *Postdata sobre las sociedades de control* y *Entrevista sobre Mil mesetas*, con Antonio Negri (1990/1993), compilados en *Conversaciones* (1999) y consignadas en diversas publicaciones que circulan ampliamente en internet.

En esta entrevista es particularmente importante la respuesta que le da Deleuze a Negri cuando lo interroga sobre problemas políticos que quedaron esbozados en *Mil mesetas* a través de conceptos como planos, líneas, lo micro, y de manera más precisa, las máquinas de guerra. En su intervención, Deleuze se refiere a las mutaciones de un capitalismo que pueden ser leídas a partir de múltiples direcciones; al respecto rescata tres de ellas:

[...] primero, nos parece que una sociedad se define menos por sus contradicciones que por sus líneas de fuga, ella fluye por todas partes y es muy interesante tratar de seguir, en tal o cual momento, las líneas de fuga que se perfilan. Tomemos el ejemplo de la Europa actual: los políticos occidentales y los tecnócratas han hecho un esfuerzo enorme para construirla uniformizando regímenes y reglamentos, pero lo que comienza a sorprender es, por una parte, las explosiones entre los jóvenes, entre las mujeres, en relación con el simple ensanche de los límites [...] Estas son muy serias líneas de fuga. Hay otra dirección en Mil Mesetas que consiste en tener en cuenta las minorías en vez de las clases. Y por último,





una tercera dirección, que consiste en buscar un principio básico para las “máquinas de guerra”, las cuales no se definirían por la guerra sino por una cierta manera de ocupar el espacio-tiempo o de inventar nuevos espacios-tiempo: por ejemplo, no se ha tenido suficientemente en cuenta cómo la Organización de Liberación Palestina (OLP) tuvo que inventar un espacio-tiempo en el mundo árabe. Los movimientos revolucionarios y también los movimientos artísticos son así máquinas de guerra. (Deleuze, 1990/1993, pp. 14-18).

Máquinas de guerra, de acuerdo con las consideraciones de este autor, son también las expresiones artísticas y las maneras de existir que se filtran por el medio de los espacios estratificados y los mecanismos de control. Estas son fuerzas activas que avanzan en espacios micropolíticos y amenazan la continuidad de las fuerzas reactivas del capitalismo. De tal manera que ya no se trata de confrontación de opuestos representados en la lucha de clases, sino de detectar e impulsar estas fuerzas activas y líneas de fuga que constituyen máquinas de guerra, hacia la creación de nuevos tiempos-espacios (Deleuze, 1990/1993).

En cuanto a los modos de subjetivación y las capturas de los individuos en un engranaje capitalístico que bloquea su deseo y los modula en una misma frecuencia, es importante volver a la propuesta de acontecimiento, CsO y devenir otro. Se trata de ver fugas prudentes que se pueden construir en un devenir *revolucionario* que implique metamorfosis y des-subjetivaciones, además de recurrir a la micropolítica como espacio para estas transformaciones. Sobre esto también se pronunció Deleuze en la entrevista con Negri (1990/1993):

Se dice que las revoluciones tienen un mal porvenir. Pero es que no se cesa de entremezclar dos cosas, el porvenir de las revoluciones en la historia y el devenir revolucionario de la gente. En los dos casos no se trata de la misma gente. La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, lo único que puede conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable. (pp. 14-18)

Lo micropolítico y el devenir minoría, alternativo a la mayoría capturada (Deleuze, 1990/1993), no implica una toma del poder, puesto que, como lo comenta Deleuze (1990/1993), se trata de abrir posibilidades a máquinas de guerra artísticas y crear nuevos espacios y tiempos que no estén direccionados por el consumo.

Lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espaciotiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos. [...] La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa. Necesitamos al mismo tiempo creación y pueblo. (pp. 14-18).

En cuanto a la producción de subjetividades en el capitalismo actual y la micropolítica, son también importantes las contribuciones de Guattari y Rolnik (2013) en su texto *Micropolítica*, al presentar el concepto de *producción de subjetividad o subjetivación*; aquí se recalca la manera como se crean desde los sistemas sociales capitalistas formas de captura del deseo y de los individuos, proponiendo una manera de reapropiación creativa de lo subjetivo a través de la singularización o revolución molecular. La singularización permite inventar otras formas de existir y

de repensar lo político en relación con lo creativo y lo artístico. A esto se refieren Rolnik y Guattari (2013) cuando plantean que:

La tentativa de control social, a través de la producción de subjetividades a escala planetaria, choca con factores de resistencia considerables, procesos de diferenciación permanente que yo llamaría revolución molecular, aunque el nombre poco importa. Lo que caracteriza a los nuevos movimientos sociales no es sólo una resistencia contra ese proceso general de serialización de la subjetividad, sino la tentativa de producir modos de subjetivación originales y singulares, procesos de singularización subjetiva. (p. 64).

El reto de las revoluciones moleculares es la singularización de un proceso que se juega en los márgenes y nombra formas políticas y colectivas, que se resisten a ser capturadas por los modos de subjetivación capitalistas. Estos colectividades que exhiben otras formas de movilización y de revuelta, emergen, en la visión de Guattari, en el Tercer Mundo, que está localizado geográficamente en los países del sur y en los márgenes de los llamados países desarrollados.

No es al azar, entonces, que Guattari decida desplazarse a Latinoamérica para comprender las dinámicas políticas de países, que como Brasil en la década del ochenta, surgían de largas dictaduras y reflejaban en sus prácticas reales mutaciones. No se trataba simplemente de mostrar un paso de un gobierno a otro; el objetivo era cartografiar la imperceptible revolución que fue transformando las subjetividades colectivas e individuales que soportaban las formas coloniales, dictatoriales y jerárquicas para dar paso a una política vital, deseante, que se resiste a la desigualdad social y se soporta, precisamente, en procesos de singularización.

### El plano de inmanencia y la experimentación política como posibilidad mutante de lo reactivo y de des-subjetivación

Deleuze y Guattari (1994) se refieren a los tres grandes estratos que debe atravesar el Cuerpo sin Órganos (o la experimentación en el plano composición) para lograr la desarticulación de las ataduras que nos inmovilizan en un plano de organización: el organismo, la significación y la subjetivación.

Consideremos los tres grandes estratos que se relacionan con nosotros, es decir, aquellos que nos atan más directamente: el organismo, la significancia y la subjetivación. [...] Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo —de lo contrario, serás un depravado—. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado —de lo contrario, serás un desviado—. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado —de lo contrario, sólo serás un vagabundo— [...] Y el sujeto, ¿cómo liberarnos de los puntos de subjetivación que nos fijan, que nos clavan a la realidad dominante? Arrancar la conciencia del sujeto para convertirla en un medio de exploración, arrancar el inconsciente de la significancia y la interpretación para convertirlo en una verdadera producción, no es seguramente ni más ni menos difícil que arrancar el cuerpo del organismo. (Deleuze y Guattari, 1994, p. 164).

En esta cita, Deleuze hace énfasis en el cuerpo y no en la conciencia, además marca una diferencia entre un plano de composición e inmanencia y un plano de





organización<sup>7</sup>, proponiendo precisamente la experimentación en la inmanencia como posibilidad de des-sujetación de un cuerpo. Lo que me propongo en este punto, apoyada en la cita anterior, es postular la experimentación en la inmanencia como práctica política que conduce a la des-subjetivación, avanzando a través de un argumento que se hace tránsito entre lo ontológico, como CsO, y lo ético, como las fuerzas y la potencia de los cuerpos.

En la opción que hace Deleuze por el cuerpo hay una referencia clara a Spinoza (Deleuze, 2001) y a su conocida afirmación: “no sabemos lo que puede un cuerpo”. O sea, no conocemos un cuerpo si no entendemos cuáles son sus afectos y cómo pueden componerse con los afectos de otro cuerpo (Deleuze y Guattari, 1994).

También se refleja la influencia nietzscheana del cuerpo o la constelación de fuerzas activas o dominantes y reactivas o dominadas. Lo activo y lo reactivo da cuenta de la relación de la fuerza con la fuerza. Ambas son fuerzas y “ninguna fuerza renuncia a su propio poder”, afirma Nietzsche. La fuerza activa es una fuerza de mutación, transformación y creación. Lo activo tiende al poder, a dominar, a subyugar; lo reactivo es una fuerza de conservación, adaptación y acoplamientos utilitarios. La voluntad de poder se comprende precisamente en esta relación de fuerzas que no está dada por el azar del encuentro, sino por la misma voluntad. Dos fuerzas por sí solas y bajo el influjo del azar no constituyen un cuerpo; se necesita una voluntad que exprese lo que quiere la fuerza, de otra manera estas permanecerán en estado virtual.

Deleuze (1996) precisa que la relación entre fuerzas no es cuestión de dominio de una sobre otra, sino de la actuación y la cualidad de cada una ellas. Así, hay fuerzas agotadas que responden a la muerte y la destrucción, a la impotencia de un cuerpo que no tiene la capacidad para metamorfosearse; y fuerzas que dan cuenta de la voluntad de poder creadora y generosa. A esto se refiere Deleuze cuando establece en sus diálogos con Parnet (1980) que la voluntad de poder no es escasez o mezquindad, sino “virtud que da”, “bondad”, “gracia” o “generosidad” (Deleuze y Parnet, 1980, p. 109). Voluntad de poder no es el deseo de dominar, por el contrario, significa que el poder tiene la voluntad de actuar hacia la potencia de un cuerpo. Es el poder que quiere o tiene voluntad. En esta perspectiva ética y política de Deleuze se refleja el entrecruce del pensamiento de Spinoza y Nietzsche que logra acercar la voluntad de poder y la potencia de actuar.

También en el CsO y en el plano de inmanencia se hace clara la relación que establece Deleuze entre Nietzsche y Spinoza, ya que solo mediante una visión de fuerzas y afectos es posible la desarticulación de lo organizado y lo subjetivado. Un CsO es un cuerpo hecho de muchas fuerzas que tienen el poder de ser afectadas; además un cuerpo tendrá más fuerza en tanto pueda ser afectado de varias maneras. En esta dirección, la des-subjetivación se va configurando como proceso

---

7 Deleuze se refiere al *plano*, como plano (geométrico o cartográfico) y como plan (en el sentido de propósito). Diferencia entre un plan teológico, de trascendencia, de desarrollo articulado a formas de organización y de construcción de sujetos, de un plano de inmanencia que no tiene referentes y que es captado por su propia composición. En la inmanencia y la consistencia no hay organización ni desarrollo, sino composición; no hay formas, sino relaciones de velocidad entre moléculas, y tampoco hay subjetivaciones, sino afectos y fuerzas impersonales.

de un cuerpo compuesto de diversas fuerzas que tiene el poder de afectar a otros cuerpos y ser afectado a su vez por ellos.

El carácter político de este proceso aparece representado en una voluntad de poder que actúa de cara a la vida en tanto logra desdibujar el impulso reactivo de las fuerzas o la falsificación que proyectan; estas son figuradas en el resentimiento, la destrucción, la dependencia, la servidumbre, las capturas, entre otras. El triunfo de las fuerzas activas se da cuando estas conducen las fuerzas reactivas, aunque ellas sean mayoritarias. O sea, cuando se presenta una transmutación de todas las fuerzas de cara a la afirmación y la vida. No se enfatiza en la oposición o el triunfo de una fuerza sobre otra, como lo precisé anteriormente, sino en las mutaciones que incluyen nuevas sensibilidades y otras maneras de pensar que permitan llevar una fuerza hasta el final de lo que ella puede, sin ser capturada en un plano de organización.

Finalmente, podemos establecer que la filosofía de Deleuze da una respuesta política a la posibilidad de creación de una vida buena o nuevas posibilidades de vida a partir de la transmutación de lo reactivo y la afirmación de lo activo que se expresa como experimentación y como creación. En esta definición están comprendidos los procesos de des-subjetivación o metamorfosis de subjetividades capturadas en una lógica del control capitalístico. Sobre este tema volveré en el siguiente punto de estas conclusiones.

### Nuevas posibilidades de vida o la creación de otros tiempos-espacios

Finalmente, lo que va quedando como conclusión de este planteamiento sobre el pensar crítico en Deleuze, es que este tiene una configuración epistemológica centrada en la diferencia, la repetición y el devenir, y que esta, definitivamente, se actualiza en la efectuación del acontecimiento o la experimentación a través de posicionamientos políticos mediados por lo estético, que conducen a la creación de nuevos espacios-tiempos o la actualización de aquello que el autor llama “nuevas posibilidades de vida” (Deleuze, 1971). En realidad, un pensamiento crítico debe acudir, como dice Deleuze, a una convergencia de disciplinas creadoras —filosofía, estética, estudios sociales, política— que impulsen un proyecto social revolucionario encargado de alterar lo que existe.

Esta idea de Deleuze sobre la necesidad de crear otros tiempos y espacios en el mundo actual, tiene que ver con dos violencias que expone en *Estudios de cine 2, la imagen-tiempo* (1996): a) la primera, un pensamiento incapaz para pensarse a sí mismo o que entienda la diferencia. En el pensar debe estar involucrada la cuestión de la crítica/creación, es decir, un esfuerzo por pensar algo diferente en lugar de legitimar lo ya conocido. Por esta razón, Deleuze siempre se preocupó por crear conceptos no referenciales, autopoieticos, que no dan cuenta de una única verdad, sino que producen ficciones, y estas al presentar una descripción apropiada de los hechos, generan efectos reales, transformaciones sociales y existenciales, o sea, producen algo que no existe; b) la segunda violencia la define Deleuze como la intolerabilidad del mundo convertida en una única relación de tiempo y espacio referida al actual capitalismo, a la circulación de mercancías, al consumo desmedido, la destrucción de la naturaleza y los múltiples microfascismos.



En relación con la primera violencia, el autor se refiere a un pensamiento incompetente para comprender e interrogar lo intolerable de este mundo actual:

Pues no es en nombre de un mundo mejor o más verdadero como el pensamiento capta lo intolerable de éste; al contrario, es porque este mundo es intolerable por lo que él ya no puede pensar un mundo sin pensarse a sí mismo. Lo intolerable ya no es una injusticia suprema, sino el estado permanente de una banalidad cotidiana. (Deleuze, 1996, p. 227).

La necesidad de inaugurar una imagen de pensamiento crítico y creador que se piense a sí mismo y a la banalidad del mundo, es una acción política que se centra en la creación de otros espacios y tiempos, entendiendo que esto no se realiza con líderes, caudillos y grandes revoluciones, sino mediante mutaciones dadas en las existencias de las personas y en los espacios micropolíticos. “Cuando se dice que las revoluciones tienen un mal porvenir, no se ha dicho aún nada acerca del devenir revolucionario de la gente”. (Deleuze, 1999, p. 227).

En esta cita de Deleuze, que también está en su entrevista con Negri (1990/1993), se muestra cómo las transformaciones sociales aparecen articuladas a la des-subjetivación y a procesos micropolíticos dados en el aquí y el ahora; en esa dirección, de manera implícita, se interroga la perspectiva futurista de revoluciones sociales a las cuales se llega después de superar el pasado y el presente. La crítica es entonces a una temporalidad lineal y progresiva, esto es, de un tiempo cronológico-histórico y su equivalente espacial estriado inundado por el mercado global y la falsificación de las diferencias, es decir, la actualización de una diferencia que simplemente remite a las múltiples caras de lo Mismo.

Deleuze y Guattari (1994) presentan el espacio liso y el estriado conformados por líneas y puntos. En el estriado, predominan los puntos sobre los trayectos o las líneas, y en el liso los trayectos sobre los puntos. En el actual capitalismo hay un manejo estratégico de espacios estriados, con predominancia de los puntos, que permiten solidificar una única manera de existir y gobernar. De este modo, lo liso se convierte en estriado impulsado por las fuerzas políticas y mercantiles de la racionalidad moderna. Ahora, de cara a una posible des-sujeción de lo estriado, Deleuze y Guattari (1994) afirman que en estas referencias espaciales también cuenta cómo se recorren los espacios; es posible vivir de manera estratificada o recorrer estriadamente lo que es liso, o permitirse vivir de forma lisa aquello que se nos presenta como estriado. Lo que cambia en esta percepción de lo espacial es precisamente la manera de vivir y pensar; el vivir de otra manera.

54



Los espacios y los tiempos son plurales; esto en referencia a los planteamientos de multiplicidades virtuales, continuas y cualitativas de Deleuze y Bergson —que enuncié anteriormente—. Esta multiplicidad y la posibilidad de vivir diferencialmente los espacios y los tiempos, que además da cuenta de lo *anomal* o la fuerza de borde no clasificada que puede expresarse en personas o colectivos, la expresan Deleuze y Guattari (1994) en la siguiente cita:

¿Qué es lo anomal? Es un fenómeno, pero un fenómeno de borde. Nuestra hipótesis es la siguiente: una multiplicidad se define, no por los elementos que la componen en extensión, ni por los caracteres que la componen en comprensión, sino por las

líneas y las dimensiones que comporta en “intensión”. [...] lo único que cuenta es el borde —el anomal—. (pp. 250-251).

Vivir la pura diferencia contenida en lo anomal implica entonces una temporalidad virtual acontecimental que escapa al presente y da lugar a un modo de vida que no está acordado. Es hacerse otra vida o configurar un tiempo y un espacio; esto es diferente a dejar pasar el tiempo u ocupar espacios ya estructurados. Se escapa al presente para crear un por-venir, movilizand una fuerza activa que territorializa y desborda lo lineal, lo extenso y lo cronológico. De esto se trata precisamente la des-subjetivación o el devenir revolucionario: construir un espacio y un tiempo que transita más allá de lo tipificado, de los modelos, y que además se juega en la fuerza anomal:

El anomal [...] sólo contiene afectos, y no implica ni sentimientos familiares o subjetivos, ni caracteres específicos o significativos. Tanto las caricias como las clasificaciones humanas le son extrañas. Lovecraft llama Outsider a esa cosa o entidad, la Cosa, que llega y desborda el borde, lineal y si embargo múltiple, “rebo-sante, efervescente, tumultuosa, espumeante, que se extiende como una enfermedad infecciosa, a ese horror sin nombre”. (Deleuze y Guattari, 1994, p. 250).

Devenir otro en la fuerza de lo anomal y en la creación de espacios y tiempos desde los cuales podemos resistir creando, sin necesidad de visualizar un futuro perfecto al que llegaremos algún día, es lo que propongo como idea central del pensamiento crítico de Deleuze. Es resistir aquí y ahora, en una experimentación que se juega entre lo ontológico, lo político y lo estético, y que implica una virtualidad que anticipa y ficcionaliza otras posibilidades de vida. De esta ficción surge aquello que Deleuze denominó como el *pueblo por-venir*, no como punto de llegada que se realiza en el futuro, sino como circunstancias que se están creando de manera permanente y que son promovidas desde lo minoritario y lo micropolítico, desde el arte, la filosofía, los estudios sociales y la ciencia.

Finalmente, a lo que le apunta un pensamiento crítico, es a “un pensamiento que afirmarí la vida en lugar de un conocimiento opuesto a la vida. Pensar significaría entonces descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida”. (Deleuze, 1983, p. 101).

## Referencias bibliográficas

- Bergson, H. (1999). *Ensayo sobre los datos inmediatos a la conciencia*. Salamanca: Sígueme.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G. (2009). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amarrortu editores.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza, una filosofía práctica*. Barcelona: Tusquets.
- Deleuze, G. (1999). *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1996). La imagen-tiempo. *Estudios sobre cine*, 2. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1995/2012). Tener una idea en cine. (Terré, J. Trad.). *Archipiélago*, 22, pp. 52-59.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.





- Deleuze, G. (1990/1993). Entrevista de Gilles Deleuze con Antonio Negri. (Garavito, E. Trad.). *Magazín Dominical*, 511. pp. 14-18.
- Deleuze, G y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Del Toro, G. y Dale, M. (productores) y Del Toro, G. (director) (2017). *La forma del agua* (cinta cinematográfica). Venecia: Fox Searchlight Pictures.
- Guattari, F y Rolnik, S. (2013) *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Mengue, P. (2008). *Deleuze o el sistema de lo múltiple*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Lispector, C. (2013). *La pasión según GH*. Madrid: Siruela.
- Piedrahita, C. (2018). *Indocilidad reflexiva: el pensamiento crítico como forma de creación y resistencia*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, CLACSO, Editorial Magisterio.





## **De la analítica *histórica de los sistemas de reflexividad* como propuesta crítica para la investigación en estudios sociales sobre subjetividad**

Adrián José Perea Acevedo\*

En la actualidad, las relaciones entre subjetividad moral y la espacialidad de la reflexividad parecen cobrar cada vez más relevancia. Por una parte, algunas de las teorías éticas más importantes de finales del siglo XX y de inicios del siglo XXI plantean descripciones y problematizaciones de corte espacial. Algunos ejemplos son Charles Taylor, con los conceptos de *espacio moral* y *topografía moral* (Taylor, 1996, p. 127); Zygmunt Bauman (2005), desde una perspectiva muy diferente, con la idea de espacio moral como parte del espacio social; Gilles Deleuze, con el concepto de *geología moral* (2000, p. 47); Rosi Braidotti con sus “transposiciones” (Braidotti, 2009, p. 201), y Peter Sloterdijk, con la definición del sujeto ético propio de la biopolítica actual como “espacio auto-operativo curvado” (2012, p. 471). Por otra parte, cuando se articulan relaciones entre teorías éticas, formas de identidad, subjetividad o agencia, formas de gobierno y la cuestión de la globalización, terminan proponiéndose conceptualizaciones espaciales. Es el caso, por ejemplo, de Toni Negri y la configuración ontológica del “imperio” (2002, p. 35) como espacio ético, o el extenso trabajo de Peter Sloterdijk en los tres volúmenes de *Esferas* (2003, 2006, 2009). Estos elementos de la relación actual entre ética y espacio nos obligan a plantear algunas preguntas iniciales: ¿qué razones históricas han hecho posible esta articulación entre subjetividad ética y espacio?, ¿cuáles son las posibilidades y los límites de esta articulación? y, por supuesto, ¿qué aportes podría proponer a los fundamentos de una ética actual un énfasis espacial?

Dentro de las razones históricas para tener en cuenta en estas relaciones entre ética y espacio podría considerarse lo que algunos geógrafos actuales llaman *giro*



---

\* Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Docente de planta de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, adscrito al Doctorado en Estudios Sociales. Correo electrónico: samuraiaj@gmail.com



*espacial*. Este “giro” se habría iniciado a finales del siglo XIX en los campos de la geografía, la historia y la antropología, pero habría adquirido suficiente peso con la aparición, en la década de los setenta, de reflexiones filosóficas acerca de la relación entre el espacio y el poder, como las de Michel Foucault, Michel de Certeau y Paul Virilio<sup>1</sup>. Sin embargo, a pesar del reconocimiento de este giro espacial en ciencias sociales o de su papel fundamental en perspectivas interdisciplinarias (Warf y Arias, 2009), de estudios culturales y de género, poco se sabe de su posible impacto en la ética de finales del siglo XX e inicios del XXI. En ese sentido, cabe preguntarse si los ejemplos de teorías éticas anteriormente mencionados harían parte de un “giro espacial en ética”. Esta idea ha sido desarrollada por Amalia Boyer (2007), aunque la especificidad que aquí se propone consiste en señalar que sería la reflexividad como problema espacial la que sirve como regularidad discursiva y problemática de esas diversas teorías.

Entre las razones que permitirían plantear esta posibilidad se encuentran las descripciones espaciales que estas teorías hacen de la ontología del sujeto moral de la acción o agente. Podría decirse que estos usos discursivos se ocupan de dos aspectos esenciales: a) dar cuenta de los modos como se configura históricamente esa espacialidad del sujeto o del agente y b) establecer las posibilidades ontológicas de ese espacio subjetivo para modificarse a sí mismo en ciertos ejercicios reflexivos. En el análisis histórico de Taylor, para mantenerse en un ejemplo, se propone un *espacio moral* en el que se orienta y se moviliza una cierta identidad. Este espacio tiene, al menos, cuatro acepciones distintas. La primera que plantea es un “marco referencial” en el que una identidad se define

[...] por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura. (Taylor, 1996, p. 43)

La segunda es que este espacio es un espacio de orientación:

Saber quién eres es estar orientado en el espacio moral, un espacio en el que se plantean cuestiones acerca del bien o el mal; acerca de lo que merece la pena hacer y lo que no, de lo que tiene significado e importancia y lo que es banal y secundaria. (p. 44)

La tercera es la base ontológica que funciona como un “espacio de interrogantes”, un “espacio de inquietudes” que brinda “el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros” (p. 45). La cuarta es un espacio de articulación y de interlocución; un espacio del lenguaje que funciona como horizonte y límite ontológico de la identidad (pp. 47-51). Esto lleva a Taylor a proponer su investigación como una *topografía moral* (p. 127), en la que puede

---

1 Guldi, Jo. *What is the Spatial Turn?* Ver en: <http://spatial.scholarslab.org/spatial-turn/what-is-the-spatial-turn/>. Esta página pertenece a la biblioteca de la Universidad de Virginia y publica los proyectos de investigación del grupo *Spatial Humanities* del *Institute for Enabling Geospatial Scholarship*. También puede revisarse el texto de Giacomo Marramao *Spatial turn: spazio vissuto e segni dei tempi*, publicado en *Quadranti. Rivista Internazionale de Filosofia Contemporanea* (<http://www.rivistaquadranti.eu/>).

rastreadse históricamente la construcción de un espacio moral del agente moral moderno como “interioridad”, del que incluso dependería la noción de *dignidad* (p. 167). En sus palabras:

La identidad moderna surgió porque los cambios ocurridos en las autocomprensiones vinculadas a un amplio ámbito de prácticas —religiosas, políticas, económicas, familiares, intelectuales, artísticas— convergieron y se reforzaron entre sí para producirla: por ejemplo, las prácticas de la plegaria y el ritual religioso; la disciplina espiritual como miembro de una comunidad cristiana; las del autoexamen como miembro de los regenerados; las de la política del consentimiento; las de la vida familiar del matrimonio del compañerismo; los de la nueva forma de crianza de los niños, desarrollada a partir del siglo XVIII; las de la creación artística bajo las exigencias de originalidad; las de la demarcación y defensa de la privacidad; las de los mercados y contratos, de las asociaciones voluntarias, del cultivo y la demostración del sentimiento; las de la búsqueda del conocimiento científico. Cada una de estas, claro está, ha contribuido en algo al desarrollo de las ideas que sobre el sujeto y su actitud moral examino en este libro. Se han producido tensiones y oposiciones entre estas prácticas y las ideas que transmiten, pero ellas han contribuido a constituir un espacio común de comprensión, en las cuales han crecido las ideas actuales sobre el yo y el bien. (Taylor, 1996, p. 222)

Este apartado hace visible cómo se entrecruzan los dos elementos considerados anteriormente, estableciéndose los diversos elementos históricos que participarían en la configuración de un espacio moral como “interioridad”, así como los modos reflexivos que participan en ella. Taylor propone que la configuración de tal interioridad tiene su punto culminante en la cuestión cartesiana del *Cogito*, elemento común en términos históricos por parte de las diferentes perspectivas ontológicas aquí tratadas, aunque analizado de acuerdo con su especificidad ontológica. Según Taylor, Descartes construye un “vuelco radical” a la noción agustiniana de interioridad: “Este cambio se podría describir diciendo que Descartes sitúa las fuentes morales dentro de nosotros” (1996, p. 159). La estrategia discursiva de Taylor para demostrar que tal giro se opera tiene que ver con la comparación sistemática que el autor realiza sobre la transposición que se da respecto de Agustín y Platón en la Edad Moderna acerca de la ubicación de las fuentes morales. El siguiente cuadro esquematizaría el modo como estas se dan, según Taylor:

Criterio	Platón	Agustín	Descartes
Posición ontológica	Orden cósmico definido por el bien (encontrado)	Orden creado por Dios (revelado)	Orden mecánico representado por el sujeto (construido)
Ubicación de la fuente moral	Externa (ideas que organizan el cosmos)	Interna (reflexividad radical)	Interna (el dominio de la razón produce la interiorización)
Definición de razón	Logos óptico	Logos creador y mediador	Representacional, objetivante y desvinculante





criterio	Platón	Agustín	Descartes
Noción de conocimiento	Encuentro con el orden del cosmos	"El conocedor y lo conocido somos uno"	Percepciones claras y distintas que generan certeza
Relación razón-pasión	El logos permite el autodomino	La gracia hace fuerte la voluntad débil	La razón controla (instrumentaliza) los deseos
Lenguaje autocomprendido	Alma racional	Alma capaz de autoconocimiento en Dios	Alma que objetiva la experiencia encarnada

La transposición que opera Descartes termina generando una “perspectiva desvinculada” que empieza a ser entendida como opuesta a una “perspectiva encarnada”: “Es necesario objetivar el mundo, incluyendo en ello nuestros propios cuerpos, y eso significa lograr verlos de un modo mecanicista y funcional, de la misma manera que los vería un observador externo” (Taylor, 1996, p. 161). Taylor asume que esta perspectiva desvinculada sustenta a su vez la ética cartesiana. Así, propone una comparación con el estoicismo, con el objeto de aclarar los alcances y los elementos específicos de esta transposición. El siguiente cuadro ilustra tal comparación.

Criterio	Descartes	Estoicismo
Noción de providencia	Voluntad divina (perfección)	<i>Pronoia</i> (aceptación de los hechos contra las opiniones falsas)
Noción de <i>hegemonía racional</i>	Control instrumental	Principio rector (ἡγεμονικόν)
Intuición	Inserta en un universo mecánico y “neutralizado”	Agustín: intuición del bien > perfección
Tratamiento de la pasión	Supeditación de la pasión a la dirección instrumental	Reconocimiento de la opinión errónea que mueve la acción
Virtud	“Firmeza y constante voluntad de hacer lo que a nuestro juicio es lo mejor” Traslación interna de la ética del honor > generosidad	Actuar conforme a la naturaleza para obtener ataraxia (serenitas) Hombre virtuoso como μεγαλοψικη

Esta comparación permite ver cómo la reflexividad que se construye en cada uno de estos hitos históricos se modifica en torno a la aparición de nuevos esquemas reflexivos que configuran un espacio subjetivo interior que permanece, de algún modo, hasta hoy. Antecediendo la importancia ética que tendrá en Kant y en Hegel, Taylor advierte de qué manera para Descartes la virtud como modificada de la

noción griega de *excelencia* a la de *generosidad* abre el camino para que la “dignidad del ser pensante” 1996, p. 170) aparezca como elemento central de la ética cartesiana y a su vez como característica fundamental de la racionalidad moderna, entendiéndose por esta un instrumento para la comprensión y agenciamiento de la fuente moral. Taylor termina su análisis sobre esta cuestión señalando que la propuesta cartesiana modifica la visión de interioridad de Agustín, especialmente en dos aspectos que tendrán un gran impacto en la historia de la reflexividad ética moderna: el primero, la autocomprensión del agente pensante permite, para Agustín, la acción de Dios en quien se comprende, mientras que para Descartes la importancia del vuelco reflexivo tiene por objeto alcanzar una certeza “muy autosuficiente”. El segundo, la percepción clara y distinta es incondicional y autogeneradora, aunque todavía dependa de algún modo de la existencia de un Dios veraz. Y será justamente este problema de la certeza, en especial la certeza de ser un ser pensante por la evidencia de la duda, un tema central en la cuestión de la reflexividad en la filosofía contemporánea; baste como ejemplos Foucault (2002, pp. 36 y 37), Braidotti (2009, p. 201) y Ricoeur (2003, p. XV).

Ahora bien, retomando nuestro problema, esta doble dimensión de la espacialidad del sujeto o agente ético plantea algunos desafíos para la formulación de una teoría ética del presente. El más importante de todos podría ser el de establecer las relaciones que surgen, en este sentido, entre estas ontologías espaciales y los elementos básicos de una propuesta ética que reflexione (espacialmente, insisto) la acción o la libertad. Así, sería posible dar cuenta de los modos como la ética contemporánea, en sus distintas versiones, construye modelos espaciales de la acción en términos, por ejemplo, de “campos de posibilidad”, cuando relaciones de poder circunscriben la posible acción del otro, incluso sobre sí mismo, en una cierta modalidad reflexiva producida por un dispositivo o modo de gobierno. En palabras de Foucault (2015):

Quando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se lo caracteriza por el “gobierno” de los hombres los unos por los otros —en el sentido más amplio de esta palabra— se incluye un elemento muy importante: el de la libertad. El poder no se ejerce más que sobre “sujetos libres” y en tanto que son “libres” —entendemos por ello sujetos individuales o colectivos que tienen ante sí un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar varias conductas y diversos modos del comportamiento. (pp. 332 y 333)

Esta relación del sujeto consigo mismo, como producto de relaciones de poder, se complejiza cuando, en conexión con la pregunta por la espacialidad de la reflexividad, se asume la ética como “la práctica reflexiva de la libertad” (Foucault, 1999b, p. 396), es decir, como ejercicio de crítica que tiene por objeto configurar un modo de existencia que funcione como resistencia a un determinado modo de gobierno.

Si prefieren que lo exprese en otros términos, lo que quiero decir es esto: si se toma la cuestión del poder, del poder político, y se la vuelve a situar en la cuestión más general de la gubernamentalidad —gubernamentalidad entendida como un campo estratégico de relaciones de poder, en el sentido más amplio del término y no solamente político— por lo tanto, si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables,





reversibles, creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad no puede dejar pasar, teórica y prácticamente por el elemento de un sujeto que se definiría por la relación de sí consigo. Mientras que la teoría del poder político como institución se refiere por lo común a una concepción jurídica del sujeto de derecho, me parece que el análisis de la gubernamentalidad —es decir, el análisis del poder como conjunto de relaciones reversibles— debe referirse a una ética del sujeto definido por la relación de sí consigo. Lo cual quiere decir, simplemente, que, en el tipo de análisis que trato de proponerles desde hace cierto tiempo, podrán ver que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relación de sí consigo, constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno a estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética. (Foucault, 2002, p. 247)

El campo de posibilidad puede comprenderse ahora como la espacialidad de una reflexividad en la que se configura un modo de ser y en la que se articulan, por una parte, relaciones del sujeto consigo mismo como elemento estratégico de un modo de gobierno (destruyendo con eso la idea, extraña, pero extendida, según la cual un repliegue en el interior de la subjetividad sería suficiente como resistencia) y la gestión de cuerpos sociales. En ese sentido, cabe la hipótesis de reconocer en ese espacio reflexivo una superficie de emergencia de subjetividades en clave de creación y resistencia, como ya se ha señalado en otras partes (Perea, 2009, 2013, 2017).

Sin embargo, un desafío analítico distinto aparece cuando se tiene en cuenta el movimiento reflexivo que implica tal espacialidad subjetiva: ¿cuáles son las dinámicas que funcionan en ese espacio ético del sujeto?, incluso, hablando de manera más compleja, ¿cuál sería la especificidad reflexiva en la que se encarna un modo crítico de ser? Se entiende ahora que las descripciones o consideraciones espaciales de la subjetividad terminan configurando el “campo de posibilidad” como un conjunto de “dinámicas reflexivas” que transitan y configuran el campo al mismo tiempo. Sin embargo, este campo y estas dinámicas como espacialidad moral deben resolver la pregunta por las modificaciones posibles del sujeto en esos movimientos reflexivos. Este “llegar a ser de otro modo”, cuyas mejores descripciones espaciales parecen ser las de Michel Foucault y Peter Sloterdijk, en sus conceptos de *técnicas de sí* (Foucault, 2002, p. 73) y *antropotécnicas* (Sloterdijk, 2012, p. 24), implicaría la emergencia de nuevos límites del campo de posibilidad contruidos por dinámicas reflexivas de carácter experimental. La pregunta de investigación podría plantearse entonces así: ¿cómo ocuparse de la configuración histórica de los diversos modos de reflexividad del sujeto moral en los órdenes espaciales del campo de posibilidad, de sus dinámicas reflexivas y de sus límites experimentales? Esta interrogación permitiría develar los alcances de un posible “giro espacial en ética”.

Este ocuparse de la reflexividad como espacio se constitución de la reflexividad implicaría a su vez dar cuenta de las relaciones que se organizan en torno al “afuera” de lo social y el “adentro” de la interioridad del sujeto. La noción de *afuera* aparece como problema ontológico y estético en los análisis que Foucault realiza en la década de los sesenta acerca del lenguaje y su carácter ficcional en la literatura de Roussel, Bataille y Blanchot. La espacialidad del afuera consiste en la inauguración

de un espacio ontológico en el que el lenguaje muestra su tendencia a expandirse indefinidamente a través de un replegamiento constante sobre sí mismo, lo que evita comprenderlo como representación o como interiorización subjetiva. De hecho, la reflexión de Foucault sobre el lenguaje insiste en la posibilidad de entenderlo sin necesidad de recurrir a estos elementos metafísicos de la modernidad. En ese sentido, el afuera como región ontológica se conecta con la pregunta histórica por lo impensable: el afuera es traído al lenguaje cuando, a través de su plegamiento, hace posible pensar lo impensado, es decir, lo que hasta ese momento histórico no había sido pensable.

De hecho, el acontecimiento que ha dado nacimiento a lo que en sentido estricto se entiende por literatura no pertenece al orden de la interiorización más que para una mirada superficial; se trata más bien de un pasaje al “afuera” (*dehors*): el lenguaje escapa al modo de ser del discurso —es decir a la dinastía de la representación—, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red cada uno de los puntos, distinto de los otros, a distancia incluso de los más cercanos, está situado, respecto de los demás, en un espacio que a la vez los aloja y los separa. Lo que probaría la desaparición del sujeto para dejar al lenguaje y a este en su repliegue, como capaz de lanzar lo impensado, inaugurando al “afuera” como el espacio de la ficción literaria. Este pensamiento que se sitúa fuera de toda subjetividad para hacer surgir sus límites como desde el exterior, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no recoger más que su insuperable ausencia, y que a la vez se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para captar el fundamento o la justificación, cuanto para reencontrar el espacio en el que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye y donde se esquivan en cuanto se las mira sus certezas inmediatas, este pensamiento, en relación con la interioridad de nuestra reflexión filosófica y en relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podría llamarse en una palabra “el pensamiento del afuera. (Foucault, 1999a, p. 300)

En términos espaciales, el afuera del que habla Foucault es el conjunto de desafíos históricos que ha recibido el sujeto moderno desde un lenguaje literario que ataca la subjetividad comprendida como interioridad reflexiva: “La palabra de la palabra nos lleva por medio de la literatura, pero quizá también por medio de otros caminos, a ese afuera en el que desaparece el sujeto que habla” (1999, p. 299). El afuera es la experiencia en la que se sumerge el lenguaje al ser retado por su ontología de pliegue, que lo aleja cada vez más de su relación con una subjetividad racional (el *yo* cartesiano) para lanzarlo a las fronteras de lo impensable. En este sentido, la exterioridad del lenguaje desafía la supuesta interioridad necesaria del sujeto moderno para evidenciarla como un modo más de la exterioridad del lenguaje: “Lenguaje que no es hablado por nadie: todo sujeto no dibuja en él más que un pliegue gramatical” (1999, p. 317).

Esta cuestión ontológica y estética se conecta con la noción de *heterotopía* que Foucault se ocupa de delinear, en tanto “espacio del afuera” en la conferencia titulada *Espacios diferentes*. Foucault contrasta el espacio como modalidad interior de la fenomenología, especialmente en Bachelard, con un espacio del afuera:

El espacio dentro del cual vivimos, por el cual somos atraídos fuera de nosotros mismos, en el que se desarrolla precisamente la erosión de nuestra vida, de nuestro







tiempo y de nuestra historia, este espacio que nos carcome y nos surca de arrugas es en sí mismo un espacio heterogéneo. Dicho de otro modo, no vivimos en una especie de vacío, en cuyo interior sería posible situar individuos y cosas. No vivimos en el interior de un vacío coloreado por diferentes tornasoles, vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles en absoluto. (Foucault, 1999b, p. 434)

Este espacio del afuera emerge desde una relación con el espacio del adentro, por oposición y por complemento. Lo que significa que, en una sociedad dada, como la occidental, el espacio se concibe inmerso en unas fronteras que delimitan el “adentro” (institución) mientras el afuera refuerza los controles del adentro, recupera las fuerzas gastadas en este, o desafía profundamente su sentido. El afuera es amenazante porque hemos hecho del adentro el lugar donde habitamos, pero el afuera no es solo la amenaza del desorden social, también es la aventura de lo posible, lo otro, lo no explorado y la emergencia de lo impensado; elementos que resquebrajan las seguridades que el adentro nos ofrece.

En sus análisis sobre biopolítica y gubernamentalidad, la relación adentro-afuera se constituye de acuerdo con la economía espacial de cada arte de gobierno. Es el caso de la distinción que Foucault evidencia entre el ordenamiento disciplinario y el de la sociedad de seguridad de los dispositivos de circulación en la ciudad en el siglo XVII:

Así como la soberanía capitaliza un territorio y plantea el gran problema de la sede del gobierno; y así como la disciplina arquitectura un espacio y se plantea como problema esencial una distribución jerárquica y funcional de los elementos, la seguridad tratará de acondicionar un medio en función de acontecimientos o series de acontecimientos o elementos posibles, series que será preciso regularizar en un marco polivalente y transformable. (Foucault, 2006, p. 40)

El cambio histórico de las técnicas gubernamentales (de la soberanía de lo disciplinario a las sociedades de seguridad) muestra cómo se establecen relaciones precisas entre los dispositivos y el espacio que producen. En la soberanía disciplinaria, por ejemplo, la “capitalización de un territorio”, es decir, la preocupación gubernamental por centralizar geográfica e institucionalmente al Estado, construye una relación adentro-afuera desde la perspectiva del círculo y su centro. Tal visión circular se aplicará a la totalidad del territorio, pero también al diseño de la ciudad capital y sus alrededores. Ahora bien, en las sociedades de seguridad, la relación adentro-afuera permanece, pero se modifica el sentido del “adentro” desde una gestión de la gubernamentalidad que asume la noción biológica de “medio”. En ese sentido, la relación interior/exterior se constituye desde la gestión de las regularidades que pueden organizarse en los acontecimientos aleatorios a los que se somete la masa viva de los gobernados, es decir, la población y sus fluctuaciones.

Estas relaciones entre interioridad-exterioridad tendrían una relevancia fundamental a la hora de estudiar la cuestión de la subjetivación desde el análisis histórico de la emergencia de “prácticas de sí”, entendidas como “prácticas reflexivas”, es decir, como el efecto de un conjunto de acciones que el sujeto despliega sobre sí mismo, en las que se concreta un modo de existencia que pretende encarnar una

cierta verdad sobre sí. Es muy común que se suponga que nuestra condición ontológica actual de interioridad es la descripción precisa, espacialmente hablando, de nuestro ser moral, cuando el análisis histórico hace visible que ella tiene, entre sus muchos momentos históricos de cambio, un desenvolvimiento relacional posible por la aplicación de esas técnicas en los sujetos:

Con frecuencia se opone la interioridad de la moral cristiana a la exterioridad de una moral pagana que no contempla los actos más que en su cumplimiento real, en su forma visible y manifiesta, en su adecuación a reglas y según el aspecto que puedan tomar en la opinión o el recuerdo que dejan tras de sí. Pero esta oposición tradicionalmente recibida corre el riesgo de olvidar lo esencial. Lo que llamamos interioridad cristiana es un modo particular de relación con uno mismo que implica formas precisas de atención, de recelo, de desciframiento, de verbalización, de confesión, de autoacusación, de lucha contra las tentaciones, de renuncia, de lucha espiritual, etc. Y lo que se llama “exterioridad” de la moral antigua implica también el principio de un trabajo sobre uno mismo, pero de forma distinta. La evolución que se producirá, por lo demás con mucha lentitud, entre paganismo y cristianismo no consistirá en una interiorización progresiva de la regla, del acto y de la falta; operará más bien una reestructuración de las formas de relación con uno mismo y una transformación de las prácticas y técnicas sobre las que esta relación se apoya. (Foucault, 2003, p. 61)

Esto traduce que los modos de sujeción y las prácticas y técnicas de sí pueden rastrearse arqueológica y genealógicamente para hacer visibles los modos como históricamente se ha constituido un sujeto “interior”. Tal “interioridad” tendría, al menos, dos fases. Un primer momento en las prácticas cristianas y un segundo en los modos como el sujeto racional, a partir de Descartes, establece una relación consigo mismo, desde un sujeto (mente) que concibe como interior (conciencia en su doble dimensión: epistemológica y moral) y temporal (Foucault, 2002, p. 34).

Estas relaciones entre interioridad y exterioridad implican que la ontología espacial del sujeto o del agente no sería la única por tener en cuenta en esta propuesta espacial de la ética. Deben considerarse también elementos espaciales fundamentales para las problematizaciones políticas del presente como los medios (de comunicación, de producción, de habitación, etc.) los ambientes (empresariales, de ocio, etc., incluido lo que se ha llamado medio ambiente), las instituciones económicas y, por supuesto, el debate local-global actual. Más allá de las multiplicidades problemáticas que puedan partir de estos núcleos espaciales, se trataría de establecer cuál es el papel de estos espacios sociales en la configuración de la ontología espacial del sujeto o agente. Aunque inicialmente puedan trazarse algunas interrelaciones, aún queda mucho por investigar acerca de esta cuestión. En la pregunta, obligatoria en la actualidad, acerca de la posibilidad de una ética capaz de servir como ejercicio crítico y propositivo entre medios de producción económica y medio ambiente, una investigación acerca de las interdependencias entre la espacialidad del sujeto y estos espacios sociales cobra una importancia fundamental y abre un campo nuevo de investigación y experimentación.

Es el caso, quizá el más relevante en la actualidad colombiana, más allá del clima electoral que nos invade por todas partes, de la constitución de una comisión de desminado, iniciada el 7 de marzo de 2015, en la que participan tanto miembros





de las antiguas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) como del Ejército de Colombia. La primera zona de trabajo fue la vereda El Orejón, ubicada en el norte de Antioquia. En este primer ejercicio, los protagonistas intercambian información, comparten saberes, técnicos, especialmente, delimitan zonas de intervención y prevención, demarcan los espacios minados, se juegan la vida en la desactivación<sup>2</sup>. Los miembros del Gobierno insisten en que no solo habrá desminado; por fin, a estas regiones apartadas de Colombia llegará el Estado, con sus estrategias institucionales y su restablecimiento de derechos. En este acontecimiento, la gestión del espacio sufre una modificación: no se trata de la captura ni del dominio de grupos armados al margen de la ley, por más que este elemento se repita hoy en la cuestión de las mafias, ni de la preservación del orden por las armas de la República, ni de la intervención de ONG, ni de la depredación de los recursos del territorio por parte de multinacionales. Se trata, por utópico que parezca (y la espacialidad del concepto cobra aquí todo su sentido), de la gestión de un espacio en el orden de la paz.

Vale la pena preguntarse, con todo, qué diferencias existirían entre esta forma de producir espacios y los que, por ejemplo, ha generado el conflicto. O incluso, otros fenómenos sociales en los que espacios, territorios, medios, emplazamientos estratégicos, zonas, etc. sirven como espacios de disputa entre actores de diversa índole en Colombia. Algunos ejemplos, sin ir más lejos son los siguientes:

- a) Las problematizaciones espaciales en las que están inmersas las ciudades: desde las complejidades del tránsito y transporte, pasando por los planes de ordenamiento territorial (POT), los espacios de protección del medio ambiente y los verdes de la ciudad, la recreación y el deporte, etc., hasta las “fronteras invisibles” que delimitan desde el territorio de microtráficos hasta el dominio de pequeñas bandas de escolares y que se oponen a la actual analítica espacial de los cuadrantes de la Policía. Espacios de control, de distribución, de seguridad, de vigilancia, de habitación, de trabajo, de inseguridad e intervención. En ocasiones, todos estos elementos se superponen, espacios que se entrecruzan y se confunden, como en el caso del desaparecido y ahora difuminado Bronx en Bogotá o los barrios periféricos de Buenaventura y Tumaco. En estos espacios parece darse una exclusión sistemática por inclusión en límites de intervención. Otros casos privilegiados son: la cerca que acordona los barrios de extrema pobreza que crecieron alrededor del río Guatiquía en Villavicencio (reduplicados en todo el país), vigilada por la Policía como frontera; San José del Guaviare y su “espacio de protección” (virtualmente un campo de concentración) en el que se gestiona la vida completa de los últimos Nukak Makú del planeta.
- b) Las problematizaciones espaciales que surgen en el enfrentamiento entre comunidades ancestrales o afrocolombianas, en general, todas aquellas que dicen estar bajo el amparo de las instituciones estatales y los derechos

---

2 Para esto puede consultarse, entre muchas fuentes: <http://www.eltiempo.com/colombia/medellin/desminado-en-colombia-asi-fue-el-primer-desminado-entre-las-farc-y-el-ejercito/15907281>

constitucionales, y los intereses de sectores industriales, de minería o de multinacionales. Los ejemplos sobran: el páramo de Santurbán, pero también los del Tolima y Huila, en los que se enfrenta la megaminería del oro con el interés de seguridad nacional de proteger las fuentes hídricas, la amenaza de los U'wa de desaparecer por mano propia si los territorios sagrados se explotaban para el petróleo, la devastación ecológica en el suroccidente del país por parte de mineros artesanales, los ataques de grupos armados a los territorios wayú para apoderarse de la riqueza del carbón, las amenazas y manipulaciones sobre los territorios afro en el Urabá antioqueño, la expoliación de la serranía de San Lucas para convertirla en monocultivos de palma. En estos espacios se libran luchas que se justifican con el desarrollo económico del país, con la necesidad de sus habitantes de sobrevivir y su derecho al trabajo. Captura económica del espacio que recuerda que los derechos cuestan y que la riqueza de los territorios debe seguir siendo insumo para la producción global mientras se esgrimen los derechos fundamentales de la constitución como apoyo o contraparte.

- c) Las problematizaciones espaciales que se construyeron en torno al conflicto: zona roja, fosa común, territorio minado, zona bombardeada, cultivo ilícito, “casa de pique”, campo de concentración, horno crematorio, el río como fosa común en movimiento que atestigua la masacre y el desmembramiento, “montañas de Colombia”, corredor estratégico de grupo armado ilegal, centro de entrenamiento, base aérea de aliado internacional, ruta de narcotráfico, olla, caleta, zona de desplazamiento, territorio por restituir o restituido, Comunidad de Paz, zona de reserva campesina, Bojayá, Mapiripán. La historia del conflicto muestra la producción de espacios aparentemente distintos, pero marcados por sus regularidades y repeticiones. Espacios de muerte, de control militar o político, de resistencias civiles no armadas, espacios de retoma.
- d) La reconfiguración de la ciudad como espacio de manifestación democrática de movimientos sociales, en los que circulan solidaridades de diversos órdenes en torno a la pregunta por una política distinta; pero también enfrentamientos y polarizaciones.
- e) La emergencia de lo que el profesor Oscar Useche ha llamado *territorialidades de paz*, en las que sujetos políticos experimentan nuevos modos de vivir, afirmativos y creativos, como resistencia a la muerte y el olvido que quieren vencer la memoria y la alegría.

Más allá de las generalizaciones de esta clasificación arbitraria, lo que sí es cierto es que el espacio social y su papel en la configuración del subjetivo terminan siendo una variable fundamental en los análisis sociales contemporáneos. Pero, ¿por qué ese interés en el espacio sería susceptible de ser objeto de una “analítica histórica de los sistemas de reflexividad”? y, ¿cuál sería la relevancia investigativa de este análisis en el marco, por ejemplo, del postconflicto?

Para resolver estas preguntas es necesario plantear una hipótesis inicial que expresa el campo de lo que aquí se propone como *analítica histórica de los sistemas*



de reflexividad, articulada en tres partes: a) la ontología actual concibe al espacio como red relacional más que como variable física ocupada por cuerpos, lo que implica que el espacio no es una anterioridad ontológica sino una producción de interacciones complejas en redes relacionales, b) espacio en el que las distinciones adentro/afuera no dependen de una conciencia que las ordena, sino de las reglas de juego de cada interacción compleja, y c) en las cuales las diversas formas de reflexividad son a la vez producto de esas relaciones y variable estratégica de las mismas. Esta consideración ontológica genera inmediatamente repercusiones en distintos vértices del poliedro de inteligibilidad: a) epistemológicas: ¿cómo es posible un saber de la configuración de estos espacios?, ¿qué principios epistemológicos permitirían construir conocimiento acerca de esta espacialidad?, b) éticas: ¿qué relaciones existirían entre la reflexividad y el espacio social en el que se produce?, ¿cómo afrontar la captura estratégica de la reflexividad desde ejercicios éticos?, c) políticas: ¿cómo gestionan formas de gobierno en los espacios sociales y reflexivos como variables estratégicas?, ¿de qué manera se configura un determinado espacio reflexivo o social como espacio de luchas y resistencias?, d) estéticas: si el espacio es producto, ¿cómo producir otros espacios sociales y reflexivos?, ¿cuáles son las posibilidades de prácticas estéticas en la construcción de espacios otros, reflexivos y sociales?

En ese sentido, ocuparse de la segunda pregunta implica una hipótesis secundaria, apoyada en la anterior: el acontecimiento del posconflicto en Colombia producirá, como variable estratégica, espacios otros, reflexivos y sociales, si quiere cumplir el objetivo de una “sociedad en paz”, más allá de lo que esto signifique o de la ironía política que traduce tal afirmación. Para producirlos, será necesario estudiar, al menos, las problematizaciones espaciales indicadas más arriba, y en una perspectiva espacial como la señalada en la hipótesis inicial.

## Referencias

- Bauman, Z. (2009). *Ética posmoderna*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Boyer, A. (2007). Hacia una crítica de la razón geográfica. *Universitas Philosophica*, 24(49), 159-174.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2000). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999a). *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales I*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso del Colegio de Francia 1981-1982*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.



- Foucault, M. (2015). *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Perea, A. (2009). *Estética de la existencia*. Bogotá:
- Perea, A. (2013). *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Perea, A. (2017). De la actitud crítica como vida filosófica: verdad, poder y espiritualidad en Foucault. *Nómadas*, (46), 31-45.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003). *Sí mismo como otro*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Sloterdijk, P. (2003). *Esferas I*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2006). *Esferas II*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas III*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Warf, B. y Arias, S. (2009). *The Spatial Turn: Interdisciplinary Perspectives*. Londres, Nueva York: Routledge.







# Del pensamiento crítico de lo posible a la experimentación de nuevos modos de existir. Las resistencias obreras como vehículo de la irrupción del acontecimiento socialista\*

Oscar Useche\*\*

Clara Inés Pérez Gómez\*\*\*

## Introducción

Los procesos de resistencia social han sido fuente abundante de diversas vertientes del pensamiento crítico. El movimiento obrero fue sujeto de luchas profundas que conmovieron los cimientos de la sociedad capitalista por más de dos siglos, desde el surgimiento de las primeras formas de industrialización en Europa, que fueron contestadas por el movimiento de los ludditas en las primeras décadas del siglo XIX, pasando por insurrecciones plebeyas del calado de la Comuna de París en 1871, hasta la eclosión de las revoluciones socialistas que atravesaron el siglo XX.

---

\* Este capítulo es producto de la investigación sobre los procesos de resistencia social a la guerra en Colombia y la apertura de otros mundos posibles. Hace parte de la cartografía contextual que los autores han construido como investigadores del grupo Ciudadanía paz y desarrollo, del Instituto de Noviolencia y Acción Ciudadana por la Paz (Innovapaz) de la Corporación Universitaria Minuto de Dios (2014-2017). El estudio es tributario del Programa de investigación Pensamiento crítico y territorialidades para la paz, del Grupo de Trabajo (GT) Subjetivaciones, Ciudadanías Críticas y Transformaciones Sociales del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Otros elementos del mapa de contextos habían sido presentados por los autores en el libro *Indocilidad reflexiva. El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia* (Piedrahita et al., 2018) de la Biblioteca Iberoamericana de Estudios Sociales.

\*\* Profesor del Doctorado en Estudios Sociales, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Director de Instituto de Noviolencia y Acción Ciudadana por la Paz (Innovapaz), Corporación universitaria Minuto de Dios.

\*\*\* Profesora de la Maestría de Investigación Social Interdisciplinaria, Universidad Distrital Francisco José de Caldas y de la Maestría de Paz, Desarrollo y Ciudadanía, Corporación Universitaria Minuto de Dios.





En su seno, o en su entorno, se gestaron las ideas del obrerismo libertario de Blanqui (presidente de la Comuna de París), el socialismo autonomista de Proudhon, el marxismo y el anarquismo. Construir una visión crítica de estas experimentaciones sociales implica abandonar la pretensión de que de allí han de surgir conclusiones universales aplicables a las más diversas situaciones históricas para enfatizar en la búsqueda de singularidades y oscilaciones que dejan aprendizajes y preguntas antes que certezas totales.

El pensar crítico adopta formas nuevas referidas a los modos de existencia puestos en juego y a las concepciones sobre el tipo de vida al que aspiraban los sujetos que se dibujaron en el devenir de estas resistencias. Con ello hay que adentrarse en el plano de la política y de lo real histórico (Rambeau, 2016, p. 251), situando el problema de la subjetividad en la génesis interna de las luchas sociales.

En este texto, se procura una lectura de los acontecimientos que transforman la vida política y social a partir de una concatenación de fuerzas intempestivas que generan campos liminales e inestables que proliferan como microrrevoluciones que ocurren en el interior del universo comunitario cotidiano. De por medio están la transformación de las relaciones de proximidad, el tejido cuidadoso de los vínculos más íntimos y decisivos para los colectivos humanos, el desarrollo de su capacidad para tender puentes y hacer conexiones entre todas las formas nuevas de vivir que están en emergencia.

Se trata de dar cuenta de una sociedad que se mueve y se reconstituye en lucha con los poderes centrales que se pretenden omnímodos y frente a los que la gente común y corriente solo tendría la opción de la subordinación. Aquí se adopta una visión desde las resistencias sociales que disloca la noción de un poder central sin competencia. Se señala el abanico de poderes plurales que se abren y que van creando constelaciones de líneas de fuga en las que se hace efectiva la potencia de quienes se distancian del centro estatal para intentar construir autonomías, o alternativas a la dominación, en los márgenes.

Si se sigue la historia del movimiento obrero se observará que la profundidad y radicalidad de una lucha no es directamente proporcional a la violencia que se incorpore en ella. Por el contrario, esta tiende a convertirse en un fenomenal obstáculo para el logro de sus objetivos. Los trabajadores de la industria que emergía en el siglo XIX en Europa ensayaron las más diversas formas de resistencia: la desobediencia, la no cooperación con los poderes soberanos, la huelga, el cartismo, las revueltas y motines, la resistencia civil, la resistencia armada, la indignación, la acción directa no violenta y, en fin, toda sublevación contra la servidumbre y la sujeción que les era impuesta por los poderes tiránicos que se pusieron al servicio del capital.

Por supuesto, en su devenir histórico muchas de las resistencias obreras, inicialmente de carácter emancipador, derivaron en confrontaciones armadas y culminaron en sangrientas derrotas o en la instauración de Estados totalitarios. Pero cada acontecimiento resistente constituyó, como señalara Tronti (2016):



[...] una explosión de subjetividad, un salto político en el sujeto”. Sobre su memoria de avances y retrocesos aprendieron multitud de movimientos de emancipación contemporáneos de índole social, política, cultural, estética y productiva. También se desarrollaron elementos de la modernidad: “La maduración de la sociedad civil, la conquista de nuevos derechos civiles, sindicales, políticos, provocaron un alto colectivo de las conciencias. (Tronti, 2016, p. 374)

Este escrito busca aportar a una analítica del acontecimiento resistente fundado en las prácticas de los excluidos que buscan afirmar su propio poder molecular basado en la diferencia y, desde allí, reconstruir sus condiciones de existencia social, redefinir los espacios de convivencia y garantizar su propia sobrevivencia. Esto planteó nuevos niveles de lucha que atravesaron las relaciones sociales y que cuestionaron un conjunto de formas de dominación. Para comprender esto contribuye la perspectiva deleuziana del acontecimiento que indica que:

En fenómenos históricos como la revolución de 1789, la Comuna de París o la Revolución de 1917, hay siempre una parte de acontecimiento irreductible a los determinismos sociales, a las series causales [...] el propio acontecimiento, aunque sea antiguo, no se deja superar: es apertura de lo posible. Acontece en el interior de los individuos tanto como en el espesor de una sociedad. (Deleuze, 2007, p. 213)

El lector encontrará en estas páginas una contribución al análisis de dos vertientes seminales del movimiento obrero: la Conspiración de los Iguales en Francia y la extensión en Europa de procesos insurreccionales encarnados en la pasión revolucionaria de los carbonarios. Asimismo, se esboza cómo el repliegue del movimiento, después del aplastamiento militar de estos intentos, anima la emergencia de formas de autogestión obrera.

Comprender estas formas de resistencia del naciente proletariado implica un esfuerzo por indagar, desde una perspectiva genealógica, cómo se produjeron estos acontecimientos de las resistencias sociales en la joven sociedad industrial europea. Es decir, ¿cómo operaron estas modalidades de resistencia de los sin-poder, de los invisibilizados y marginados de la modernidad y hasta qué punto se pusieron en juego fuerzas inéditas que intentaban preservar sus formas de vida o crear nuevos modos de existir en medio de la lucha para contener los efectos de poder del discurso y de las prácticas dominantes?

## **El mundo obrero en movimiento como ejercicio crítico y experimentación de lo posible**

La experiencia de la resistencia obrera se encadena con la constitución de nuevos campos de lucha, alimentados por la memoria de la insubordinación popular contra las tiranías y en las que se evidencian las tensiones entre la violencia y la noviolencia en las que se debatió el movimiento obrero moderno.

Pronto comenzaron a popularizarse los sindicatos y las huelgas organizadas, ahora no dirigidas contra las máquinas, sino contra los patronos, con demandas contra el trabajo extenuante y el salario miserable. Algunos encuentran una



cierta permisividad en Inglaterra y otros países hacia las *trade unions* como una maniobra para aminorar el filo de la herencia luddita<sup>1</sup>.

Muchos de los sindicatos comulgaban con la idea del progreso social y material aprovechando las máquinas y la tecnología; al fin y al cabo, se intuía la potencia para disminuir la carga y la jornada laboral, y otros beneficios que podrían sobrevenir apoyados en los prodigios técnicos que representaban. La pregunta era: ¿al servicio de quien se ponían estas innovaciones? Décadas después el socialismo real de los soviéticos asumiría sin más la fórmula de que la nueva sociedad sería una combinación de la tecnología y los soviets.

Pero, por ahora, el clima no estaba para largos experimentos cordiales entre patronos y trabajadores; para ambos bandos lo único claro era que se estaba en medio de una guerra social que ahora asumía la traza de la lucha de clases. Esto no era gratuito, venía gestándose en el interior y desde los tiempos de la revolución francesa.

## La conspiración de los iguales

Allí podemos encontrar otro referente de las modernas protestas obreras europeas. François Noël Babeuf, que se hacía conocer como Graco, había dado las primeras pinceladas para un proyecto socialista, que él mismo nomina como *comunista*. Hace parte de un movimiento de masas que se cuece entre los obreros de París, Lyon y Marsella, que reclama la aplicación de la Constitución republicana de 1793, la del periodo jacobino radical, y que resiste a la orientación contrarrevolucionaria del Directorio, salido del golpe de Estado de Termidor, que se empeña en desmontar los avances democráticos y republicanos.

Babeuf lidera el reagrupamiento de los jacobinos y de estos primeros socialistas proletarios en el Club del Panteón, una especie de partido revolucionario que, luego de ser clausurado y perseguido por el Directorio (en cabeza del mismo Napoleón), configura una red de sociedades secretas muy activas que editan prensa y organizan una sublevación del empobrecido y embrionario proletariado francés. “Puedes conspirar con el gobierno actual: ya se sabe que todo gobierno conspira. Yo, dice Babeuf, declaro que también entro en una conspiración” (Babeuf, 2005, p. 5).

Se está gestando “La conspiración de los iguales”, que debía materializarse en la primavera de 1796. Su discurso político es la búsqueda urgente de la igualdad política y económica. Para ello hay que agruparse, en secreto, y promover la conmovición de un régimen que ha dejado la revolución a medias. Este era el llamamiento de Babeuf en su periódico *El Tribuno del Pueblo*:



---

1 Esta es, por ejemplo, la opinión de Miguel Amorós (2016) que plantea que: “La represión (contra los ludditas) dio lugar al nacimiento de la policía inglesa moderna y al desarrollo del sistema fabril y del sindicalismo británico, tolerado y alentado a causa del ludismo. La andadura del proletariado comienza con una importante renuncia, es más, los primeros periódicos obreros, cito a *L’Artisan*, de 1830, elogiarán las máquinas con el argumento de que alivian el trabajo y que el remedio no está en suprimirlas sino en explotarlas ellos mismos” (s. p., consultado en: <http://www.grupotortuga.com/La-tecnica-y-el-dominio>).

Repitémoslo todavía: todos los males han llegado al colmo; no pueden empeorar; ¡no pueden ser apartados más que por una conmoción general! (...) ¡Que todo se confunda ya! ¡Que todos los elementos se revuelvan, se mezclen, se entrecuchoquen! [...], ¡que sobrevenga el caos, y que del caos emerja un mundo nuevo y regenerado! ¡Vamos, después de mil años, a cambiar estas leyes groseras! (Babeuf, 2005, p. 58)

Los panfletos babuvistas llegan a los barrios obreros de las ciudades; incluso, comienzan a organizarse manifestaciones públicas. Se difunde la idea de que la revolución es la democracia verdadera y la felicidad de todos; para ello hay que exigir “el goce común de los frutos de la tierra”; hay que eliminar las diferencias entre ricos y pobres: “¡Ha llegado el momento de constituir una república de los iguales, la gran casa hospitalaria abierta a todos!” (Babeuf, 1981) Y para eso es indispensable “suprimir la propiedad particular” (2005, p. 34). Se trata de un potente manifiesto de fe socialista que reconoce en el bien común el principio fundamental y que propone cambiar la clásica consigna enarbolada en la toma de la Bastilla de “libertad, igualdad, fraternidad”, por la de “libertad, igualdad y bienestar común”.

A medida que la rebelión va siendo acogida en los barrios de la capital, especialmente en los sectores de Saint Marceau y Saint Antoine, y que va prendiendo en contingentes de la policía y de viejos regimientos revolucionarios, hasta llegar a contar con unos 17.000 efectivos dispuestos<sup>2</sup>, Babeuf va adentrándose en la manera como debe ser asegurado el triunfo del levantamiento. Desestima los mecanismos electivos y de representación, incluso los consagrados en la Constitución de 1793. En cambio, plantea algo sorprendente para la época:

¿Cómo puede el pueblo hacer esta insurrección? Pacíficamente. Incluso más que en el 31 de mayo; y he aquí, quizá, que asombremos un poco a ciertas gentes que no esperaban esta conclusión; ya que la palabra insurrección no suena, a los oídos de mucha gente, más que como torrentes de sangre y montañas de cadáveres. Hay la experiencia que la insurrección puede reposar sobre otras bases. (1981, p. 20)

No avanza mucho en esta perspectiva, solo insiste en su confianza respecto a que la defensa de los derechos de todos los hombres —que fue el motivo de la revolución de 1789— y la búsqueda de la felicidad común les convienen a todos y, por tanto, era inevitable que se fuese sumando una porción de las masas tras otra, hasta conseguir que la asamblea de los mandatarios reconociese este deseo apasionado del pueblo y lo hiciese ley. A esa manifestación directa de la voluntad popular, que debería ser consagrada naturalmente, es a lo que él denomina —en esos prolegómenos de la preparación del levantamiento— su legítimo *plan de insurrección*<sup>3</sup>.

2 Según datos de Buonarroti, uno de los miembros del comité organizador de la insurrección, los afiliados al club del Panteón llegan a esa suma. Para el relato de este apartado se consultaron: Claude Willard (1972), Ernest Belfort Bax: “*Gracchus Babeuf*” (disponible en marxist.org), Albert Soboul (1985) y el estudio de Eduardo Sartelli (2008).

3 Esto era lo que planteaba Babeuf en su *Tribuno del Pueblo* No. 31: “Lo que el pueblo piensa que debe hacerse para que pueda llegar al término de los derechos de todos los hombres y de la felicidad común por lo cual hizo la revolución [...] El anhelo general debe ser la ley. Entonces pues, será incontestablemente legal de hacer de un anhelo así expresado, la ley. Y no conozco otra manera de obtener la iniciativa del anhelo general. [...] Si nadie lo conoce más profundamente, mi plan de insurrección es legítimo” (Babeuf, 2005, pp. 20 y 21).



De ahí en adelante el clima político en Francia se irá haciendo más autoritario y el tono de Babeuf y de los babuvistas se irá enconando, y entrarán así a una franca preparación de la confrontación armada. Sus panfletos hablan de “mortíferas reglas sociales” que hacen que prevalezcan los intereses privados y se perturbe “la paz natural” que se vive cuando todos los miembros de la sociedad son felices.

La revuelta de los pobres contra los ricos se vuelve entonces una necesidad. “Si esto es así, concluye Babeuf, si tal conmoción es realmente inevitable yo no veo por qué la posibilidad eventual de un retorno al estado de comunidad, pueda ser sólo un sueño” (1981p. 76). La revolución erige al comunismo como alternativa; es él el que puede conducir a la “igualdad perfecta”, que debe reclamarse como un derecho natural. Llegará de este modo el fin de los “acaparadores de los bienes comunes”, que no son otra cosa que el resultado de “un robo hecho a los co-asociados” (1981, p. 39).

Esta es la base de su programa de transformación que enuncia claramente la necesidad de un proceso de colectivización de los bienes comunes y del trabajo; que es capaz de percibir algunos de los rasgos característicos del modo de explotación capitalista del trabajo (que sería después acuñado en la teoría del valor-trabajo y de la plusvalía), gracias al cual se crea un sistema que pone a funcionar un modo de producción colectivo.

El teórico anarquista Daniel Guérin (1974) le atribuye a Babeuf esta primicia en temas especializados como el de la naturaleza del plusvalor y señala la influencia que en ello tuvo el perfilamiento de un capitalismo industrial más ostensible:

Estuvo a punto de resolver el misterio de la plusvalía, denunció “la bárbara ley dictada por los capitales”, se “escandalizó” ante un sistema de producción y de intercambio “gracias al cual se consigue poner en movimiento una multitud de brazos, sin que los que los mueven reciban el fruto conseguido”. El perfeccionamiento del maquinismo, el progreso técnico eran las causas de su colectivismo (Babeuf) Expuso con precisión y realismo de ingeniero las ventajas de la economía organizada sobre la economía inorgánica; fue el primero que concibió la planificación. (pp. 299 y 300)

Pero para ello Babeuf vislumbra que es indispensable “sacrificar a los dioses incruentos” (1981, p. 78) e implantar un “Comité de Bienestar Universal” una vez sea derrotado el Directorio reaccionario. Esta sería una especie de dictadura revolucionaria provisional para poner en marcha las medidas de expropiación y reparto, y establecer la propiedad nacional pública de bienes. Una vez el nuevo orden se hubiese consolidado, se establecería la República de los Iguales, basada en la Constitución de 1793. Para algunos, esta visión deja abierta la idea de la necesidad no solo de una revolución violenta, sino también de un periodo de lo que luego iría a denominarse *dictadura del proletariado*, una de la divisas del socialismo marxista.

La conspiración es descubierta y reprimida con saña a partir del 21 Floreal (10 de mayo), cuando es detenido todo el grupo dirigente. Babeuf es ejecutado en la guillotina el 27 de mayo de 1797. El efecto del pensamiento de Babeuf, así como de la práctica del babubismo y de la Conspiración de los Iguales —que se va a ex-



tender en Francia por dos décadas más—, se da en dos direcciones: por un lado, es un impulso a las ideas socialistas que exhiben una mayor sintonía con las nuevas condiciones del desarrollo político y social del capitalismo como sistema. Es el aflorar del sentimiento de solidaridad de clase entre los desposeídos, los “*sans-culottes*” (“sin calzones”) de la revolución francesa en los que Babeuf se inspira para nombrar al proletariado y el vislumbre de una revolución del común. Por otro lado, es el señalamiento de un estilo y de un método en el movimiento obrero, muy tocado por las condiciones revolucionarias de Francia, que iba a influir en la práctica del movimiento social en épocas de crisis revolucionarias. Un importante sector del movimiento obrero tomará este ejemplo y procurará asociar las reivindicaciones de los trabajadores a un inevitable desenlace revolucionario, cuyo accionar apunta a una toma del poder insurreccional del Estado. Todo esto está inspirado en la estirpe jacobina radical, en una especie de democracia plebeya, muy próxima al discurso de Robespierre y de estos comunistas originarios. Así lo describe el historiador Erik Hobsbaum (2001):

A diferencia de las revoluciones de finales del siglo XVIII, las del período post-napoleónico fueron estudiadas y planeadas. La herencia más formidable de la Revolución francesa fue la creación de modelos y patrones de levantamientos políticos para uso general de los rebeldes de todas partes (...Tal como...) la “Conspiración de los Iguales” de Babeuf, ese significativo alzamiento de los extremistas jacobinos y los primitivos comunistas que marca el nacimiento de la tradición comunista moderna en política. El comunismo fue el hijo del “*sans-culottismo*” y el ala izquierda del robespierrismo y heredero del fuerte odio de sus mayores a las clases medias y a los ricos. Políticamente el modelo revolucionario “babuvista” estaba en la línea de Robespierre y Saint-Just. (p. 2 )

Se puede decir que Babeuf y su movimiento fueron iniciadores de una de esas tendencias o pautas para la resistencia que iría teniendo pruebas de sangre a todo lo largo del siglo XIX, con episodios como el nuevo intento de revolución en Francia en 1830, los de la revolución europea de 1848 y, sobre todo, la Comuna de París de 1871, como veremos más adelante. Este sello sedicioso, amotinador y conspirador será elevado al nivel de una teoría del poder y de la acción, cuyos más reconocidos representantes serán el marxismo y el anarquismo.

Con la Conspiración de los Iguales va apareciendo más claramente el ámbito de las resistencias obreras. El acontecimiento de la rebelión se va haciendo connatural al modo de vida en el capitalismo; de alguna manera, se convierte en un fenómeno inmanente a él que hace parte de la normalidad y, en muchos casos, hace de contracara de su crisis cíclica. Sin embargo, de manera paradójica, el hecho revolucionario es intempestivo; estalla de manera inesperada, aunque siempre hay señales sordas, como decía el canciller Francis Bacon en su análisis “de las sediciones y disturbios”<sup>4</sup>. Las rebeliones operan como “un crecimiento secreto de los mares”,



4 Se hace referencia a la obra “De las sediciones y disturbios”, incluida en la tercera edición (1625) de los célebres *Ensayos* de Francis Bacon (hay edición en español, 1980, de la editorial Aguilar). Bacon (1561-1626) fue un filósofo empirista de gran influencia en el desarrollo del método positivista en la ciencia moderna. Pero fue también escritor y político que llegó a ser canciller de Inglaterra en 1618 durante el reinado de Jacobo I. En “De las sediciones y disturbios” Bacon hace

emitiendo señales que vienen de lo profundo, de abajo. El ludismo y el babuvismo fueron importantes levantamientos, tempestades sociales que conmovieron a la Europa capitalista y, a la vez, signos de que algo estaba urdiéndose.

Los Estados, los partidos y los grupos sociales en conflicto necesitan de un ejercicio semiótico para interpretar esas señales. La idea de la “República de los iguales” y las acciones de los destructores de máquinas no eran solo voces altisonantes, ni hechos aislados, ni pruritos panfletarios. Algo profundo estaba ocurriendo en el magma social donde múltiples fuerzas y factores confluían y se agitaban en esa portentosa microfísica social. Las resistencias, se demostraba con estos experimentos, no tienen un solo origen, ni obedecen a un único factor detonante; están en medio de una multiplicidad de relaciones.

Ya no es suficiente entonces el análisis de Maquiavelo, para quien el peligro fundamental para la soberanía del Príncipe estaba en sus grandes enemigos dentro de la élite, y su estrategia era no permitir que confluyeran las rebeliones populares y las de los altos círculos del poder que conspiraban contra el Príncipe. Ahora había que reconocer que la garantía de mantenimiento del poder soberano radicaba principalmente en gestionar lo que se incubaba en el interior de esa multitud de relaciones, sentires, afectos y modos de vida que suele llamarse: el pueblo.

El Estado requiere implementar un conjunto de prácticas que le permitan gestionar las resistencias que, en adelante, serán una realidad permanente para él; debe crear las capacidades para gobernar ese mar embravecido que, en la mayoría de las ocasiones, solo deja oír el rumor de sus olas, sin advertir cuándo sobrevendrá el tsunami. Gobernar será, entonces, gobernar al pueblo y sus resistencias, y ello implica disputar la mente de la gente, sus criterios de verdad y validación, hacer hegemónicas unas ideas sobre la riqueza y la fiscalidad y el conjunto de conocimientos técnicos que se institucionalizan como las claves de veridicción de la realidad que se construye desde el poder.

Es decir que el gobierno de las poblaciones —que consiste en la regulación de las pasiones y los deseos sobre los que circulan las resistencias— es una operación de subjetivación, que se maneja por el Estado desde la fuerza propia que le otorga el monopolio de la violencia, pero con herramientas que hacen demostrable que tiene el control de la economía y de la riqueza de un territorio. Y lo que es una novedad en expansión a partir de este siglo XIX de revoluciones y crisis continuas le lleva a interesarse por una sistemática intervención sobre la opinión y por la manipulación de los medios para colonizarla.

Este tipo de redefinición de la soberanía y de las tareas del Estado, concomitantes con la necesidad de gobernar, no son otra cosa que un ajuste en el arte del gobierno que refleja la adaptación al nuevo signo de las resistencias expresado con el luddismo y la conspiración que encabezó Babeuf. Estas rebeliones habían desgarrado la historia de la modernidad y habían hecho aparecer en toda su dimensión el peso de la subjetividad.



La fuerza insurreccional había venido de lo hondo de las creencias republicanas y de la memoria de una espiritualidad sublevada contra las cadenas eclesiales; era, por tanto, una fuerza asociada a la subjetividad ética que reclamaba el respeto por las formas de existencia de los sin-poder, por sus formas de solidaridad y comunalidad, y vinculada con las nuevas subjetividades políticas surgidas de la red de significados que habían sido asignados a las nociones de libertad e igualdad.

Los nuevos sujetos de la resistencia no estaban designados solo por su condición de explotados y dominados, sino también por su capacidad de mantener vivas sus propias utopías, por negarse a ser conducidos pasivamente hacia los órdenes constituidos. Los resistentes estaban constituyendo sus facultades para la confluencia de las rebeliones de conducta, con los levantamientos contra los poderes que se ejercían sobre ellos transgrediendo derechos y leyes naturales.

En ello se iba la preservación de su integridad moral, su conciencia, su dignidad, su espiritualidad, que se condensaban en sublevaciones en el comportamiento y en las formas de existencia, para afirmar su singularidad y crear nuevas condiciones para la unidad de lo múltiple. De ahí que la República de los iguales y las luchas de los destructores de máquinas no hayan perdido su vigencia en estos aspectos.

## Carbonarios y micropolítica obrera

Si seguimos el argumento de Hobsbawm, solo hasta 1830 la aristocracia feudal europea es herida de muerte en Occidente para que comience a ceder su espacio a la dirección de la burguesía industrial y financiera. Pero es también la consolidación de los procesos que harían visible la irrupción pública de la clase de los trabajadores asalariados como fuerza política independiente, en especial en los dos países de mayor avance capitalista para esa época: Inglaterra y Francia. Además, Europa sería sacudida por una oleada de movimientos nacionalistas que buscaban la constitución de sus propios Estados nacionales, en unos casos separándose de los imperios que los habían dominado o, en otros, buscando la integración nacional de distintos territorios dispersos.

En Francia, las vísperas de la revolución de 1830 dominadas por la reacción absolutista del periodo de la Restauración borbónica y de la Santa Alianza (1814-1830) que sucedió al periodo napoleónico (Luis XVIII, Carlos X), al igual que en el resto de la Europa continental, hacían prácticamente imposible una oposición pacífica, como la que llegó a vislumbrar en un relámpago de lucidez Babeuf. Cualquier intento de impulsar un discurso liberal y, aún menos, de proponer alternativas políticas socialistas, sería respondido con el aplastamiento militar.

Toda oposición toma inmediatamente una deriva conspirativa. Es la época de las sociedades o hermandades secretas para impulsar acciones revolucionarias<sup>5</sup>. El reformismo solo tuvo cabida tímidamente en Inglaterra, territorio donde también fue posible imaginarse una alternativa política legal para los nacientes movimientos obreros.

---

5 Para una ampliación de estos pasajes históricos se puede ver: Hobsbaum (2001) y Cortés Salinas (1984).





Las hermandades y sociedades secretas son también una manifestación de las resistencias de conducta. Sus rituales y jerarquías están en la mentalidad barroca de las logias masónicas que se consolidaron durante la era napoleónica y procuran dramatizar comportamientos. Se oponen a las normas de conducta modernas que intentan presentarse como transparentes y ágiles, basadas en la racionalidad instrumental. El secretismo, los ritos de iniciación, las estéticas y gestos excedentarios son parte decisiva en la configuración de estas fraternidades, una de las más conocidas fue la de los carbonarios.

Esas hermandades, cada una con su pintoresco ritual y jerarquía, derivadas o copiadas de los utilizados por la franc-masonería, dan continuidad a la tradición de ilegalidad y de resistencia apoyada en el secreto, que se desarrollaba desde el siglo XVIII. Los carbonarios, o “sociedad de los buenos primos” nacieron en Italia del sur en la primera década del siglo XIX; su nombre derivó de muchos de sus componentes originarios que eran obreros del carbón.

Los carbonarios se consideraban una fraternidad internacional y procuraban coordinar levantamientos simultáneos en varios países europeos. Proclamaron su respaldo y colaboración directa a la lucha de liberación de los griegos que hizo parte del llamado ciclo mediterráneo de las revoluciones liberales burguesas, las cuales sucedieron a las revoluciones norteamericana y francesa (conocidas como el ciclo atlántico). Las sociedades secretas carbonarias tuvieron un papel protagónico en esta revolución por la independencia de Grecia del Imperio otomano. Esta fue la única revolución triunfante de ese ciclo, pues al ser un levantamiento contra un imperio extracontinental obtuvo la simpatía, y luego la abierta presión militar y diplomática, de las potencias europeas, hasta obtener en 1830 la proclamación de independencia.

En los demás países mediterráneos donde se dieron movimientos liberales, algunos de estirpe carbonaria, se había impuesto la reacción, ya que la revolución del general Riego, que había obligado al viraje constitucional de la monarquía española, fue derrotada por la intervención militar de la Santa Alianza en 1823. Tampoco había subsistido la revolución de Nápoles (1820), dirigida por los carbonarios de Guglielmo Pepe, ni la sublevación carbonaria de Piamonte (1821), finalmente vencidos por las tropas austriacas de la Santa Alianza, que restauraron el absolutismo. Las insurrecciones carbonarias en Francia en 1821 y 1822 fueron aplastadas antes de su concreción.

El exilio obligado por la represión sucesiva de los autoritarismos triunfantes contribuyó a la expansión de los ideales carbonarios por muchos otros países, los cuales se imbricaron con los movimientos nacionalistas que tendrían curso en Polonia, Suiza, los Estados italianos, en Córcega y en gran parte de los territorios del imperio de los Habsburgo.

La lógica del nacionalismo, animada por la influencia del movimiento romántico —que tendría su máxima expresión en las revoluciones de 1848—, cambiaría la orientación internacionalista inspirada por los carbonarios y le daría cabida a las expresiones locales que adoptarían denominaciones como la “Joven Italia” de Giovanni Mazini, o la “Joven Alemania”, o la “Joven Polonia”, en busca de la identidad nacional y no de la universalidad.



El ala radical de los carbonarios tiene como referencia el pensamiento y la acción conspirativa de Felipe Buonarroti, el compañero de luchas de Babeuf, capturado con él y salvado de la guillotina, pero condenado a prisión y luego exiliado en Bélgica y, más tarde, en Ginebra, donde toma el contacto con los revolucionarios. Su propensión por las sociedades secretas lo lleva a participar de la formación de varias logias y en el apoyo franco a los carbonarios, especialmente a través de Pierre-Joseph Briot, que impulsaba el movimiento en Italia.

Su pensamiento queda recogido en un libro que va a ser fundamental en la formación de los socialistas agrupados en torno a Augusto Blanqui: *Conspiración por la Igualdad, llamada de Babeuf* (1828), libro que remueve las cenizas de la conspiración babuvista, ya borrosas en la memoria de la convulsionada Europa. Con los carbonarios franceses se reactivan las sociedades y los grupos clandestinos que van a jugar un relevante papel en la revolución de 1830, y la cual forma políticamente a varios de los líderes obreros europeos de la generación que surgía, como el mismo Blanqui, Louis Blanc y François Raspail, en un siglo atestado de revoluciones.

Buonarroti fue detenido por última vez a los 72 años, en octubre de 1833, y murió ciego y en la miseria cuatro años después<sup>6</sup>. La experiencia de los carbonarios es abordada en la literatura y el cine. La novela corta de Stendhal, *Vanina Vanini*, una de sus “crónicas italianas”, relata la relación amorosa entre Missirilli, joven carbonario y Vanina, así como sus peripecias para enfrentar la persecución de la cual eran objeto los miembros de su grupo secreto<sup>7</sup>. El subtítulo es bien dicente: *Particularidades sobre la última vendetta de carbonarios descubierta en los estados del Papa*. En 1961, uno de los genios de “Cinecittá” (la “ciudad del cine” italiano), Roberto Rossellini, rodó en Roma la película, con el mismo nombre, basada en esta novela.

Es muy significativo el carácter molecular de las acciones colectivas que precedieron o sucedieron las revoluciones del siglo XIX. Charles Tilly atribuye esta permanente agitación a la agudización de las condiciones económicas para la población, que sufría las consecuencias de la migración propulsada por el industrialismo, así como al “cambio de la acción colectiva (tanto política como no política) de una base comunitaria a otra asociativa”, lo que según el autor iría a transformar la escena de la lucha por el poder, imprimiéndole un carácter particular a una marcada tendencia hacia “la violencia colectiva”.

Como veremos, el único signo de este periodo no fue, sin embargo, el de las movilizaciones violentas, por cuanto emergieron otros intentos como el de la representación cartista, el movimiento cooperativo y autogestionario y la conformación de los partidos obreros, todos atravesados por formas de resistencias culturales y de conducta. Pero vale la pena considerar aspectos de la investigación de los Tilly (1997), que documenta la versatilidad y agudeza del sinnúmero de expresiones de lucha que van emergiendo a lo largo del siglo XIX y a todo lo ancho del continente europeo.



6 Al respecto ver la investigación de Hobsbawm, consignada en el capítulo 6 de *La era de las revoluciones*.

7 Hay edición en español de esta novela de Stendhal (2011), de la Editorial Periférica.

La experiencia vivida en Francia es paradigmática, en la medida que el periodo posnapoleónico va a encontrarse con tres grandes movimientos revolucionarios (1830, 1848 y 1871), en los que los sujetos van pasando de ser artesanos y trabajadores de la declinante industria de talleres domésticos, a ser constituidos por obreros industriales proclives al asociacionismo. El caso más relevante de los primeros en este periodo es el de los trabajadores de la seda (*canuts*) de Lyon, llamados por Hobsbawm como *archi-revolucionarios*, a pesar de su condición de pequeños patronos.

Es en medio de sediciones de diferente escala, como las generadas contra la recaudación de los nuevos y altos impuestos —las llamadas revueltas fiscales—, que se va desatando la agitación política de los primeros socialistas de estirpe saint-simoniana o fourierista, que tanto influirían en la revolución de 1848 y la consolidación de los herederos de Babuef, cuya máxima expresión estaría en la revolución de la Comuna de París (1871) dirigida por Blanqui. Pero los procesos generativos de todos estos acontecimientos fueron las pequeñas rebeliones fiscales y de subsistencia que los Tilly (1997) insisten en asociar siempre con la violencia y que resume de la siguiente manera:

La forma más directa fue la transformación de los tipos de acción colectiva que típicamente producen violencia. La violencia en grupo normalmente surge de las acciones colectivas no intrínsecamente violentas: festivales, reuniones, huelgas, manifestaciones, etc. Sin éstas, la violencia apenas podría producirse. La gente que no toma parte en ellas rara vez se ve involucrada en la violencia. Los grupos comprometidos regularmente con la acción colectiva normalmente están formados por gentes que perciben y persiguen una serie de intereses comunes. Y una mínima acción colectiva requiere una coordinación, comunicación y solidaridad que se extienden más allá del propio momento de la acción [...] La transformación de la acción colectiva transformó la violencia. (p. 62)

Es evidente el cambio de la composición social que se va operando en la trama de las urbes fabriles que se expanden por toda Europa. Son grandes intervalos que separan a los momentos revolucionarios y en los que aún no se condensan los acontecimientos decisivos. En ellos la idea de la revolución bulle en los grupos, las logias, las sociedades secretas, pero aún no son apropiados por grandes sectores de la población.

En estos últimos se están forjando los intereses comunes, se están tensionando las redes comunitarias de solidaridad como grandes contenedores de la indispensable cooperación, pero también de las inconformidades y furias colectivas motivadas por imposiciones de las modernas soberanías que generan resistencias a que, por ejemplo, las cosechas sean intervenidas por el Estado, o al abuso con los impuestos, o a la arbitrariedad de la policía, o a la demanda de alimentos. Estas pequeñas resistencias locales comportaban destrucción de materiales de la recaudación de impuestos, destrozos en los peajes o bloqueo a la labor de los recaudadores.

La multiplicidad de formas de expresión de la protesta y la rebelión se van haciendo más patentes en los periodos próximos a los grandes acontecimientos revolucionarios. Son intermitencias y discontinuidades micropolíticas que se



pueden interpretar como la formación de fuerzas con poder de transformación a escala regional o nacional, que aún no están conectadas y que por sí mismas no revelan todavía una capacidad para producir una alternativa revolucionaria, pero sin las que no podría darse el acontecimiento que crea situaciones radicalmente nuevas.

Así, la revolución de 1848 en Francia no pudiera haber ocurrido sin la secuencia de destrucciones de máquinas, revueltas fiscales, motines de subsistencia que le antecedieron y no habría adquirido pleno significado sin la reacción turbulenta al golpe de Estado de Napoleón, “el pequeño”<sup>8</sup>, en 1851. Luego sobreviene un cambio en la condición y las formas de lucha que se manifiestan en la oleada de huelgas masivas que comienzan en 1869 y culminan en la Comuna dos años después. Esto es lo que hace que dichas expresiones micropolíticas tengan tanto de azarosas e inciertas, como de fértiles.

El radicalismo de estirpe jacobina y babuvista había sido aplastado. Las expectativas de los trabajadores de que, por las vías mencionadas, se obtuvieran reivindicaciones gremiales, económicas o sociales —y menos aún las aspiraciones de participación política— se vieron entonces ahogadas en los nefastos resultados de la revolución de 1848 en la Europa continental<sup>9</sup>.

Se volvió así a la propaganda en pequeños grupos y a la construcción de una élite intelectual del socialismo, que ya contaba con experiencias para validar sus hipótesis sobre la preeminencia de la lucha de las clases modernas —burgueses y proletarios— y sobre la existencia de una posibilidad real de que se produjera una revolución social encabezada por estos últimos y protagonizada por los pobres de la ciudad.

A pesar de todo, se habían gestado una nueva solidaridad y una nueva comunidad de intereses por donde transitaban los deseos colectivos emergentes; eso se efectuaba en el palpitante de las utopías con su saga de imaginarios, canciones, himnos y poemas; en la proliferación de asociaciones, clubes, organizaciones y sociedades secretas que aparecían como faros y que se apagaban a un ritmo increíble; pero que se tejían en la febril construcción de las barricadas y en el combate hombro a hombro de cada batalla. La guerra de barricadas en las ciudades europeas se convirtió en un símbolo de fraternidad y lucha, y en una técnica que matizó el

8 Así era como el escritor Víctor Hugo aludía a Luis Napoleón Bonaparte, nieto de Josefina la esposa de Napoleón Bonaparte “el grande”, aunque, paradójicamente este fuera de pequeña estatura.

9 Durante 1848, en los principales países de la Europa continental se desataron revoluciones —en febrero en Francia y en marzo en Alemania— que propiciaron la emergencia política de la burguesía modernizante, en principio aliada con las fuerzas obreras. El levantamiento popular llevó a la abdicación del rey Luis Felipe y la proclamación de la Segunda República. Carlos Marx analiza en su libro *La lucha de clases en Francia 1848-1850* los resultados de este levantamiento, que termina ahogado en sangre en junio, en lo que Marx consideró la primera guerra civil entre el proletariado y la burguesía. Como resultado retroceden todas las aperturas liberales que se habían conseguido y retorna el despotismo de Luis Napoleón Bonaparte en Francia, que daría fin al corto periodo de renacer republicano en 1851. Similares cosas ocurren en los demás países europeos. Ver Marx (1981). Del mismo autor: *La crisis y la contrarrevolución* y Marx, Engels *Sobre la revolución de 1848-1849*.



paisaje urbano, y se erigió en un arte micropolítico, a la vez que en un espíritu que inflamaba el quehacer del proletariado socialista<sup>10</sup>.

Al lado de la preeminencia de las luchas obreras y de los pobres urbanos se expresaban también los intereses de las clases campesinas que veían amenazada su existencia con el avance del capitalismo en el campo. Como queda visto, la crispación era enorme y las salidas armadas estaban a la orden del día.

Por eso es tan extraordinario que el discurso de Godwin, que animó muchas de las primeras expresiones de la resistencia de los trabajadores, encendiera sus proclamas de no colaboración y las posibilidades de desobedecer<sup>11</sup>. La influencia del tratado sobre la “justicia política” iría disipándose, pero sus reflexiones sobre la resistencia pacífica se retomarían de diferentes maneras en la convulsionada situación europea más adelante. Así se pronunciaba en su obra al respecto:

Particularmente en lo relativo a la resistencia contra el gobierno, la fuerza jamás debe ser empleada si no se producen casos de extrema necesidad, similares a los de legítima defensa, cuando nos hallamos en la obligación de defender nuestra vida contra los ataques de un malvado, cuando no hay posibilidad de otra salida y cuando las consecuencias inmediatas pueden ser fatales. [...] La única resistencia que estamos obligados a ejercer consiste en la difusión de la verdad, en el repudio más claro y explícito de todo proceder que a nuestro juicio sea contrario al verdadero interés de la humanidad [...] Cuando descendemos al terreno de la lucha violenta, abandonamos de hecho el campo de la verdad y libramos la decisión al azar y al ciego capricho. (Godwin, “Justicia Política”. Libro IV, capítulo primero “De la resistencia” y capítulo segundo “Modos de realizar revoluciones”)

Las palabras de Godwin no le cantaban a las barricadas, ligaban la lucha de los pobres a la búsqueda de la verdad, propugnando por alternativas pacíficas, “salvo en casos de extrema necesidad”. Ese pensamiento habría de repercutir en los experimentos sindicales y cooperativos que serían la forma principal de lucha y asociación que escogieron los trabajadores luego del desenlace de 1848.

## Experimentando la autogestión

Las asociaciones cooperativas tomarían fuerza junto a un pensamiento de autogestión que cifraba las esperanzas de socialización en el desarrollo de la capacidad propia para mejorar, mediante la cooperación, las condiciones de vida. Utopistas como Robert Owen plantean en este modelo la posibilidad de una alternativa al capitalismo. Recuérdese que Owen en 1800 convirtió la fábrica que dirigió en New Lanark en un experimento cooperativo y que fundó la co-



10 Al respecto, Hobsbawm comenta que: “El París de julio de 1830 se erizó de barricadas, en mayor número y en más sitios que nunca, antes o después. (De hecho, 1830 hizo de la barricada el símbolo de la insurrección popular. Aunque su historia revolucionaria en París se remonta al menos al año 1588, no desempeñó un papel importante en 1789-1794)” (Hobsbawm, 2001).

11 Las tesis de Godwin sobre la obediencia se hicieron muy conocidas. Ver su *Political justice* (Godwin, Capítulo VI, Libro III).

munidad de New Harmony en Estados Unidos, por donde pasaron Thoreau y varios de sus amigos<sup>12</sup>.

Las cooperativas de producción, basadas en la ayuda mutua y que buscaban ser un tipo de unidad productiva diferenciada del capitalismo, no prosperaron; exigían reformar todo el sistema de trabajo y propiedad. Este tipo de socialismo cooperativo que se intentó con Owen había causado un gran desencanto. El naufragio de los intentos auspiciados por los owenistas, así como el de los falansterios de Fourier<sup>13</sup> y más adelante el de los “Talleres nacionales” impulsados por Blanc, el ministro del trabajo de la segunda república francesa, llevaron a que el movimiento cooperativo diera un viraje hacia el énfasis en las formas de eliminación de los intermediarios en la distribución de las mercancías.

Las cooperativas de consumo tuvieron más éxito. La más conocida de este tipo de mutuales fue la de la Sociedad de los Equitativos Pioneros de la ciudad inglesa de Rochdale, fundada en 1844, sobre cuyos principios se edificó el cooperativismo moderno, ya muy integrado y funcional al sistema capitalista.

En uno u otro caso era un prodigio que los trabajadores comenzaran a imaginarse otras formas de producir y que recabaran en la autogestión como un camino por explorar. Allí pueden encontrarse los orígenes de pensamientos tan poderosos como el del anarquismo moderno, pero también de todos los procesos de auto-dirección en la esfera de la producción, que son tan colindantes de los de autogobierno en la esfera política.

Esto quiere decir que se comienza a hablar de la dirección colectiva de las empresas, de la desconcentración de los poderes jerárquicos que es connatural al capital y, a través de ello, de estimular la reintegración de los procesos de creación de los trabajadores en el circuito de la producción. También con ello se inicia la discusión sobre la naturaleza comunitaria y la organización desde la base de la producción, desde las unidades productivas elementales, sean estas talleres, empresas industriales o asociaciones agrícolas.

De esto ya había hablado Fourier antes de los sucesos de 1848 pero, sobre todo, lo había abordado Proudhon en su discusión con el proyecto de organización del

12 Las principales obras de Owen, a partir de sus experiencias en New Lanark son: *Nueva visión de sociedad, ensayo sobre la formación del carácter humano* (1814) y *Observaciones sobre el efecto del sistema manufacturado* (1825). Para una visión de las luchas de los trabajadores en este período, consultar: Thompson E. P. (2002). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*.

13 Charles Fourier (1772-1837), avanzada del primer socialismo, propuso la creación de las falanges o falansterios productivos, cuya base era la cooperación integral y la búsqueda de autosuficiencia, para el libre despliegue de las pasiones y la búsqueda de la armonía. Se le considera precursor del socialismo libertario y de una profunda crítica a la moral de la sociedad capitalista, en particular a la institución de la familia nuclear. Reivindicó el papel de la mujer y fue de los primeros en hablar de feminismo. En el siglo XIX, seguidores de Fourier como Víctor Considerant, quien había participado de la Comuna de París, emigró a los Estados Unidos y contribuyó a fundar los falansterios, de los cuales se concretarían cinco en el estado de Nueva York, uno en Texas, otro en Nueva Jersey, y hasta una ciudad llamada Utopía, en Ohio. Brasil tuvo el falansterio de Oliveira y en Argentina unos inmigrantes suizos fundaron la Colonia San José, en Entre Ríos. Para ampliar este tema ver: *La utopía de Fourier*, 2010.

(<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/futuro/13-2439-2010-11-06.html>).



trabajo del ministro Luis Blanc. Con ello se pondría de presente un debate que dividiría aguas entre quienes, como Blanc, pretendían impulsar rasgos socialistas desde el poder central y aquellos que, como Proudhon, reivindicaban las transformaciones desde las organizaciones populares más básicas.

La discusión se trasladaba a la idea del tipo de organización territorial que sería necesario para garantizar estos procesos, siendo que las ideas autogestionarias son repelentes a grandes entes territoriales centralizados y proclives, en cambio, a entrelazamientos de pequeñas unidades que pueden optar por la conjugación en formas federales de organización de los territorios. De ahí se deducía que:

La gestión general de la sociedad económica que, por los acuerdos de reciprocidad podrá regular ora las relaciones entre productores, ora las relaciones entre productores y consumidores, no solamente en el marco nacional sino también en el internacional, se realiza independientemente del Estado [...] regiones que se auto-administren, se conjuguen en repúblicas federales las que, en su momento, constituirían confederaciones. (Arvon, 1982, pp. 15 y 16).

La visión proudhoniana, así resumida, es un atisbo del retomar de un pensamiento económico más próximo a la vida, situada en lo local, en lo micro, y que, si se leyera desde el pensamiento complejo contemporáneo, refleja el principio de autoorganización de la existencia biológica y social. Esto es ir en la vía de procesos que se estructuran de manera compleja, de abajo hacia arriba, que tienen puntos de partida simples, que van en una espiral de menor a mayor grado de complejidad.

No se requiere para ello grandes planes centrales, ni inteligencias maestras, basta con desarrollar comportamientos adaptativos que permitan que las regulaciones básicas de un nivel originen niveles de mayor sofisticación e integración. Se trata de reconocer que los procesos vitales se constituyen en una combinación de caos y órdenes relativos, que dejan fluir la multiplicidad y responden cada vez con mayor efectividad a los retos de un medio ambiente que se transforma permanentemente.

La semilla de la autogestión iría a florecer a saltos en la historia obrera y humana, de allí en adelante aparecería en los intentos cooperativos y mutuales, en las experiencias anarquistas del norte de la República española durante la guerra civil; en el poderoso movimiento de los consejos de fábrica en Italia en los años sesentas y setentas del siglo XX y son hoy una de las banderas de todos los que se proponen hacer realidad otros mundos posibles. Arturo Escobar (2012) lo esboza así:

[...] los agentes que trabajan en una escala (local) producen el comportamiento y las formas a escalas más altas (por ejemplo las numerosas manifestaciones antiglobalización de los últimos años) [...] Los científicos tienen una palabra para este descubrimiento, emergencia, que designa las acciones de múltiples agentes que interactúan dinámicamente y siguiendo a las reglas locales en vez de órdenes de arriba hacia abajo [...] esto implica construir sobre la lógica de inteligencias distribuidas de abajo hacia arriba (ni centralizadas, ni descentralizadas, sino de tipo red) en contraposición a las formas unificadas, de arriba hacia abajo. (p. 151)



## Conclusión: leer las luchas obreras en clave micropolítica

Resistir, en el ámbito de la producción de bienes, es un verbo que se conjuga mucho en la lógica de la autogestión y la autoorganización. En las resistencias se reconoce el potencial de autoproducción de diversos agentes, de subjetividades emergentes y sujetos en formación que, al efectuarse, construyen las interfaces, las conexiones, que engendran los acontecimientos liberadores. Retornaremos sobre este problema cuando se haga el análisis de las formas contemporáneas de resistencia.

El movimiento obrero es su progresiva radicalización ideológica y la influencia que en sus formas de acción van a tener los partidos llamados del proletariado, sean estos socialistas, anarquistas o comunistas. El pensamiento socialista decimonónico va incubando una concepción del poder, heredada principalmente de la revolución francesa, de los discursos jacobinos, particularmente de Maximiliano Robespierre, y que parece ser corroborada por la tradición autoritaria, de cierre de los espacios políticos y de permanente respuesta armada de las soberanías absolutistas al más mínimo clamor de los de abajo.

El socialismo autogestionario de Proudhon, de Owen, de Fourier o los discursos de resistencia desobediente de Godwin aparecían demasiado blandos y soñadores; eran propios —como lo denominó el marxismo— de un socialismo utópico. Se les cuestionaba por parecer olvidar que en el poder había una dictadura sanguinaria y contrarrevolucionaria que solo representaba los intereses de la burguesía o de las oligarquías.

No obstante que se mantuviera ese hilo continuo de microrresistencias cotidianas, era hecho de gran importancia por sí mismo, pues en ellos podían incubarse otras fugas creativas, no solo políticas, sino también culturales; incluso podían anidarse las rebeliones de conducta. Marx había percibido esto con agudeza, pero se había enfocado en el efecto político de las resistencias defensivas de los trabajadores. Así lo plantea en una carta a Friedrich Bolte:

[...] todo movimiento en que la clase obrera actúa como clase contra las clases dominantes [...] es un movimiento político. Por ejemplo, la tentativa de obligar mediante huelgas a capitalistas aislados a reducir la jornada de trabajo en determinada fábrica o rama de la industria, es un movimiento puramente económico, por el contrario el movimiento con vistas a obligar a que se decreta la ley de la jornada de ocho horas, etc., es un movimiento político [...] cuyo objeto es que se de satisfacción a sus intereses en forma general, es decir en forma que sea compulsoria para toda la sociedad. (Marx, 1975 p. 446)

Es evidente que para Marx hay una escala de valoración a los distintos tipos de la lucha obrera, en cuya base está la “lucha económica”. El pináculo de la escala sería la lucha política, la que satisface los intereses de una clase “de forma general”; es decir, la macropolítica; por tanto, su énfasis va a ser la búsqueda de politización de toda forma de la lucha obrera. El programa obrero, según el marxismo, tendría como norte constituirse en clase mayoritaria y asumir el poder central; en esto consistía el devenir político del proletariado.

En los procesos vivos los sindicatos parecieron haber adoptado la inclinación marcada por Marx. Fueron virando, en la medida en que cristalizaban como





grandes aparatos de gestión de la lucha obrera, hacia mecanismos de representación. Se estacionaron en obtener mejoras económicas, aportaron a la transformación de las reivindicaciones más sentidas, surgidas de la resistencia cotidiana al capital, y a derechos conquistados por la sociedad para tramitar el componente obrero de la ciudadanía moderna. En ese rumbo, fueron privilegiando las formas macropolíticas de acción, las grandes movilizaciones en clave territorial (regional, nacional o internacional).

En muchas partes se hicieron funcionales a los partidos políticos y reprodujeron sus jerarquías, sus estructuras verticales, sus modos de decisión de tipo parlamentario. Fueron perdiendo su potencia para impulsar acontecimientos de ruptura y autoorganización social; se volvieron predecibles. Se dejaron incrustar en la dinámica de la representación, y se convirtieron así en un fenómeno reactivo, antes que afirmativo. Establecieron rutinas circulares de pliegos petitorios: presión sostenida, amenaza de huelga, consumación de la huelga, y un nuevo pacto con los patronos. Se fueron haciendo parte del pacto social para estabilizar la democracia liberal; en ese sentido, se les abona su papel modernizador y democratizador de muchas sociedades.

Cuando se vincularon a ensayos revolucionarios tendieron a ser tributarios de vanguardias partidistas que les imprimían su sello. En esas circunstancias aportaron formas novedosas de lucha como el boicot a la producción y la huelga general, que fueron usados por propuestas orientadas a la toma del poder a través de medios insurreccionales. Estas modalidades de lucha y su larga experiencia de aplicación por el movimiento obrero fueron luego reconvertidos y usados como formas de resistencia pacífica en el siglo XX.

Una versión libertaria de los sindicatos le asignaría otros significados y posibilidades a la lucha gremial, a través de sindicatos autónomos de los poderes políticos de tipo estatal, fuesen ellos instituciones gubernamentales o partidos, incluyendo las formaciones revolucionarias. Esto se expresó a través del proyecto anarco-sindicalista, que propugnaba por una acción revolucionaria desde los sindicatos, convertidos así en una especie de refugio estratégico para convocar y desarrollar la acción directa.

Lo novedoso de esta apuesta era que también los sindicatos anarquistas ensayaban desde allí modelos de nueva sociedad, basados en la democracia directa y la autogestión de la producción. De allí surgieron proyectos como los del control obrero de la producción, la toma y recuperación de los lugares de trabajo, la negociación directa de las reivindicaciones laborales con los patronos (sin intermediación de representantes); la puesta en práctica de la democracia de asambleas o asamblearia, la expansión de formas de apoyo mutuo y la solidaridad internacionalista.

El anarcosindicalismo fue muy coherente en su proyecto antiestatista, y conformó la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT), que llegó a conseguir una fuerza formidable en procesos como el de la República española, donde su filial, la Confederación Nacional del Trabajo (CNT), contaba en 1935 con cerca de un millón de afiliados. Esta organización y sus aliados de formaciones anarquistas como el Partido Obrero de Unificación Marxista (POUM) impulsaron con cierto éxito durante la



guerra civil española, procesos de colectivización que promulgaban los principios autogestionarios y federativos<sup>14</sup>.

Sin duda, estas prácticas están más cerca de un sindicalismo que no sea expropiado completamente de su poder micropolítico. Sostener el fulgor de los acontecimientos moleculares que originaron el sindicalismo, el cooperativismo y otras formas de organización de la clase obrera solo es posible si ello encarna en subjetividades resistentes que devengan revolucionarias y que produzcan, unos tras otros, más acontecimientos creativos que, enlazados, constituyan un campo de relaciones, un clima, un hábitat y un *ethos* de transformación permanente.

Rebeliones, sindicatos, organizaciones mutuales, restos de sociedades secretas, ese era el paisaje del mundo obrero en la segunda mitad del siglo XIX. Ante esto, la idea de revoluciones que solo se efectúan cuando causan un gran estruendo para hacerse con el poder central no cuenta con la suficiente potencia analítica para percibir las profundas transformaciones que se incuban a partir de pequeñas variaciones en la textura liviana del tejido social o en la impredecible reconfiguración del espíritu humano.

## Referencias

- Amorós, M. (2016). ¿Dónde estamos? Algunas consideraciones sobre el tema de la técnica y las maneras de combatir su dominio. En *Golpes y contragolpes, la acción subversiva en la más hostil de las condiciones*. Logroño: Pepitas de Calabaza y Oxígeno.
- Arvon, H. (1982). *La autogestión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Babeuf, F. (1981). *El tribuno del pueblo*. Barcelona: Júcar.
- Babeuf, F. (2005). *El manifiesto de los plebeyos y otros escritos*. Recuperado de <http://es.scribd.com/doc/9664911/BABEUF-Manifiesto-de-Los-Plebeyos-y-Otros-Escritos>
- Bacon, F. (1980). *Ensayos*. Buenos Aires: Aguilar.
- Belfort Bax, E. (1911). *“Gracchus Babeuf”. The Last Episode of the French Revolution Being a History of Gracchus Babeuf and the Conspiracy of the Equals*. London: Grant Richards Ltd.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza* (Tomo III). Madrid: Trotta.
- Cortés Salinas, C. (1984). *Restauración y primeras oleadas revolucionarias 1815-1830*. Madrid: Akal.

---

14 El anarcosindicalismo tuvo una amplia influencia en España, pero también hizo una importante presencia en países como Argentina, Italia, Estados Unidos, Uruguay, Francia, Rusia y Corea. Dentro de los autores más conocidos en su promoción y explicación de sus principios y estrategias figuran los españoles Diego Abad de Santillán, Emilio Arango, Buenaventura Durruti y Ángel Pestaña. El escritor y activista alemán Rudolf Rocker (1873-1958), que tiene obras como *Anarquismo y organización y Anarcosindicalismo. Teoría y práctica*, resume en este último texto su filosofía y propuesta así: “Los anarcosindicalistas están persuadidos de que ni por decretos ni por estatutos otorgados por el Gobierno puede crearse un orden de economía socialista, sino en virtud de la colaboración del cerebro y de la mano de obra de todos los trabajadores, desde cada ramo de la producción; es decir, posesionándose de las fábricas para regentarlas los obreros por sí mismos, en tal forma que todos los grupos separados de fábricas y ramos industriales sean miembros independientes del organismo económico general y efectúen sistemáticamente la producción y la distribución de los productos en interés de la comunidad, a base de libres acuerdos mutuos” (CGT. Biblioteca digital [www.cgt.es](http://www.cgt.es)).



- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-Textos.
- Escobar, A. (2012). *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).
- Ferrer, C. (2010). Los destructores de máquinas. En homenaje a los ludditas. En *Cabezas de Tormenta. Ensayos sobre lo ingobernable*. Buenos Aires: Anarres.
- Godwin, W. (s.f.). Investigación acerca de la justicia política y su influencia en la virtud y la dicha generales. *Biblioteca virtual Antorcha*. Recuperado de [http://www.antorcha.net/biblioteca\\_virtual/politica/godwin/indice.html](http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/godwin/indice.html)
- Guérin, D. (1974). *La lucha de clases en el apogeo de la Revolución francesa. 1793-1795*. Madrid: Alianza.
- Hobsbawm, E. (1998). *La era del imperio. 1875-1914*. Buenos Aires: Crítica, Mondadori.
- Hobsbawm, E. (2001). *La era de la revolución*. Barcelona: Crítica.
- Marx, C. (1975). *El Capital*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. y Engels, F. (1974). *Obras escogidas*. Moscú: Progreso.
- Marx, C. y Engels, F. (2006). *Las revoluciones de 1848*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Piedrahita, C. Vommaro, P. y Insausti, X. (2018). *Indocilidad reflexiva. El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Rambeau, F. (2016). Devenir minoritario y conciencia universal del proletariado en Deleuze y Guattari. En A. Fjeld, L. Quintana Y E. Tassin (Comps.), *Movimientos sociales y subjetivaciones políticas*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Rudé, G. (1979). *La multitud en la historia. Los disturbios populares en Francia e Inglaterra 1730-1848*. Madrid: Siglo XXI.
- Rule, J. (1990). *Clase obrera e industrialización. Historia social de la revolución industrial británica, 1750-1850*. Barcelona: Crítica.
- Sartelli, E. (2008). El primero de todos nosotros. En G. Babeuf, *El tribuno del pueblo*. Buenos Aires: Ediciones RyR.
- Soboul, A. (1985). *Babeuf, Francois-Nöel: Realismo y utopía en la revolución francesa*. Madrid: Sarpe.
- Stendhal, (2011). *Vanina Vanini*. Madrid: Periférica.
- Thompson, E. (2002). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.
- Tilly, Ch., Tilly, L. y Tilly, R. (1997). *El siglo rebelde. 1830-1930*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Tronti, M. (2016). *La política contra la historia: política, luchas, poder*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Useche, O. y Pérez, C. (2018). Pensamiento crítico y sociedades en movimiento. Las tempranas resistencias obreras como apertura de lo posible. En C. Piedrahita, P. A. Vommaro y X. Insausti Ugarriza (Eds.), *Indocilidad reflexiva. El pensamiento crítico como forma de creación y resistencia*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Willard, C. (1972). *Problemática del Socialismo*. Madrid: Istmo.





## Ciencia de fantasmas.

# De la autoconciencia, la crítica y la reflexividad como tres estados del sujeto de la investigación social

Adrián Serna Dimas\*

*La mujer que amé se ha convertido en un fantasma.*

*Yo soy el lugar de sus apariciones.*

Juan José Arreola, *Cuento de horror.*

### Introducción: la paradoja de los espíritus del pasado

En el *Dieciocho Brumario* Marx recordaba a Hegel cuando este señalaba que los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecían dos veces. Para Marx, no obstante, “Hegel había olvidado agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa” (Marx 1869/2004, p. 17). Basta decir que Hegel había visto en persona al propio Napoleón, al hijo de la Revolución francesa, “a la encarnación del Espíritu cabalgando frente a su ventana”, cuando este se apostó con sus tropas en Jena luego de derrotar estruendosamente al ejército del rey Friedrich Wilhem III de Prusia en 1806. Marx, por su parte, interpelaba a Hegel en 1852, cuatro años después de la revolución de 1848, que supuso la abdicación del rey Louis-Philippe I y la formación de la Segunda República; pero también unos meses después del golpe de estado perpetrado por Charles-Louis Napoleón Bonaparte, el noble descendiente que elegido presidente decidió disolver la Asamblea Nacional en nombre de la democracia para proclamar tras ello el Segundo Imperio.

91



---

\* Profesor titular, Facultad de Ciencias y Educación, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.  
Correo electrónico: aeserna@udistrital.edu.co, adriansernadimas@gmail.com

De los albores del siglo a su meridiano, de Napoleón I a Napoleón III, de Hegel a Marx, se transitó del pasado como una contingencia de esa realización histórica superior que era el espíritu, al pasado como un espíritu contingente que en su trastabilleo envilecía a la historia refundiendo a los hombres. Valga repetir la célebre cita de Marx:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas con las cuales se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca antes visto, en estas épocas de crisis revolucionaria, es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. (Marx 1869/2004, p. 17 y 18)

Bien se puede afirmar que la historia como farsa y el pasado como conjura estuvieron en los orígenes de las ciencias sociales. Los espíritus del pasado que con sus apariencias venerables y sus lenguajes prestados se imponían sobre la representación del mundo social tenían la capacidad de conciliar lo que se creía que era la conciencia, esto es, la disposición del sujeto a hacerse al mundo en independencia de cualquier consideración objetiva, con lo que se creía era la realidad, es decir, con el carácter de las cosas en independencia de cualquier consideración subjetiva. Más allá, los espíritus del pasado permitían que el sujeto tuviera un mundo para sí incluso a contracorriente de sus propias condiciones objetivas, pero también que las cosas adquirieran una suerte de ánima ajena a cualquier condición subjetiva. Por demás, esta presencia de los espíritus del pasado resultaba indispensable para que el mundo social mantuviera un carácter familiar y evidente para los sujetos, lo que hacía inane o inocua cualquier pretensión científica sobre él.

Precisamente, las iniciativas decididas a establecer una mirada científica sobre el mundo social fueron en procura de esos espíritus del pasado para señalarlos, desentrañarlos o exorcizarlos. No obstante, contra estas pretensiones se levantó un obstáculo fenomenal: estas iniciativas científicas hacían parte del propio mundo social bajo conjura. Si estas iniciativas reconocían que la conciencia no procedía del solipsismo del sujeto sino que derivaba de la relación de este con el mundo social, si igualmente reconocían que este mundo estaba apresado por unos espíritus del pasado, no había forma de que sus pretensiones, por esclarecidas o esclarecedoras que fueran, estuvieran al margen de los efectos de esas entidades pretéritas, por aparentes o ilusorias que ellas fueran también. Cualquier intención de poner en consideración el talante del mundo social se enfrentaba al hecho de que solo podía hacerlo bajo los efectos de aquello que ponía fuera de cualquier consideración el talante del mundo social mismo. Las ciencias sociales que surgieron de este trance se enfrentarán desde entonces al hecho de que el presupuesto que les confería todas sus condiciones de posibilidad era al mismo tiempo el que las amenazaba con la imposibilidad misma. Esta paradoja persigue hasta hoy a las ciencias sociales en general.



El presente texto es una mirada panorámica tanto a las consecuencias de esta compleja paradoja para el discurrir de las ciencias sociales, como a sus implicaciones más específicas en el ámbito de los métodos y las metodologías de investigación. Este texto hace parte de unos esfuerzos exploratorios por proponer una historia social de la investigación social, es decir, una historia que, más allá de los itinerarios recurrentes prendados a la sucesión de una serie de paradigmas y de enfoques notables, se proponga esclarecer unas lógicas elementales que, derivadas de unos espacios y tiempos distintos, surtidas con cosas y lenguajes diversos, dormidas en la profundidad de unas prácticas cada vez más reducidas a la mera instrumentalidad, hacen sentir sus efectos en la investigación, así como en su forma de retratar el mundo social. Esta historia social, en tanto socioanálisis del inconsciente de las prácticas investigativas sobre el mundo social, no pretende acusar o expulsar a los espíritus del pasado, sino reconocerlos como entidades que están inscritas en los modos de creer en el mundo social —valga decirlo: en los modos de creer tanto del sentido común corriente como del sentido común docto— (Serna 2016).

## La ciencia social como mitología

Las ciencias sociales tienen sobre sí las improntas de tres acontecimientos fundamentales: la Primavera de los Pueblos a mediados del siglo XIX, la Revolución alemana en los años diez y veinte y el Mayo francés en los años sesenta. Estos tres acontecimientos implicaron la colisión de unos órdenes sociales distintos, unos pletóricos de pasado, otros fervientes de futuro. Esta colisión configuró un mundo social singular, un espacio provisional que, proclive a unos fenómenos sociales cargados de extrañeza o que eran reticentes a cualquiera de las razones existentes, se erigió en el objeto de unas ciencias sociales que sobre él edificaron su estatuto. Más allá se puede afirmar que un mundo social apenas circunstancial, surgido de unos regímenes en confrontación, pretendió unas razones de sí apelando precisamente a uno de esos fenómenos sociales cargados de extrañeza o que eran reticentes a las razones que existían: unas ciencias del mundo social.

Las ciencias sociales, al tomar por objeto un mundo social concreto envuelto en una crisis estructural entre el pasado y el presente, quedaron expuestas a que las ideologías, las representaciones, los imaginarios y las creencias que estaban inscritos en este migraran de manera mimetizada o transfigurada a su estatuto ontológico y epistemológico, imponiéndoles no solo unas certezas sobre sus sujetos, sobre sus problemas susceptibles de indagación o sobre sus cometidos o responsabilidades sociales o políticas, sino además unas relaciones de espacio y tiempo con todo lo que ellas implicaban en la configuración de unas prácticas investigativas. De este modo, unos contenidos históricos denegados por la ciencia permitieron modelar unas lógicas que aún en sus expresiones más formales, no obstante, no tenían cómo sepultar del todo sus fuentes originales adheridas a unos órdenes concretos. De esto deriva ese resplandor de otro tiempo que pareciera imposible de soslayar en las prácticas investigativas, inclusive en aquellas caracterizadas por su extremo formalismo o su rigurosa instrumentalidad —por ejemplo, la realización de una encuesta—.



Ahora, si el mundo social era en realidad un mundo concreto pero extrapolado de la historia, se puede decir entonces que este era un mundo mitologizado el cual a su vez mitologizó a las ciencias que lo tomaron por objeto. Si esto es así, es posible afirmar que cualquier ontología o epistemología de las ciencias sociales no tiene como prescindir de, o no pueda ser nada distinto que, un estudio de la mítica y de la mitología. Quizá sea esta la vía para estrujar esos debates que encubren su estancamiento alegando ora el carácter cambiante de los paradigmas, ora la reinvención permanente de los enfoques: los debates relacionados con el estatuto de la ciencia del mundo social, con el carácter de los métodos y las metodologías o con los criterios de veracidad o legitimidad de la investigación social, entre otros. El análisis mítico y mitológico como sustituto, o mejor, como única epistemología posible para las ciencias sociales, supone asumir que las antinomias siempre invocadas o recurridas, como las de concreto y abstracto, material e ideal, individual y colectivo, objetivo y subjetivo, fáctico y ficticio, entre tantas muchas, no son de ninguna manera opciones intelectuales que proceden de la arbitrariedad de unas tradiciones, sino afloramientos parciales de este mundo social mitologizado y del lugar que en ellos tienen los distintos paradigmas científico-sociales —así como el idealismo bien puede implicar la cosificación de las ideas, el materialismo bien puede entrañar la mistificación de la materia, aparentes perversiones epistemológicas que aun en cuanto les quepa de contradicción tienen toda la posibilidad de existir como tales en un universo mítico o mitológico—.

Unas ciencias sociales inseparables de un mundo social mitologizado pretendieron que cualquier interrogación sobre su relación con este mundo procediera desde el blindaje que supuestamente conferían unas nociones, categorías y conceptos, es decir, unos términos abstraídos de cualquier circunstancia o condición social concreta. Obvio que semejante procedimiento no tenía tampoco cómo escapar de la mitología, toda vez que estos términos adquirían dentro de la naturaleza del mundo social del que presuntamente eran ajenos, o cuando menos distantes, un auténtico carácter sobrenatural. Por esto, pese al esfuerzo por garantizarle a los términos una significación diáfana, ausente de contingencias, que permitiera desarraigarlos definitivamente del mundo social, no se conseguía nunca romper este vínculo primordial, sino en el mejor de los casos dejar abierta la brecha para que irrumpieran unas imágenes errabundas que aun en su carácter elemental, en su apariencia ruinoso o en su aspecto fosilizado preservaban este vínculo con un aura fantasmática —la imagen errabunda tiene el carácter de la imagen dialéctica en Benjamin—. En este sentido, los términos de las ciencias sociales: *clase, fuerza, poder, relación, identidad o sujeto*, pero también *obrero, joven, caudillo, pueblo, nación o cultura*, por señalar cualesquiera, deben a “la mitología que se niega mitológicamente” el que tengan tras de sí una imagen latente que a pesar de su aura fantasmática —o quizá por ella misma— puede conservar cuanto le deben estos términos a unas materialidades remotas —la imagen latente sería una suerte de estado embrionario de la noción, de la categoría o del concepto, su vestigio en el sentido más literal, que no obstante por el efecto de la carga mitológica con su temporalidad sería una suerte de serie original imposible de considerar como pretérita o anacrónica—. Por esto, cuanto más se pretende resolver la relación de las ciencias sociales con el mundo social apelando exclusivamente a la solvencia de los términos, cuanto más se persiste en la caracterización puramente nocional,



categorial o conceptual, en definitiva, cuanto más los términos son abstraídos de las circunstancias o las condiciones sociales que los hicieron posibles, menos habilitados parecen para la empresa científica para la que se creían convocados y más se refuerza su carácter sobrenatural, su imagen latente o su aura fantasmática.

Eventualmente, habrá quienes consideren esta reflexión un despropósito, tanto más aquellos científicos sociales que desapercibidos de que ocupan un lugar en un mundo social mitologizado precisamente rechazan de plano cualquier vinculación entre la ciencia y la mítica, apelando a unas concepciones enteramente mitológicas —como esas que redujeron el mito a la condición de narración menor cuando no a mera fantasía—. En este juego de espejos se puede decir que “la mitología que se niega mitológicamente” puede canonizar como principio mítico primordial la presunción de la distancia —de la palabra con la cosa o del sujeto con el objeto, pero también de la ciencia social con las otras ciencias o de las ciencias en general con las artes o la religión—, por cuanto ella tiene una función elemental: que el mundo social se realice o se consume como totalidad mitológica, esto es, que sea imposible de referir por fuera de la mitología misma. En este sentido, la presunción de la distancia impuesta como principio mítico primordial se impone sobre las interpretaciones o explicaciones del mundo social, y borra en apariencia las trazas entre la ciencia y su objeto. Esto permite que la verdad no se vea nunca como una potestad del sujeto, sino una inmanencia del objeto, garantizando que la investigación (científica) se revierta a la condición de revelación (religiosa). La interpretación o la explicación que se deben a un sujeto terminan por efectos de la presunción de la distancia recubiertas con el aspecto de una manifestación del objeto mismo, todo un artificio de palabra y obra al mejor estilo de los aprendices de brujo que, de cualquier manera, supone el cierre mítico —imperfecto, valga decirlo, tratándose de la mitología—.

En todo caso, la traza nunca totalmente borrada entre la ciencia y el mundo social, el espacio que deja la presunción de distancia que no es de ninguna manera ausencia o que siéndolo es la de algo que mora allí justamente en estado ausente es la brecha por la que irrumpen esas imágenes latentes que aún en su condición ruinosas, en su aspecto fósil o con su aura fantasmática, conservan cuanto tiene la verdad como efecto (denegado) de la relación (denegada) entre la ciencia y el mundo social. En determinadas circunstancias las imágenes latentes se pueden hacer totalmente manifiestas, como cuando las nociones, las categorías y los conceptos parecen perder para siempre la capacidad de mostrarse a distancia del mundo social al que pretendían como objeto, haciendo manifiesto su contagio con cuanto este mundo tenía de ideología, de representación de imaginario o de creencia. Entonces los términos descienden pausadamente como si fueran un mar moribundo que mientras sucumbe deja al descubierto las ruinas, los fósiles y los fantasmas de un mundo social inundado mucho tiempo atrás. Lo que estaba en la superficie de ese mar moribundo, cuanto estaba a flote por cuenta de los términos —desde la doctrina económica más vanguardista hasta las ideologías partidistas mejor consideradas— desciende al lecho donde se entrevera con las ruinas, los fósiles y los fantasmas, y se convierte en vestigios de una misma historia que, sin embargo, no es de ninguna manera la misma. Un paisaje que no tiene el aspecto de una revolución paradigmática sino simplemente el de la orilla de un





mar moribundo cargado de melancolía. Ese será el lugar para la autoconciencia, la crítica y la reflexividad.

## Mesianismo, espiritismo y autoconciencia

Entre Waterloo y Peterloo debía estar la cripta perdida de ese fantasma que recorrerá a Europa por más de un siglo: el del comunismo. En Waterloo las viejas monarquías se hicieron a los despojos del imperio napoleónico, y pretendieron sepultar con ellos las herencias de la Ilustración que tanto incendiaban el corazón de los súbditos: desde la secularización, pasando por la democracia, hasta el nacionalismo. Cuatro años más tarde, en Peterloo, las masas agobiadas en medio de una miseria estremecedora decidieron reclamar unas garantías mínimas para su existencia, pero solo recibieron como respuesta las espadas desenvainadas de la caballería. Entre Waterloo y Peterloo, entre la guerra y la masacre, se levantará el monumento a la restauración, cuya sombra será la cripta de la revolución. Cuanto más el monumento amenazaba la ruina, cuanto más socavada fuera su presencia, más la cripta dejaba expósito al fantasma, ese que habría de recorrer las fábricas, los ferrocarriles, las barriadas pobres, pero también los bancos, los clubes distinguidos, las mansiones portentosas de la burguesía. Porque el fantasma discurrirá por los parajes donde el capitalismo sembrará todos los infortunios, pero también por aquellos donde cosechará todas las bienaventuranzas.

Fueron los socialistas utópicos como Robert Owen, Claude-Henri de Rouvroy conde de Saint-Simón, Charles Fourier y Étienne Cabet, entre otros, los primeros en reconocer que el capitalismo industrial era un estadio con desarrollos sin precedentes en la historia de la humanidad que, no obstante, traía consigo una serie de efectos nocivos colaterales, como la miseria de la clase obrera y el enriquecimiento desmedido de la clase burguesa. Para los socialistas utópicos, sin embargo, estos efectos nocivos colaterales podían ser corregidos o superados por un vasto programa de reforma social inspirado, entre otros principios, en la libertad para decidir, la asociación para producir, la solidaridad para convivir y el placer para disfrutar de la existencia. Este vasto programa de reforma social tenía un requisito previo: un conocimiento racional del mundo social que fuera sensible, cuando no abiertamente equiparable, al conocimiento que producían las otras ciencias. Este conocimiento racional del mundo social sería la sociología —un término de las entrañas del saint-simonismo— o la ciencia social —un término de las entrañas del fourierismo—.

Entre los socialistas utópicos ocupó un lugar destacado Charles Fourier: por los presupuestos de su doctrina, por la peculiaridad de su interpretación del mundo social y por la resonancia que tuvieron sus planteamientos en medio del fervor revolucionario que alcanzó su apogeo en 1848. La doctrina de Fourier tenía entre sus presupuestos la correspondencia mecánica entre los distintos órdenes del universo, la contigüidad entre la naturaleza y la sociedad, el papel fundamental de las pasiones, la manera como estas habían sido contenidas por el desarrollo de la humanidad desde la Antigüedad y los costos que esto había implicado para el logro de la felicidad entre los hombres. Fourier era un crítico desatado de las ciencias morales y políticas a las que acusaba de haber impuesto formas contrarias al comportamiento general del universo y de la sociedad, las consideraba “[...]”



pretendidos tesoros de conocimientos sublimes, [que] no son más que un depósito humillante de contradicciones y de errores” (Fourier 1808/1846, p. 15). Sus palabras eran concluyentes:

Después de veinticinco siglos que existen las ciencias políticas y morales, ellas no han hecho nada por la felicidad de la humanidad; ellas no han servido sino para aumentar la malicia humana, en razón del perfeccionamiento de las ciencias reformadoras; ellas no han hecho más que perpetuar la indigencia y las perfidias, que reproducido las mismas plagas bajo diferentes formas. Después de tantos ensayos infructuosos por mejorar el orden social, no sobrevive a los filósofos sino la confusión y la desesperación... (Fourier 1808/1846, p. 15) (traducción propia)

Sobre estos presupuestos, Fourier propuso una ciencia social fundada en un intrincado sistema de tipologías que permitían relacionar los movimientos del sistema planetario, los fenómenos físicos sobre el planeta Tierra, el comportamiento de las especies vivas, las necesidades de los individuos y el discurrir de las pasiones humanas, estas últimas consideradas determinantes para entender los cimientos y el funcionamiento del sistema social. Este sistema descansaba en lo que Fourier denominó la atracción pasional, un impulso que estaría en la base de las distintas inclinaciones de los individuos, así como de las diferentes formas de asociación entre ellos, imponiéndose por encima incluso de la razón, el deber y el prejuicio. En últimas, desde los movimientos del universo hasta las pasiones de los individuos estaban estrechamente vinculados, orientados hacia el equilibrio, la armonía y la satisfacción, en definitiva, hacia la felicidad (Fourier 1808/1846, 1822/1843). Sin embargo, proseguía Fourier, la intervención perversa de las instituciones sociales desde la Antigüedad, pero más desde la aparición del cristianismo, condujo a contener arbitrariamente la libertad de los individuos y a imponerles unas formas de asociación contrarias con sus pasiones naturales; todo esto no solo los había convertido en seres pacatos, temerosos e hipócritas, sino además que les había arrebatado la felicidad. Ese era, precisamente, el problema central de la civilización y el capitalismo industrial: mantenía unas formas de contención y asociación antiguas al tiempo que introducía unas nuevas prendadas a la mera obtención de riquezas que perpetuaban la infelicidad de los hombres y las mujeres (Fourier 1808/1846, 1822/1841).

Ante esto, Fourier propuso reencaminar a los individuos y a las sociedades hacia una nueva era fundada en la liberación de las pasiones y en la reinención de las formas de asociación pasando por encima de instituciones caducas, opresivas o trágicas como la familia, la Iglesia y la fábrica. Como pilares para esta reforma profunda del mundo social, Fourier propuso la falange y el falansterio. La falange sería una asociación con un número limitado de individuos, unidos por empatías o intereses comunes, vinculados como miembros asociados para una producción económica mancomunada, pero retribuida de acuerdo con la participación de cada miembro en términos de bienes, labor o talento y que sería la responsable de vigilar desde la crianza compartida de los hijos hasta las distintas relaciones de conyugalidad permitidas. La falange ocuparía a su vez un falansterio, un espacio físico circunscrito, estratégicamente ubicado y con la extensión necesaria para que pudiera albergar tanto los lugares para la habitación, la crianza, la socialización y



el esparcimiento, como las unidades de producción agrícola, pecuaria e industrial. En últimas, Fourier abogaba por una suerte de comuna a medio camino entre la sociedad primitiva, la comunidad cristiana original, la ciudad medieval y la cooperativa obrera. Valga señalar que Fourier será reivindicado en el transcurso del tiempo por diferentes movimientos con inspiraciones comunitarias o anarquistas.

Aunque en principio la obra de Fourier no concitó interés alguno, considerada por muchos como una extraña combinación de aseveraciones místicas con un pretendido revestimiento científico, ciertamente fue ganando ascendencia por varias razones. En primer lugar, los pesados tratados escritos por Fourier, todos ellos bastante extraños cuando no confusos, fueron explicitados o ampliados por medio de publicaciones periódicas como *La Réforme Industrielle ou le Phalanstère*, publicado desde 1822, y *La Phalange. Journal de la Science Sociale*, publicado desde 1836. En segundo lugar, la propia muerte de Fourier en 1837 fue utilizada por sus seguidores, en especial por el más emblemático de ellos, Victor Considerant, para relanzar la pertinencia de sus concepciones doctrinarias y auspiciar la apertura de falansterios. En tercer lugar, la creciente inconformidad entre las masas impuso a los líderes de entonces la obligación de acoger unos principios doctrinarios que, como los de los socialistas utópicos en general, como los de Fourier en particular, parecían señalar unos derroteros para la confrontación, por fabulosos o extraños que parecieran —incluso personajes como el noble Charles-Louis Napoleón Bonaparte se sintieron atraídos en algún momento por las propuestas de Fourier—.

No obstante, la fallida Revolución francesa de 1848 y el golpe de estado de 1851 con sus consignas autoritarias y conservadoras aplacaron el optimismo que inspiraban las doctrinas socialistas, tanto el saint-simonismo con su sociología, como el fourierismo con su ciencia social. La restitución del poder a militares, clérigos y patronos en medio de una conculcación generalizada de las garantías democráticas puso de manifiesto que el Antiguo Régimen no estaba dispuesto a abandonar la escena a pesar de las pretensiones de ciertas fracciones de la burguesía y del movimiento obrero. En estas circunstancias el mundo social de los socialistas utópicos, el objeto de esa ciencia ubicada en el cruce de caminos entre viejas metafísicas dieciochescas y unas teleologías decimonónicas, fue transitando de la condición de experimento científico a la de experiencia cuasi religiosa, tanto en Saint-Simon como en Fourier. En el caso de este último, los elementos que hicieron posible este tránsito estaban anticipados en algunos de los presupuestos más relevantes de su doctrina, en particular en uno de ellos: en la creencia en la metempsicosis o la reencarnación, es decir, en la inmortalidad de las almas. Una creencia a todos luces atractiva en una época donde adquirieron especial realce las prácticas espiritistas —en Estados Unidos primero, en Francia posteriormente— (Monroe 2008).

En efecto, en medio de un ambiente social de tensiones económicas, sociales y políticas intensas adquirieron relevancia las prácticas espiritistas o de comunicación con los muertos. Las sesiones para contactar a las almas en el más allá alrededor de una mesa redonda y con la presencia de un médium (*les tables tournantes*) se convirtieron en prácticas que fueron objeto de distintas lecturas: rituales propicios para propagar el ateísmo, la herejía y el satanismo; juegos dispuestos para fomentar la lascivia entre hombres y mujeres; reuniones para todo tipo de complots políticos por parte de individuos radicales; eventos de moda imperdibles que por igual



eran del gusto de aristócratas, burgueses y pequeño-burgueses. También estaban las lecturas que señalaban que estas prácticas resultaban propicias para restituir la fe perdida por cuenta del materialismo revolucionario, para reconciliar al pueblo con la autoridad de la iglesia o para que se hicieran patentes las bendiciones que merecían los piadosos guardianes del Estado y de la fe así como las maldiciones que les cabían a los pensadores anticlericales o ateos, en especial a los filósofos ilustrados, enemigos declarados del Antiguo Régimen. Bien podía suceder que en una sesión Juana de Arco informara que el decapitado rey Luis XVI y su familia estaban en el paraíso, en otra que el depuesto rey Charles X agradeciera a la prensa conservadora su apoyo y en otras más que Voltaire y Rousseau hablaran compungidos desde el purgatorio donde padecían severos castigos por cuenta de sus malas doctrinas —Rousseau confesará el pecado gravísimo que fue la escritura de *Emilio*— (Monroe, 2008, pp. 28 y 29). No obstante, en medio de este ambiente crispado y de censura, las sesiones espiritistas igualmente se convirtieron en prácticas de consolación para los socialistas derrotados, así como en el medio preciso para reinventar las doctrinas de sus mentores más importantes apelando al más allá, como en el caso de Fourier.

Como quedó dicho, la doctrina de Fourier tenía como uno de sus presupuestos fundamentales la inmortalidad de las almas. Para Fourier, las almas descendían desde un mundo espiritual hasta la tierra; tomando el cuerpo de los individuos en el nacimiento y ascendían de regreso a ese mundo luego de abandonar el cuerpo de los individuos al momento de la muerte. Esta migración de las almas se repetiría constantemente en el curso de las épocas, hasta que al final de los tiempos las almas de todos los hombres migrarían definitivamente hacia otro planeta donde tendrían una vida eterna. La migración de las almas estaría sometida a la denominada *justicia poética*, esto es, a que las pasiones, los roles y los estatus de una vida serían absolutamente opuestos y compensatorios en la vida siguiente hasta que los seres, conscientes definitivamente de haber superado sus deficiencias, alcanzarían la plenitud: los que eran reyes en la vida presente serían los mendigos en la vida siguiente, los que eran valientes en la vida presente serían los cobardes en la vida siguiente; los de vida alegre y sin contratiempos en la vida presente serían gentes tristes y expuestas al azar en la vida siguiente; los que morían siendo niños en la vida presente llegarían a la plena vejez en la vida siguiente. Muy importante, las almas en migración transitarían permanentemente en formas etéreas por entre el mundo de los vivos, llevando los rezagos de las que fueran sus postreras apariencias (Fourier 1822/1841, pp. 304-347; Doherty, citado en Fourier 1822/1851, pp. xiv-xvi).

Los presupuestos de la doctrina de Fourier se convirtieron en material precioso para aquellos que, arrojados a la desocupación, desesperanzados de cualquier cambio sustancial en el mundo y decepcionados de la política, encontraron en la teoría de la metempsicosis y en la justicia poética unos alicientes para preservar la fidelidad a la doctrina y en las sesiones para contactar a las almas en el más allá un consuelo para la existencia. Precisamente, en estas nuevas circunstancias la vieja figura del médium de las mesas giratorias con tonos apenas teatrales dio paso a una nueva, a la de un mediador con el mundo de los muertos, no solo más atento a distintos tipos de manifestaciones sensibles, sino también



más acucioso en ofrecer una visión sistemática del más allá. Las manifestaciones sensibles, como las entidades etéreas, los fluidos en el aire, las fuerzas en la atmósfera, las temperaturas variables en el ambiente, las vibraciones de los objetos y los golpes en las superficies de las cosas, fueron consideradas por los seguidores de Fourier pruebas irrefutables, la base empírica faltante si se quiere, que corroboraría los postulados de su maestro —una reivindicación de objetividad que había sido una empresa fundamental hasta entonces para el mesmerismo y en general para todos los convencidos en el denominado magnetismo animal— (Moore, 2008, pp. 76-83). De este modo, el espiritismo le concedía una segunda oportunidad al socialismo utópico para emplazar sus doctrinas no únicamente como la guía para un destino apenas terrenal, sino además como la confirmación de la existencia de un destino ultraterreno de almas libres, iguales, asociadas y felices (Monroe, 2008, pp. 49-63).

La doctrina fourierista que había pretendido dar cuenta del mundo social con la aspiración de proponer una reforma social se erigió por gracia del espiritismo como una realidad anterior y superior a ese mundo del cual pretendía dar cuenta o, más aún, terminó siendo el mundo social mismo culminadas o realizadas todas sus reformas —la consumación de una auténtica democracia espiritual en la cual finalmente se realizaría el viejo sueño ilustrado de la igualdad absoluta entre los hombres—. De este modo, parecía proclamarse que las derrotas en las calles de París solo habían sido el preludio de una revolución más trascendental que habría de triunfar en el más allá: con estas certezas lo que había empezado como doctrina, lo que había madurado como ciencia terminaba finalmente siendo una portentosa mitología; de hecho, “el alma de la tierra”, una entidad superior a las almas humanas, le señaló en algún momento a Hennequin, el famoso médium, que el sistema de Fourier adolecía de errores insalvables provocados por la mala retención que este hiciera del mensaje divino, ante lo cual “El Creador” decidió evitar la que hubiera sido su inevitable aplicación impidiendo el triunfo de la democracia en la Revolución de 1848 (Monroe, 2008, p. 57). Ahora, este esguince espiritista de la doctrina fourierista no puede considerarse una derivación meramente instrumental de carácter ideológico decidida a “tomarse el cielo por asalto”, sino, más allá, la realización de “la mitología que niega a la mitología”.

La doctrina de Fourier fue simultáneamente la negación y la afirmación del positivismo científico: una supervivencia del estado metafísico en medio del ascenso del estado positivo. La doctrina de Fourier compartía con el positivismo científico la convicción en la relación de continuidad o de contigüidad que existía entre las ciencias físico-químicas, naturales y sociales, la relevancia de la observación y la experimentación, y la orientación a determinar las leyes que gobiernan los fenómenos (Comte, 1830/1985). Pero la doctrina se distanciaba del positivismo científico al persistir en la persecución de causas primeras o de causas eficientes y al introducir un organicismo que estaba a distancia de la tradición ilustrada y más próximo a la tradición romántica —organicismo que por demás será fundamental en el ascenso o la consolidación científica de Alemania e Inglaterra (Knight, 2009, p. 22)—. Bien se puede afirmar que la doctrina de Fourier, al entender el universo como un animal viviente semejante al hombre, al reivindicar el papel fundamental de las pasiones, al redimir a estas de la asociación con lo caótico o con lo desor-



denado y al cuestionar a la civilización capitalista con sus ciencias e instituciones de contención, adquirió vínculos no necesariamente explícitos o diáfanos con la tradición romántica alemana —solo en ciertos pasajes de los tratados de Fourier se pone en evidencia el contacto con esta tradición, incluso haciendo referencia al propio Schelling— (Durand, 2003, p. 59).

De cualquier manera, la doctrina de Fourier compartió con el romanticismo el presupuesto de que la naturaleza no era un objeto pasivo, expuesto solo para la observación y la experimentación metódica y reducible a un lenguaje simple, sino una entidad viviente de carácter activo, inseparable de las pasiones humanas y propicia para un acto de conocimiento que era ante todo un acto de contemplación, único en capacidad de preservar cuanto la naturaleza tenía de complejidad (de *composé*). En este sentido, Fourier parecía bastante más próximo a la *Naturphilosophie* que a las ciencias naturales que inspiraban a Comte (Cunningham y Jardine, 2009). Valga recordar a Fourier a propósito de la relación que proponía entre las pasiones y las plantas:

[Se] debe considerar en el sistema de la naturaleza lo material y lo espiritual, combinar lo uno y lo otro; eso que nunca hacen los naturalistas. Sus métodos hablan a los ojos que no al alma: ellos nunca han intentado unir su ciencia con las pasiones, determinar las analogías entre las pasiones y las sustancias creadas. // Algunos sofistas han publicado pamplinas analógicas tituladas el *lenguaje de las flores*; sería suficiente, para confundirlos, pedirles el *lenguaje de las hojas*, el *lenguaje de los frutos*, de los *granos*, de las *raíces*, etc.: si uno conoce el sistema de la naturaleza vegetal en cuanto a las analogías, debe conocerlo todo entero, en frutos como en flores. // Busquemos en las flores y los frutos las lecciones que dirigen al alma; los emblemas de las pasiones. (Fourier 1822/1841, p. 222) (traducción propia)

Como se advierte, la convicción de que entre la ciencia y el mundo no había una distancia irremontable o de que entre una y otro había una relación de mutua incidencia o atracción le impuso una serie de desafíos al lenguaje. Por una parte, Fourier siguió la senda de los socialistas utópicos y de los positivistas, quienes consideraban que no había forma de romper con el carácter evidente y familiar del mundo que no implicara igualmente romper con el lenguaje establecido, lo que suponía rechazar la adopción gratuita de términos “...al estilo de los sofistas...” e incorporar al mismo tiempo multitud de neologismos —Fourier iniciaba sus tratados señalando los “neologismos obligados”, tcomo *phalanstère*, *séristère*, *gastrosophie*, entre tantos—. No obstante, un Fourier ajeno a la disciplina de la ciencia que el positivismo impusiera acogió unos términos con pretensión científica que no tenían cómo ser desprendidos de sus usos cotidianos más inmediatos —como cuando hacía referencia a lo *serial* (“...lo que es relativo a las *series apasionadas*...”), lo *pasional* (“...eso que tiende al mecanismo de las pasiones...”) o al *simplismo* (“...eso que tiende al movimiento simple...”)—. Decía:

¿Una ciencia nueva no tiene la facultad de emplear algunas palabras nuevas y de crearse en la necesidad una nomenclatura completa? ¿Refutaremos a las ciencias la prerrogativa concedida a las funciones subalternas que tienen su colección de términos técnicos escogidos sin método? // Yo usaré sobriamente esta licencia, y cuando yo esté forzado a recurrir a la neología, esto será con la precaución de evitar



el NEOLOGISMO y lo arbitrario, y me adhiero a las denominaciones ya admitidas por las ciencias fijas. // Esta misma regularidad reinará en los signos, los nombres especiales, las gamas y series, y en toda la parafernalia de la nueva ciencia. (Fourier 1822/1841, p. ix) (traducción propia)

Fourier tuvo que controvertir permanentemente las críticas que suscitaba el lenguaje de su doctrina, no solo por la profusión de neologismos, sino además por la apropiación indiscriminada de términos procedentes de ámbitos como el arte o la religión —críticas que por demás hacían parte del debate más amplio que provocó la naciente ciencia del mundo social entre literatos, filósofos y científicos en la tradición francesa (Lepenes 1994)—. En efecto, los métodos de composición de términos usados por Fourier incluían apropiarse del lenguaje de las artes, como cuando organizaba las pasiones en gamas “...distribuidas por 12 como los sonidos musicales, y teniendo en sus desarrollos una perfecta analogía con las claves, octavas y tonos musicales...” Frente a las críticas que despertaba este método en particular, Fourier alegaba que solo estaba tomando prestado para describir los efectos de las pasiones “...esos términos más técnicos, más precisos, ya admitidos en la teoría musical” (1822/1941, pp. 188 y 189) (traducción propia). Fourier también apelaba a términos a los que consideraba más que esclarecidos por cuenta de la religión, por ejemplo, el de *limbo*. Frente a las críticas que despertaban términos como este, Fourier respondió:

Para convencer [a mis críticos] de que no hay nada arbitrario en mis nomenclaturas, mis nombres adoptivos, mis analogías, revisemos un instante algunas de las expresiones que parecen chocantes, como el nombre de *Limbos oscuros*, dados genéricamente a las tres sociedades con industria fragmentada o engañosa. // Damos el nombre de limbos al reducto tenebroso donde residen durante 3000 años las almas de nuestros primeros padres, esperando que el Redentor venga a librarlos y a conducirlos a la estancia de la luz eterna. Estos limbos son un emblema de nuestras tres sociedades industriales, donde el género humano, aquel destinado a una inmensa felicidad, languidece provisionalmente en las tinieblas sociales, y debe allí languidecer hasta que un mesías social llegue a develar el cálculo de las Series pasionales, vía de advenimiento de la opulencia y la armonía. // ¿Por qué, nos dirán, no los ha nombrado limbos industriales, más que limbos oscuros? Yo concibo que este nombre debe asustar al Jocrisse [un payaso necio con lógicas absurdas], que dirá: *debe estar bien anudado este limbo oscuro*. Yo le doy este epíteto genérico, porque ella comprende las tres especies de tinieblas donde el mundo social está sumergido: 1. Obscuridad mecánica, por ignorancia del procedimiento societario; 2. Obscuridad dogmática, por el círculo vicioso de las ciencias inciertas; 3. Obscuridad pasional, por contramarcha o desarrollo subversivo de las doce pasiones. (1822/1941, pp. 188 y 189) (traducción propia)

102



En cualquier caso, un mundo social asumido como un objeto sujeto a las pasiones y un conocimiento prendado a los términos de la teología, la metafísica y la ciencia pudieron entreverarse de tal forma que las nociones, categorías o conceptos, indispuestos para imponer la distancia que exigía la representación o predispuestos para actuar ante todo como medios de invocación, terminaron operando como espejos que reflejaban como parte del mundo lo que solo era producto del conocimiento o que reflejaban como producto del conocimiento lo que solo era parte

del mundo. En este caso, el juego de espejos permitía la transfiguración permanente de la representación en invocación, de la investigación en revelación. En la doctrina de Fourier “las atracciones” eran “impulsos” distribuidos por Dios desde el origen del mundo de acuerdo con “el destino esencial” de los distintos seres; “las atracciones” operaban de acuerdo con “el destino esencial” que le correspondía a cada ser; “el destino esencial” del hombre era el de reflexionar en procura de “la armonía”; “el destino esencial”, no obstante, no le había sido prodigado a todos los individuos de la misma manera. Todos “los impulsos colectivos” eran “oráculos” sobre “el destino esencial” que le correspondía a cada cual en una vida y en la siguiente. Por todo lo anterior, la metempsychosis debía considerarse un hecho natural que era requisito para la realización superior de los hombres en la felicidad (Fourier 1822/1841, pp. 312 y 313) (traducción propia). Una doctrina que transfiguró la investigación en revelación fue propicia no solo para entronizar una ciencia social de corte mesiánico —la ciencia era un “destino esencial” y perseguía un “destino esencial”—, sino para convertirse en “caldo de cultivo” para prácticas como las espiritistas que, de hecho, se constituyeron en el modo expedito para garantizar el cierre mitológico de la doctrina misma.

Así, fue el mundo social mitologizado que mitologizó a la doctrina el que hizo posible que las nociones, las categorías o los conceptos, por metafísicos que fueran, adquirieran el carácter de cosas en sí. De esta manera, los movimientos, las fuerzas, las temperaturas o las vibraciones, que para el caso del mundo social solo podían tener el carácter de metáforas, de lenguajes apenas exteriores para describir los impulsos que determinaban el discurrir de los individuos, adquirieron por efecto de las prácticas espiritistas un carácter abrumadoramente concreto que estremecía. Las manifestaciones sensibles dejaron de ser propiedades de las cosas para constituirse en atributos de sus ánimas mientras los términos dejaron de representar a la materia para hablar en su nombre. Así, “la mitología que niega a la mitología” permitió que la metafísica le confiriera todas las cualidades de la física a una ciencia acusada no pocas veces de imposible por ausencia de referencia empírica. De cualquier manera, la transfiguración de la representación en invocación condujo a que los espíritus del pasado que eran apenas metáforas en Marx terminaran erigidos en almas auténticas en la doctrina espiritista de los fourieristas.

En últimas, la doctrina de Fourier fue el resultado de la pretensión de ciertos socialistas utópicos de concebir un conocimiento social que fuera al mismo tiempo un medio inmediato o directo de reforma o de redención social —una ciencia social mesiánica que para serlo debía mantenerse en la ambigüedad de la invocación y la representación—. En oposición estuvo el positivismo científico que igualmente pretendió un conocimiento social convencido de la reforma o la redención social, pero que delegó estas últimas al ejercicio de la política —una ciencia social positiva que para serlo condenaba a la invocación en nombre de la representación—. El mecanicismo, al entronizar la distancia, la abstracción y la formalización, ciertamente abrió la disyuntiva en la cual el sujeto no tenía cómo hacer ciencia cuando pretendía hacer política o no tenía cómo hacer política cuando pretendía hacer ciencia —de allí que para el positivismo el científico debía ser una suerte de asceta que huía del mundo, que se ponía a salvo de





cualquier representación que no estuviera sometida al canon científico, inclusive las del arte (Lepenes 1994, pp. 11-19)—. Cuando la ciencia pretendía contra el canon hacer política dejaba un mundo social cuajado de cosas parlantes, de palabras cosificadas, de fantasmas que divagaban por las calles abatidas por la miseria o por los salones de la aristocracia.

En otras tradiciones, más sensibles a un organicismo que cuestionaba la distancia, la abstracción y la formalización tal cual la entendía el positivismo, la ciencia no tenía forma de renunciar a sus connotaciones morales, éticas y políticas. Aquí se ubican esas tradiciones fuertemente afectadas por la filosofía hegeliana. En efecto, la fenomenología hegeliana señaló que el sesgo empirista apenas podía resolver la cuestión de la certeza sensible o sensorial, una relación superficial o primaria entre la conciencia y el objeto susceptible de distintas aproximaciones —“[...] lo único que enuncia de lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solo el *ser* de la cosa”—. Más allá de esta certeza estaría la percepción, esto es, la relación en la cual la conciencia se hace a la cosa en tanto unidad con múltiples propiedades que, no obstante, solo puede existir en relación con otras cosas —“[...] el percibir como el movimiento es lo inconstante, que puede ser o también no ser, y lo no esencial” (la conciencia objetiva)—. Pero más allá de la percepción estaba el entendimiento: cuando la cosa se hace parte de la conciencia misma, es decir, parte del sujeto mismo de la experiencia —“[...] el objeto deviene para nosotros a través del movimiento de la conciencia, de tal modo que la conciencia se ha entrelazado con este devenir y la reflexión es en ambos lados la misma o solamente una. El entendimiento ha superado así, evidentemente, su propia novedad y la no-verdad del objeto [...]” (la conciencia subjetiva)— (Hegel 1807/2010, pp. 226, 233 y 242).

De esta manera, la distancia absoluta entre el objeto existente y el lenguaje que permite representarlo, entre el mundo social y el conocimiento de este mundo, solo era una mera ilusión: esta distancia, que en principio por efecto de los sentidos, esto es, de la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, se mostraba como efectivamente existente, era en realidad el espacio que se extendía entre el ser del objeto en cuanto su singularidad y el ser de la cosa en cuanto su relación con otras cosas distintas y, más allá, entre el ser de la cosa en sí y la conciencia. Ante la imbricación del objeto y el concepto en la conciencia, urgía entonces un conocimiento de la conciencia en sí, la autoconciencia, donde el hombre sabe de sí mismo más allá de las cosas que tiene frente a sí y en relación con otros hombres:

Si denominamos *concepto* al movimiento del saber, y *objeto*, en cambio, al saber como unidad quieta, o como yo, vemos que no solo para nosotros, sino para el saber mismo, el objeto corresponde al concepto. —O, dicho de otro modo, una vez que se ha denominado el *concepto* a lo que el objeto es *en-sí*, y objeto en cambio, a lo que el objeto es en cuanto *objeto*, o para otro, se hace evidente que el ser-en-sí y el ser para otro son lo mismo; pues lo *en-sí* es la conciencia; pero es igualmente aquello para lo cual es otro (lo-en-sí); y es para ella que lo en-sí-del objeto y el ser de éste para otro sean lo mismo; yo es el contenido de la referencia y el referir mismo, es él mismo frente a otro, y se solapa al mismo tiempo con este otro, el cual, a su vez, para él, es sólo él mismo. // Con la autoconciencia, entonces, hemos puesto pie en el reino natal de la verdad. (Hegel 1807/2010, p. 263)



No obstante, la autoconciencia no estará exenta de sus propios demonios, tanto más de uno: el del genio creador —el héroe del romanticismo por excelencia, el personaje singular que tenía la capacidad de conocer transformando, de —contemplar creativamente— en términos de Novalis (Cunningham y Jardine, 2009, p. 5)—. El genio creador, apelando a la suficiencia cognoscitiva, la solvencia moral y la autoridad política que le arrogaba la autoconciencia, se revistió como el portador de un conocimiento único, no replicable y no rebatible que estaba más allá de las instituciones establecidas —el genio estaba lejos del profesor o del erudito tan dados a la repetición en términos del conocimiento y al conservadurismo en términos de la política: el genio era el antagonista del científico asceta comteano—. Este genio se erigió en la autoridad de la *Naturphilosophie*, en el iluminado que igualmente podía disertar sobre la naturaleza que convertirla en un espectáculo teatral, como los médiums con sus prácticas espiritistas. Una vez allí, donde la naturaleza no solo era objeto de contemplación creativa, sino también de auténticas argucias mágicas, el genio adquirió todo su talante auténticamente mitológico: un espíritu que no solo era el guía llamado a iluminar a los hombres en los misterios que movían a la naturaleza, sino, más allá, uno de los misterios de la naturaleza misma en movimiento. Precisamente contra el científico asceta del positivismo y contra el genio heroico del romanticismo se levantará la tarea de la crítica (Schaffer, 2009).

## Posesión, fetichismo y crítica

El discurso racionalista de la Ilustración, primero, el impulso técnico por cuenta de la Revolución Industrial, después, y el encumbramiento del conocimiento científico gracias a los desarrollos de las ciencias naturales, por último, parecían involucrar un proceso progresivo de secularización de la civilización occidental que implicaría la superación de la teología —esta fue precisamente la convicción del positivismo científico—. No obstante, en ese mundo social decimonónico, la teología no era un saber detenido en el tiempo, ajeno a los grandes debates que tenían lugar en ámbitos como la economía, la política y la ciencia. De hecho, nada propició más el debate teológico que temas científicos de primer nivel como la selección natural, con sus implicaciones a nivel de la moral y la ética. Si se quiere, en la medida que las ciencias avanzaban sobre cuestiones que confrontaban a la teología, esta no tenía otra opción distinta que adentrarse en los debates científicos con la prebenda, no menor por cierto, de que muchos de estos debates estaban enunciados o delimitados hasta entonces por criterios que en su fondo eran enteramente teológicos —basta solo con señalar que distintas nociones, categorías o conceptos científicos tenían en su origen remoto concepciones teológicas—.

Pero no se trataba solo de una teología que desde algún lugar en otro tiempo pretendía confrontar a las ciencias, sino también de una teología influida o afectada por los desarrollos científicos. Hasta finales del siglo XVIII la teología se debatía entre dos estilos: por un lado, un estilo racionalista que consideraba que “[...] estando la verdad revelada más allá de la razón, esto no la hacía necesariamente contraria a la razón misma”; por otro lado, un estilo pietista que no consideraba necesario supeditar la fe a la razón; por el contrario, abogaba por una reivindicación de la experiencia singular de la fe. En medio de las controversias entre estas dos posturas, irrumpió el punto de vista de Schleiermacher, para quien la religión



no podía permanecer como una cuestión meramente metafísica o moral: la religión involucraba los sentimientos, un ámbito enraizado en la experiencia humana primaria, anterior al conocimiento y la voluntad. Como dijera Gregory (2009), “[...] para Schleiermacher la presencia de Dios era evidente en la naturaleza, de hecho era más evidente en los eventos naturales cotidianos de lo que pudiera estarlo en los milagros” (pp. 70 y 71) (traducción propia). La polémica que surgió entonces fue si con esto se declaraba el fin del conocimiento de la religión o si este era solo una posibilidad posterior al conocimiento de la naturaleza. Para Schleiermacher se trataba en realidad de una teología que desde el sentimiento y la intuición como experiencias de la naturaleza humana podía proponer un conocimiento religioso de la naturaleza, por lo mismo, un conocimiento de la naturaleza indisociable de una dimensión ética. Con esto Schleiermacher esclareció un sujeto de la experiencia (religiosa) que estaría más allá del dictamen racional o del dictado de la fe —donde su postura teológica se anudará entonces con su postura hermenéutica— (Gregory, 2009).

Sin duda, la revolución teológica de Schleiermacher tuvo repercusiones en los más distintos ámbitos, no solo porque sacaba del monopolio de la teología el conocimiento religioso, sino porque adentraba a la teología hasta parajes que había hecho casi que exclusivamente suyos el conocimiento científico. Uno de los discípulos de Schleiermacher, que lo fuera también de Hegel, fue Bruno Bauer, quien precisamente habría de adentrarse a la experiencia religiosa desde la crítica filosófica para interrogar en ella la unidad del ser y el pensamiento —la crítica en el sentido de método de discernimiento racional en procura de distinguir los principios de un saber o conocimiento—. Para Bauer, el ser y el pensamiento conformaban una antinomia que irresuelta en Kant —en la medida que este preservaba el concepto como producto meramente subjetivo y al objeto como cosa en sí misma incognoscible— encontró, no obstante, resolución en Hegel —puesto que en este el concepto adquirió existencia concreta como cosa y la objetividad se revistió como forma racional—. En un principio Bauer encontró que en la experiencia religiosa la unidad entre el ser y el pensamiento se agotaba, en tanto esta unidad demandaba la progresión de una realidad objetiva soportada sobre una libertad racional que era contraria a la religión misma. Posteriormente, Bauer habría de someter esta crítica a consideración para proponer una fe racional (Moggach, 2003).

En efecto, en sus trabajos posteriores Bauer se dio a la tarea de interrogar las condiciones de posibilidad de la unidad de ser y pensamiento en la experiencia religiosa a través de su crítica del texto sagrado. Bauer advirtió entonces que la relación entre lo particular y lo abstracto universal transitaba de una condición meramente externa posible solamente por la autoridad desde lo universal (como en el Antiguo Testamento), a una condición internalizada en lo particular que procedería incluso a pesar del desajuste con el universal mismo (como en el Nuevo Testamento). Aquí se instaura una inadecuación que involucra entre el ser y el pensamiento unas relaciones sociales concretas que, negadas o desconocidas por el hecho religioso en sí, imponían una identidad alienante o alienada entre lo particular y lo abstracto universal. De este modo se abría un vacío en Hegel que Bauer consideraba subsanable a través de Hegel mismo: la inadecuación entre el ser y el pensamiento sería una constante que podía ser superada por una autoconciencia infinita que



garantizaría el ajuste permanente de lo particular y lo abstracto universal —la autoconsciencia infinita haría posible entonces una fe racional—. En esta lógica, que la historia haría patente en su progresión racional, la teoría estaba llamada a jugar un papel activo poniendo de manifiesto los desajustes y haciendo el llamado a la acción. Una vez acá, lo que en principio era una crítica a un paraje religioso, progresivamente fue transfigurando a una crítica a un paraje abiertamente político: la identidad alienante o alienada con sus contradicciones de fondo sería patente en cualquier relación entre lo particular, como el ciudadano, y lo abstracto universal, como el Estado, lugar desde el cual Bauer habría de pronunciarse respecto a cuestiones incandescentes en la Europa de entonces, desde la denominada “cuestión judía” hasta el ánimo revolucionario contra la Restauración (Bauer era un abierto defensor de una república democrática en Prusia) (Moggach, 2003).

En definitiva, Bruno Bauer era un teólogo que apelaba a la crítica filosófica para interrogar la experiencia religiosa, teniendo frente a sí un mundo social prusiano sometido a unas fuerzas decididas a preservar un orden de ribetes feudales, incluso en medio del florecer de fábricas y ferrocarriles. Bauer, el profesor de teología de la Universidad de Berlín, contará entre sus estudiantes a un adolescente renano devoto de Hegel y quien estaba llamado a ser su asistente y sustituto: el joven Karl Marx. Años más tarde Bauer, excluido de la Universidad por razones enteramente políticas, tendrá contacto con otro joven singular igualmente crispado de ideas: Friedrich Nietzsche. La relación de Bauer con Marx será asunto de encuentros y desencuentros: el joven estudiante seguirá con atención la crítica de su maestro a la experiencia religiosa, mientras el maestro encontrará en su discípulo un pensador precoz que se adentraba al mundo filosófico antiguo para excavar categorías sepultadas por siglos de filosofía dominada por el idealismo —Epicuro no era una simple casualidad—. Marx advierte que su maestro, no obstante, persevera en la autoconsciencia como presunta salida a la inadecuación entre el ser y el pensamiento, mientras él aboga por una crítica filosófica que trascienda a la filosofía misma, que reconozca que siendo el mundo racional no por ello podía considerarse ajustado a los hombres y que, en consecuencia con esto, era un mundo que debía ser transformado. El joven Marx invocará una “[...] práctica donde la mente teórica liberada se torna energía práctica”, “[...] volviéndose contra el mundo que pretende existir sin ella” (Marx, citado en McGill 2002, p. 81) (traducción propia).

En aquellos mismos años aparecieron los primeros trabajos de David Friedrich Strauss que, como los de Bauer, se internaban en la experiencia religiosa, asentándola en el terreno bíblico —mientras Bauer apelaba a la historia, Strauss apelaba a una visión mitológica fuerte—. Para Strauss, la historia sagrada efectivamente iniciaba con una intervención sin mediaciones de las entidades divinas, lo que suponía la realización inmediata de lo ideal. No obstante, “el progreso del cultivo de la mente” permitía que en el transcurso del tiempo se pusiera de manifiesto que la realización del ideal sí tenía unas mediaciones, que no eran otra cosa que una cadena de causas y efectos indisociables de distintos fenómenos naturales. Strauss dirá que “La incongruencia debe ser entonces expresada. *Lo divino no pudo entonces haber sucedido*; (no inmediatamente, no en formas groseras); o, *lo que ha sucedido entonces no pudo haber sido divino...*” Luego agrega: “Si una reconciliación



puede encontrarse por medio de la interpretación será intentando probar, ya sea que lo divino no se manifiesta a sí mismo en la manera relatada —lo cual es denegar la validez histórica de las antiguas Escrituras—; o, que los sucesos reales no fueron divinos —lo que permite explicar el contenido absoluto de estos libros—” (1835/1860, p. 12) (traducción propia).

Para resolver esta situación en la que lo histórico no tenía cómo existir sino negando lo divino o en la cual la interpretación no tenía cómo afirmar lo divino sin negar las Escrituras, Strauss reivindicó el punto de vista de la mitología —una postura en la que tendrá encuentros y desencuentros con Schleiermacher—. Ahora, se trataba de una visión fuerte de lo mitológico, es decir, no aquella que fue común entre los contemporáneos de Strauss, tan dada a confabular sin precaución el mito histórico con el mito filosófico (un cuestionamiento que Strauss arrojó sobre el propio Bauer), sino aquella que distinguía y articulaba cuanto tenía el mito de hecho de la naturaleza y cuanto tenía de interpretación de la naturaleza en la forma de narrativa o de relato —bien parecía coincidir la propuesta de Strauss con la idea romántica que entendía a la mitología no como un saber falso o erróneo sino como una ciencia natural extinta (von Engelhardt, 2009, p. 61)—. Para Strauss, los evangelios debían ser entendidos no como deformaciones de la realidad o como depósitos de hechos falsos, sino como una sucesión de hechos históricos (o de la naturaleza) sobre los cuales los primeros seguidores de Jesús vertieron una multitud de alusiones antiguas que permitían mostrar estos hechos para la conciencia misma de estos seguidores como la realización inminente de la llegada del Mesías (Strauss, 1835/1860, p. 69). Esta interpretación suscitó intensas polémicas porque, en lo fundamental, suponía poner en consideración la divinidad misma de Jesús —similar al caso de Bauer, fue una crítica filosófica que fácilmente transitaba de los parajes de la religión a los de la política europea del meridiano del siglo—.

Las obras de Bauer y Strauss, con sus caracteres polémicos, ciertamente avivaron unas discusiones en las cuales la crítica filosófica de la teología era en realidad el modo transfigurado de hacer crítica filosófica de la política en un clima donde las aspiraciones por ciertas aperturas democráticas no encontraban respuestas en la Confederación Germánica. Como una continuación de Bauer y de Strauss, pero sobre todo, como un cuestionamiento a las obras de estos, apareció la crítica de Ludwig Feuerbach. Para Feuerbach, un joven de la izquierda hegeliana, era evidente que los teólogos habían apelado a la crítica filosófica para esclarecer racionalmente la historia bíblica, como en caso de Bauer, o la doctrina, como en el caso de Strauss, pero que habían desistido de perseguir la esencia de la religión misma, esto es, el ser de la religión más allá de su apariencia inmediata, de la negación de su ser que era su verdad. Dirá Feuerbach: “Mi principal tema es la cristiandad, es la religión, en tanto ella es el *objeto inmediato*, la *naturaleza inmediata*, del hombre. La erudición y la filosofía solo son *medios* con los cuales yo ilumino el tesoro escondido en el hombre” (1843/1854, p. xv) (traducción propia).

Para Feuerbach, la crítica filosófica de la religión no podía desconocer que más allá de cualquier especificidad la filosofía y la religión eran idénticas, dado que el ser que piensa es el mismo ser que cree. Esto implicaba que la esencia de la fe no podía radicar en su coincidencia con la razón, como habían pretendido hacerlo hasta ahora; por el contrario, ella radicaba en lo que la hacía divergente de esta.



Esta divergencia tenía en un principio un elemento fundamental: la imagen. En efecto, la imagen, que no es cosa pero tampoco concepto, es aquello con lo que el ser religioso puede transformar “el ser abstracto intelectual”, “el ser de la fuerza del pensamiento”, en “un objeto de los sentidos”, en un “ser de la fantasía”, “una concepción derivada del mundo sensible, pero sin las condiciones esenciales, sin la verdad de la existencia sensible” (Feuerbach, 1843/1854, p. 23) (traducción propia). Para Feuerbach, la religión así vista sería en realidad una patología inconsciente y esotérica. Más allá, Feuerbach apuntó a quebrar la mitología o, también, a mostrar la mitología como un modo de ordenar lo que era una relación puramente imaginada con el mundo —inevitablemente simbólica porque, valga la redundancia, descansaba solo en símbolos—:

El hombre, como un ser emocional y sensible, está dominado y hecho feliz solo por imágenes, por representaciones sensibles... La segunda Persona en Dios, que es en verdad la primera persona en la religión, es la naturaleza de la imaginación hecha objetiva. Las definiciones de la segunda Persona son principalmente imágenes o símbolos; y estas imágenes no provienen de la incapacidad del hombre para concebir el objeto en otra forma que no sea simbólicamente —lo que sería una interpretación absolutamente falsa—, sino que la cosa no puede ser concebida de otra manera que simbólicamente porque ella misma es un símbolo o una imagen. El Hijo es también expresamente llamado la Imagen de Dios, la gloria visible del Dios; su esencia es que él es una imagen —la representación de Dios, la gloria visible del Dios invisible. El Hijo es la satisfacción de la necesidad de imágenes mentales, la naturaleza de la actividad imaginativa en el hombre hecha objetiva y absoluta, una actividad divina. El hombre hace a sí mismo una imagen del Dios, i.e., el convierte el Ser abstracto de la razón, el Ser del poder del pensamiento, en un objeto de los sentidos o de la imaginación (Feuerbach, 1843/1854, p. 74) (traducción propia).

Así, no siendo Dios el creador del hombre, sino siendo el hombre el creador de Dios —señalaba Feuerbach—, habría necesidad de que la teología se reconociera como antropología o, más aún, que la teología prendada a lo que era una mera patología fuera desplazada por una antropología más sensible a que la religión involucrara menos la relación con un ser superior al hombre y más la relación de los hombres entre sí (Feuerbach, 1843/1854, p. 228). El trabajo de la autoconciencia habría de prescindir de cualquier pretensión de superar la discrepancia entre el absoluto y lo particular o, también, de mostrar esa discrepancia como lo que era, una ilusión que afectaba el conjunto de la vida humana. Decía Feuerbach:

El trabajo de la razón auto-conciente en relación con la religión es simplemente destruir una ilusión, una ilusión que no es sin embargo de ninguna manera indiferente, sino por el contrario, profundamente injuriosa en sus efectos sobre la humanidad; que priva al hombre tanto del poder de la vida real, como del sentido genuino de la verdad y la virtud, incluso para el amor, en sí misma la más profunda y verdadera emoción, transformada por medio de la religiosidad en meramente ostensible, ilusoria, ya que el amor religioso se da al hombre solo por el amor de Dios, entonces es dado solo en apariencia al hombre, pero en realidad a Dios. (1843/1854, p. 271)

En medio de la polémica que suscitó la obra de Feuerbach fijaría su postura Marx, quien para entonces enfrentaba algunas circunstancias particularmente difíciles:



expulsado de París, exiliado en Bruselas y con procesos pendientes ante la justicia de Prusia. Sus tesis sobre Feuerbach, redactadas en 1845 pero publicadas solo décadas más tarde, fueron la primera avanzada de su crítica al materialismo de la izquierda hegeliana. En sus tesis sobre Feuerbach, Marx cuestionaba que el materialismo solo concibiera “[...] las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación” más no como el resultado de la “[...] actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo”; que al plantear “el problema de la verdad objetiva” por fuera de la práctica lo redujera a un “problema puramente escolástico”; que al señalar que el hombre es producto de las circunstancias obvia que el hombre mismo es quien puede producir las circunstancias que lo producen; que luego de “[...] disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal”, se desentendiera de esa base terrenal que por su carácter contradictorio debía ser objeto de una práctica revolucionaria; que pretendiendo superar el pensamiento abstracto con la sensoriedad, no obstante, no puede concebir a esta como actividad práctica; que al esclarecer la esencia religiosa como esencia humana, obvia que esta última solo puede ser el resultado de unas relaciones sociales; que el sentimiento religioso del individuo en abstracto es de cualquier manera un producto social; en últimas, que un materialismo ajeno a la práctica, puramente contemplativo, solo puede pensar a los individuos reunidos en la forma de “sociedad civil”. Para cerrar, su sentencia lapidaria: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1888/1980, pp. 1 y 2).

Luego Marx y Engels se darían a la tarea de satirizar a Bruno Bauer, en particular los textos que publicara en su *Gaceta Literaria*. Por un lado, era una sátira que advertía los límites de la crítica filosófica (de la religión), el envejecimiento de la filosofía hegeliana y la obstinación de los discípulos más viejos —pero también de los más jóvenes— por concederle un carácter actual apelando a principios cuando menos estafalarios. Por otro lado, era una sátira a la decisión de Bauer de perseverar en la crítica filosófica pura, de minusvalorar el papel de la relación práctica del hombre con la naturaleza con base en el interés material en beneficio de unas ideas trascendentales prendadas a la mera intelección, de cuestionar el carácter de la revolución (francesa) y, en últimas, de desconocer a la masa que, vinculada de manera práctica (e interesada) con el mundo, era desdeñada por eso por quienes la consideraban ajena a las cuestiones trascendentales del Espíritu. Paradójicamente Bauer, quien había sido un crítico de la figura del genio, al que consideraba “[...] el último esfuerzo por recubrir de religión la libertad humana” (Moggach, 2003, p. 244), terminaba acusado de erigirse él mismo de un carácter si no genial, cuando menos superior a la masa: “San Bruno”. Así, en *La Sagrada Familia*, un texto que empezó como un panfleto apenas satírico, se criticaba a aquellos que haciéndose a la crítica de la religión terminaron criticando a la política para canonizarla cual si fuera una religión imposible de crítica alguna: cuestionar a Dios para pasar a creer devotamente en la filosofía (hegeliana) o en el Estado (burgués) —descubrir el secreto de la Sagrada Familia, como lo advirtiera Marx en la tesis cuarta, no había supuesto criticarla teóricamente ni mucho menos pretender revolucionarla— (Marx y Engels, 1845/2013).



Las críticas de Marx y Engels adquirieron un talante más estructurado en su crítica a la ideología alemana. Allí, de nuevo, arremetieron contra la filosofía hegeliana satirizando al *espíritu absoluto*, presentándolo como un cadáver insepulto en proceso de descomposición que, no obstante, seguía inspirando a “los industriales de la filosofía”, quienes no dejaban de sobrevivir gracias a él, o a pesar de él mismo, profanando “categorías hegelianas puras” como la de “autoconciencia”, y sustituyéndolas con nombres apenas vulgares. En el centro de la crítica de Marx y Engels estará el cuestionamiento a la inclinación de la ideología alemana a concentrarse en un discernimiento de la experiencia religiosa que, incapaz de acceder a las bases terrenales de esta, terminaba de manera contradictoria revistiendo al conjunto del mundo social —o a la humanidad misma— como un mundo enteramente gobernado o poseído por el espíritu religioso —en mucho, una suerte de “mitología que niega a la mitología”—. Al respecto, decían Marx y Engels lo siguiente:

Toda la crítica filosófica alemana desde Strauss hasta Stirner se limita a la crítica de las ideas *religiosas*. Se partía de la religión real y de la verdadera teología. Se determinaba de distinto modo en el curso ulterior qué era la conciencia religiosa, la idea religiosa. El progreso consistía en incluir las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otros tipos, supuestamente imperantes, en la esfera de las ideas religiosas o teológicas, explicando asimismo la conciencia política, jurídica o moral como conciencia religiosa o teológica y presentando al hombre político, jurídico o moral, y en última instancia “al hombre”, como el hombre religioso. Tomábase, como premisa, el imperio de la religión. Poco a poco, toda relación dominante se explicaba como una relación religiosa y se convertía en culto: el culto del derecho, el culto del Estado, etc. Por todas partes se veían dogmas, nada más que dogmas, y la fe en ellos. El mundo era canonizado en proporciones cada vez más mayores, hasta que por último, el venerable San Max pudo santificarlo en bloque y darlo por liquidado de una vez por todas. (1932/1980, p. 5)

Para Marx y Engels, en la base de esta canonización del mundo social provocada por los efectos de la propia crítica filosófica estaban “los productos de la conciencia”, más exactamente las creencias alrededor de “las representaciones y los conceptos”, que para los viejos hegelianos eran “los auténticos nexos de la sociedad humana”, “las verdaderas ataduras del hombre”, mientras que para los jóvenes hegelianos eran apenas “ilusiones de la conciencia” que, combatidas por la crítica filosófica, permitirían la transformación del mundo. Pero para Marx y Engels era evidente que el mero combate a “las frases del mundo” no implicaba de ninguna manera afectar el mundo real existente, sino simplemente profundizarlo en cuanto tenía de conciencia ilusoria —criticar los términos por los términos mismos, exagerarlos en precisiones o pretender conducirlos hasta el extremo de agotarle sus acepciones, era básicamente el procedimiento de una filosofía que, ajena a las contradicciones del mundo social, participaba de esta manera en la profundización de estas contradicciones— (Marx y Engels 1932/1980, p. 6). De hecho, cuanto más la actividad del pensamiento se hacía solo actividad para sí, cuanto más la filosofía se dedicaba solo a filosofar —una situación más patente con el desarrollo de los medios de producción con su división social del trabajo— era evidente que el lenguaje referido a la vida tendía a ser cada vez menos un lenguaje vinculado con la vida. Decían Marx y Engels al respecto:





La producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presentan aquí todavía como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero se trata de hombres reales y activos tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el trato que él corresponde, hasta llegar a sus formas más lejanas. La conciencia jamás puede ser otra cosa que el ser conciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico. (1932/1980, p. 9)

Contra la filosofía alemana dominante hasta entonces, esa “que desciende del cielo sobre la tierra”, había necesidad de una filosofía que, soportada en la energía epicúrea, decidida en la praxis, “ascendiera de la tierra al cielo”. Para Marx y Engels se trataba de una filosofía que no debía “partir de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso”, sino de una que debía “partir del hombre que realmente actúa y que, arrancado de su proceso de vida real, se expone también al desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida”. Ahí esa conclusión determinante: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx y Engels 1932/1980, p. 9). Por esto, decían Marx y Engels, no eran los filósofos encerrados en sus discernimientos conceptuales, los genios de la autoconciencia encumbrados por la intelección pura, sino los hombres involucrados en la acción, orientados por la praxis, quienes estaban en capacidad de modificar el mundo transformando al mismo tiempo los lenguajes: la clase proletaria, organizada para cambiar el mundo, sería igualmente la responsable de cambiar las formas de hablar del mundo —principio fundamental que estará en la base del intelectual orgánico gramsciano—.

Así, contra el proyecto positivista que solo podía entender al mundo social como objeto de la ciencia, pero también contra el proyecto romántico que solo podía entenderlo como objeto de contemplación, estará el proyecto materialista histórico que asumía al mundo social como el producto de la acción humana que solo podía ser conocido por la acción humana misma —lo que implicaba que el único conocimiento auténtico era aquel que propiciaba la transformación del mundo social existente: no había distancia alguna entre la teoría y la práctica—. Aquí se advierten los fundamentos del método de la economía política que, contra la ascendencia de las abstracciones, contra su redundancia de contenidos puramente lógicos, exigía emprender el trabajo de indagación “[...] desde lo real y lo concreto, desde lo concreto imaginado hasta las abstracciones más pequeñas, para llegar a las determinaciones más simples” (Marx 1939/1973, p. 100). Ahora, no se trataba de lo concreto meramente como experiencia sensible, en el sentido que lo podían entender los empiristas, ni tampoco como concentración del pensamiento, en el



sentido que lo podían entender los hegelianos, sino de lo concreto como producto de la recolección de las diversidades en la unidad para acceder, precisamente, a la complejidad de lo diverso que era lo propio del mundo social. Decía Marx:

Lo concreto es lo concreto porque es la concentración de muchas determinaciones, por lo tanto la unidad de lo diverso. Este aparece en el proceso de pensamiento, por tanto, como un proceso de concentración, como un resultado, no como un punto de partida, aunque sea el punto de partida en la realidad y, por tanto, también el punto de partida para la observación [...] y la concepción... En este sentido Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como el producto de la concentración del pensamiento mismo, sondeando sus propias profundidades, y desplegándolas en sí mismas, a sí y en sí mismas, mientras el método de elevarse de lo abstracto hacia lo concreto es el único camino en el cual el pensamiento se apropia de lo concreto, lo reproduce como concreto en la mente. Pero este no es de modo alguno el proceso por el cual lo concreto como tal se ha generado. (1939/1973, p. 101)

El método de elevarse de lo concreto a lo abstracto suponía trascender al lenguaje que parecía dar cuenta de la cosa para restituir las relaciones sociales que estaban detrás, tanto del lenguaje como evidencia lógica de la cosa, como de la cosa en cuanto evidencia natural del lenguaje. En efecto, este método entendía que el mundo social estaba expuesto a unos lenguajes que dando cuenta de la realidad podían, no obstante, deshacerse de cuanta realidad hubiera en este mundo. Ahora, no se trataba de unos lenguajes que pretendían trastocar la realidad de un mundo social que era exterior a ellos, sino de unos lenguajes que derivaban de la realidad de ese mundo en sí misma trastocada. En este sentido, la realidad involucraba cuanto era lo real en sí y cuanto tenía de representación de sí que negaba esa realidad, relación que tenía la potestad de recubrir el mundo social con una familiaridad cargada de extrañeza, esto es, como una evidencia de la que no se sabía qué la hacía efectivamente evidente. En ese acto primordial el mundo social quedaba sometido a unas relaciones sociales que nunca se hacían visibles, que permanecían absolutamente negadas, que en esa condición jugaban un papel determinante en la producción del mundo social, negando a su vez cuanto este mundo tenía de producido. Por este efecto indisoluble del lenguaje, cualquier fenómeno del mundo social podía parecer poseído por alguna esencia profunda e inaprensible, por unos mecanismos invisibles o por unos determinismos insondables.

Precisamente Marx acudió tanto a la teología como a la crítica filosófica de esta para hacerse a un repertorio de metáforas que tenían la capacidad de hacer inteligible un mundo social que parecía como poseído por fuerzas esotéricas —estas metáforas permitían imaginar “desde” e imaginar “a” lo concreto, es decir, ellas permitían hacer visible el conjunto de elementos que habitualmente dispersos o inconexos aparecían invisibles en la realidad—. De cualquier manera, unos debates iniciados en el siglo XVIII que tuvieron en sus orígenes la pregunta por el Jesús Histórico, es decir, por Jesús en tanto Hombre, transitaron al siglo XIX con la forma de unos debates sobre la historia que hacía posible a un hombre como Jesús y, con él, a la humanidad entera. El joven Marx, desde una realidad plagada de contradicciones, apelando justamente a uno de los productos de la conciencia de esta realidad contradictoria, como era la teología, pudo emprender una crítica



sustancial al mundo social que tenía frente a sí: una auténtica praxis revolucionaria que invocará unas formas en apariencia irracionales para esclarecer un mundo social en apariencia racional. Una de estas formas en presunción irracionales fue precisamente el fetichismo (Dussel, 1993).

Como lo muestra Dussel, la idea del fetiche se avizora relativamente temprano en la crítica de Marx, en sus primeros esfuerzos por esclarecer las relaciones entre el cristianismo y el capitalismo: para el joven hegeliano, formado en el pietismo renano, se trataba de unas relaciones contradictorias, irresolubles o resolubles de manera apenas aparente, por medio de una religión fetichista. La idea adquiere más consistencia en la medida que Marx encuentra que los ídolos de la religión fetichista son la forma de objetivar como poder divino lo que era solo poder humano. Finalmente, la idea adquiere su forma más lograda cuando Marx, inspirado en la lectura de Charles Bosses, introduce al fetichismo para dar cuenta de la relación que suscriben los hombres con las cosas materiales en el capitalismo. Bosses, quien hizo la primera caracterización del fetichismo a finales del siglo XVIII, decía: “[...] *Fetisso*, es decir, *cosa de hadas, encantada, divina o entregada desde los oráculos*; de la raíz latina *Fatum, Fanum, Fari* ...Estos fetiches divinos no son otra cosa que el primer objeto material que cada nación o cada pueblo particular escoge para hacer consagrar en ceremonia por los sacerdotes” (1760 p. 18) (traducción propia). Cuando Marx introduce al fetiche y al fetichismo, efectivamente puede establecer una auténtica economía política. Dussel dirá al respecto: “Marx ha pasado así de la crítica *política* del Estado cristiano luterano, a la crítica *económica* del fetichismo” (1993, pp. 40 y 41).

La invocación del fetichismo está en la base de uno de los esclarecimientos más importantes del materialismo histórico: la autonomía relativa de la función simbólica —esto es, la afirmación de la singularidad de los productos de la conciencia, la existencia de unos atributos exclusivamente simbólicos, entre ellos, los que pueden negar, oscurecer o extraviar su relación indisociable con unas bases materiales—. Con el fetichismo se erigió la piedra angular de la crítica a la autoconciencia, es decir, de la crítica a una relación meramente intelectual con el mundo, así como a su figura más exagerada, la del genio. Para la crítica marxista, la relación meramente intelectual con el mundo social, ajena a las circunstancias inmediatas de la existencia, era una relación en sí mismo fetichizada que podía presentar como ejecutorias excepcionales del espíritu lo que en realidad era el resultado de unas condiciones sociales absolutamente negadas —el genio intelectual no era bastante distinto al genio del bosque—. El genio, envuelto en honor y gloria, expuesto también al martirio y al olvido, fue erigido en el ídolo o el fetiche del conocimiento, el moderno Prometeo, que pretendiendo la iluminación de los hombres defenestrando a los dioses reiteraba con su castigo la existencia de los dioses mismos —como mostrará Hinkelammert (2006), la figura de Prometeo resultará determinante en el esclarecimiento de la relación fetichista con el mundo en Marx—.

No obstante, la crítica decimonónica tuvo que enfrentar pronto sus límites o los efectos de sus propios presupuestos. En primer lugar, la crítica contra la fetichización del mundo social no podía quedar al margen de los efectos del fetichismo, so pena de que ella discurriera a la condición de crítica fetichizada —pretender emplazarse por encima del mundo social era aspirar al lugar que otrora fuera el de



los dioses: el ateísmo marxista no por negar a las divinidades podía sustraerse del efecto divinizante que estaba asociado a cualquier intención de distanciarse del mundo; es decir, el ateísmo marxista reunía las condiciones para erigirse en una auténtica religión con sus teleologías—. En segundo lugar, la crítica contra la fetichización del mundo social al cuestionar la individualidad del genio, mientras al mismo tiempo entronizaba a una suerte de sujeto colectivo como la clase proletaria, quedará expuesta ante un hecho que será patente desde las primeras décadas del siglo XX: la transformación de la clase obrera en masa o la masificación del proletariado —que con una existencia empobrecida pero paliada por el consumo quedaba inhabilitada para cualquier ejercicio de crítica o creación—. En tercer lugar, la crítica contra la fetichización del mundo social en ausencia de un sujeto histórico en capacidad de asumirla dejará expuesto este mundo a una profusión de fantasmagorías reducidas a la condición de ideologías (Derrida, 1998; Hinkelammert, 2006, p. 21).

## Exorcismo, comunión y reflexividad

Si bien los primeros años del Segundo Imperio se caracterizaron por la censura, la represión y la persecución que empujaron a la clandestinidad a comunistas, socialistas y liberales —así como a los espiritistas entre ellos—, los años siguientes trajeron consigo una progresiva apertura que solo fue interrumpida de manera pasajera en medio del caos que supuso la catástrofe de Napoleón III en Sedán, la promulgación de la Tercera República y la Comuna de París —este último episodio tuvo entre sus protagonistas a algunos de los espiritistas más célebres de la ciudad en aquellos años, la mayoría de ellos militantes fervientes del socialismo—. Con el nuevo régimen republicano firmemente establecido hubo un apaciguamiento de la agitación social, que estuvo acompañado de la introducción de una serie de reformas de corte democrático que tuvieron el respaldo de unas ciencias sociales positivas o en deuda con el positivismo científico —reformas que redundaron en mejorías sustanciales en aspectos como la salud y la educación—.

En medio de este panorama, los espíritus del pasado empezaron a recoger sus pasos, cuando menos en Francia. Por un lado, dentro de las prácticas propiamente espiritistas, estos espíritus dejaron de ser percibidos como entidades procedentes del más allá, es decir, como las almas de los muertos, para ser recludos en la conciencia del sujeto, en la subjetividad de los individuos, en las estructuras mentales, tanto en la forma de “un síntoma” como en la condición de “un inconsciente” —el espiritismo posterior a Allan Kardec se esforzará por robustecerse tanto en términos de filosofía como de ciencia, lo cual lo conducirá a vincularse con la psicología experimental, desde donde dibujará por primera vez el aparato psíquico como una unidad escindida, concepción que efectivamente será retomada por el psicoanálisis— (Monroe, 2008, pp. 233-250). Por otro lado, dentro de la sociología o la ciencia social, estos espíritus dejaron de ser percibidos como entidades encarnadas y desencarnadas en tránsito permanente por el mundo de los vivos, para adquirir un talante ontológico cuando no el carácter de auténticas figuras epistemológicas —el fantasma que está en las bases ontológicas de la psicología y al mismo tiempo en los presupuestos epistemológicos de la sociología surgió de una misma historia remota todavía por ser explorada en sus distintas implicaciones por esta crítica



interdisciplinaria o transdisciplinaria, que es la historia social en cuanto socioanálisis—. En Durkheim, los ídolos baconianos, esos que como fantasmas recorrieran las ciencias de la naturaleza, aparecerán en las ciencias de la sociedad en la forma de nociones vulgares o prenociones. Decía Durkheim:

*Las nociones vulgares o prenociones... son esos idola, especie de fantasmas que nos desfiguran el verdadero aspecto de las cosas y que, sin embargo, tomamos por las cosas mismas. Y como este medio imaginario no ofrece al espíritu ninguna resistencia, éste, que no se siente contenido por nada, se abandona a ambiciones sin límite y cree posible construir o más bien reconstruir el mundo solo con sus fuerzas y a tenor de sus deseos. // Si esto ha sucedido en las ciencias naturales, con más razón habría de suceder en la sociología. Los hombres no han esperado el advenimiento de la ciencia social para hacerse ideas sobre el derecho, la moral, la familia, el Estado, la sociedad misma, porque no podían vivir sin ellas. Ahora bien, es sobre todo en la sociología donde estas prenociones, según la expresión de Bacon, están en situación de dominar los espíritus y sustituir las cosas. En efecto, las cosas sociales solo son realizadas por los hombres; son un producto de la actividad humana. No parecen ser más que la puesta en obra de ideas, innatas o no, que llevamos en nosotros, la aplicación a las diversas circunstancias que acompañan las relaciones de los hombres entre sí. La organización de la familia, del contrato, de la represión, del Estado, de la sociedad, aparece así como un simple desarrollo de las ideas que tenemos sobre la sociedad, el Estado, la justicia, etc. Por consiguiente, esos hechos y sus análogos parecen no tener más realidad que en y por las ideas que son su germen y que se convierten entonces en la materia propia de la sociología. (Durkheim, 1895/2001, pp. 56 y 57)*

En Durkheim, las nociones vulgares o prenociones entendidas como fantasmas fueron llevadas hasta el límite de cualquier sentido metafórico, como se evidencia a propósito de la relación que este estableciera entre la vida social, la conciencia, la realidad y la representación. Para el sociólogo francés, en unas circunstancias, como en aquellas en las cuales el mundo social se caracterizaba por un bajo volumen y una alta densidad, esto es, cuando este mundo contaba con pocos individuos, pero con intensas relaciones entre ellos, los pormenores o detalles más mínimos de la vida social estaban referenciados para la conciencia, haciéndolos sentir en cuanto tenían de realidad. En otras circunstancias, como en aquellas en las cuales el mundo social se caracterizaba por un alto volumen y una baja densidad, esto es, cuando este mundo contaba con muchos individuos, pero con escasas relaciones entre ellos, los pormenores o detalles mínimos de la vida social podían rebasar a la conciencia haciéndolos apenas patentes por interposición de la representación; es decir, por “una materia medio irreal e indefinidamente plástica”. Al final, como en el espiritismo y la psicología experimental, la representación en tanto fantasma habría de morar en nosotros y entre nosotros. Vale la pena recordar en extenso a Durkheim al respecto:

[Cuando] el pormenor de la vida social desborda por todas partes a la conciencia, ésta no tiene de ella una percepción lo suficientemente fuerte para sentir su realidad. Como no tenemos entre nosotros lazos bastante sólidos ni bastante cercanos, todo esto nos hace fácilmente el efecto de no adherirse a nada y de flotar en el vacío como una materia medio irreal e indefinidamente plástica. Por esto tantos



pensadores solo han visto en los arreglos sociales combinaciones artificiales y más o menos arbitrarias. Pero si el pormenor, si las formas concretas y particulares se nos escapan, por lo menos nos representamos, de bulto y de manera más o menos aproximada, los aspectos más generales de la existencia colectiva y son precisamente dichas representaciones esquemáticas y sumarias las que constituyen esas prenociones que utilizamos para los usos corrientes de la vida. Por lo tanto no podemos poner en duda su existencia, puesto que la percibimos al mismo tiempo que la nuestra. No solo están en nosotros, sino que, como somos producto de experiencias reiteradas, admiten la repetición y reciben del hábito resultante una especie de ascendiente y de autoridad. Sentimos que se nos resisten cuando pretendemos liberarnos de ellas. Pero no podemos no considerar como real lo que se opone a nosotros. Todo contribuye, pues, a hacernos ver la verdadera realidad social. (1895/2001, pp. 56 y 57)

Desde principios del siglo XX surgió un nuevo ciclo revolucionario, que tuvo como una de sus primeras realizaciones el hundimiento del Imperio Ruso a manos de la Revolución de Octubre. El fervor revolucionario se extendió luego hacia el Imperio Alemán, que en medio de los episodios finales de la Gran Guerra soportó el derrocamiento de los Hohenzollern, la proclamación de la República de Weimar y la Revolución de Noviembre. Tanto la revolución triunfante como la fracasada entrañaron el desafío de trasladar una teoría revolucionaria crecientemente formalizada al ámbito de sus efectos prácticos, lo que propició un debate en el cual se hicieron difusos, cuando no existentes, los límites entre la ontología, la epistemología y la ideología. También se puede decir que “la ideología se tornó ideológica”, es decir, ella dejó de ser una teoría de las teorías, la filosofía primera dedicada al estudio del entendimiento humano, la ciencia natural de las sensaciones en el sentido de Desttut de Tracy (Cappelletti, 1985), para convertirse en la producción de las ideas y las representaciones por parte de los hombres condicionados por el desarrollo de las fuerzas productivas (Marx y Engels, 1932/1980).

Para los revolucionarios comunistas era evidente que después del fracaso de la revolución de 1905 el régimen zarista había decidido acoger una serie de reformas de corte democrático que estuvieron acompañadas con una propagación de ideas reaccionarias, entre ellas, el positivismo científico y más específicamente la filosofía empiriocriticista de Ernst Mach y Richard Avenarius. El empiriocriticismo básicamente apuntaba a proscribir cualquier elemento apriorístico que afectara el acceso a la experiencia en sí; retomaba del sensualismo la primacía de las sensaciones en el acceso al mundo; asumía que dimensiones como el espacio y el tiempo estaban inscritas en la conciencia de los sujetos y que, en consecuencia con todo lo anterior, el conocimiento suponía fundamentalmente un vínculo indisoluble entre el sujeto y el objeto registrado por los sentidos, es decir, una relación física y psíquica. “[...] uno puede llamar lo *físico* a todo eso que en el espacio está inmediatamente dado a *todos*; por otra parte, uno llamará provisionalmente lo *psíquico* a eso que no está inmediatamente dado más que a *uno solo*, y que, para los otros, no es conocido más que por analogía. El *yo* (en un sentido estrecho) de un individuo designará el conjunto de eso que solo está inmediatamente dado que a *él*” (Mach, 1908, pp. 18 y 19) (traducción propia). No obstante, advertía Mach que la indagación científica no podía pasar por alto lo inobservable, es decir,



aquello que siendo la consecuencia de las relaciones entre los eventos percibidos u observados no necesariamente estaba disponible de manera inmediata para las sensaciones —relaciones que en los conocimientos científicos menos desarrollados se podían inferir de la causa y el efecto, pero que en los más desarrollados podían ser inferidos por nociones como la de función— (Mach, 1908, pp. 272-279).

Para Lenin, el empiriocriticismo no era otra cosa que un episodio más de una vieja saga de idealismos que pretendía prescindir de la materia, entendiéndola como un apriorismo, y que reducía el sujeto al plano de las sensaciones, es decir, lo recluía de nuevo en esa vieja jaula de la conciencia solipsista que, presentándose ajena al mundo, hacía a este efectivamente ajeno a la actividad del conocimiento. Decía Lenin, a propósito del empiriocriticismo, que “[...] el idealismo filosófico no es más que una historia de fantasmas disimulada y disfrazada” (Lenin 1908/1973, p. 73). Más aún, Lenin consideraba a Mach parte de la secta de los teólogos y los espiritistas:

Mach no quiere ir en compañía de teólogos y espiritistas. Pero ¿cómo se deslinda de ellos en su *teoría del conocimiento*? ¡Diciendo que sólo el espacio tridimensional es el *real*! Pero ¿qué vale este alegato contra los teólogos y compañía si usted no concede al espacio y al tiempo una realidad objetiva? Resulta que emplea el método de tomar tácitamente prestado ideas al materialismo cuando de quién se debe precaver es de los espiritistas. Pues los materialistas, al admitir que el mundo real, la materia que percibimos es la realidad *objetiva*, tienen derecho a deducir de ello que son *irreales* todas las fantasías humanas que rebasen los límites del espacio y el tiempo, cualesquiera sean sus fines. ¡Y ustedes, señores machistas, niegan en su lucha contra el materialismo la “existencia” de la realidad objetiva y vuelven a introducirla de contrabando cuando hay que luchar contra el idealismo consecuente, declarado e intrépido hasta el fin! Si en los conceptos *relativos* de tiempo y espacio no hay nada más que relatividad, si no hay una realidad objetiva (= que no depende ni del hombre ni de la humanidad), reflejada por esos conceptos relativos ¿por qué la humanidad, por qué la mayor parte de la humanidad no ha de tener derecho a concebir seres existentes fuera del tiempo y el espacio? Si Mach tiene derecho a buscar los átomos de la electricidad o los átomos en general *fuera* del espacio tridimensional ¿por qué la mayoría de la humanidad no ha de tener derecho a buscar los átomos o los fundamentos de la moral fuera del espacio tridimensional? (Lenin, 1908/1973, p. 73)

Aunque los acontecimientos sucedidos entre finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX parecían materializar un nuevo estado de cosas, también ponían de manifiesto las contradicciones de la reforma y de la revolución. Por un lado, las reformas republicanas no lograban sepultar, ni mucho menos aplacar, viejas creencias antisemitas, ultracatólicas y nacionalistas asociadas a la Restauración —como quedó patente en Francia a propósito del famoso affaire Dreyfus—. Por otro lado, las revoluciones comunistas, cuando triunfaron, condujeron a la instauración de un Estado totalitario, con un partido único y sujeto a personalidades carismáticas prendadas a todo tipo de supersticiones; cuando no lo hicieron, fue en buena medida por cuenta de un proletariado que, contrario a lo que consideraba el ideal marxista, era ajeno a una auténtica conciencia revolucionaria. Las derivas reformista y revolucionaria pusieron en consideración no solo a la política, sino también a la ciencia que estaba detrás de estas —tanto al genio de la autoconciencia como al crítico de la praxis—.



En efecto, las circunstancias de los años diez y veinte propiciaron una revisión tanto al positivismo científico, como al materialismo histórico, que se consideraba que tenían impresas en el lomo viejas creencias del mundo social decimonónico. El positivismo científico desde sus orígenes había sido confrontado por la filosofía del lenguaje que estaba en sus sustratos: esa que consideraba que la ciencia era el único camino para dar cuenta de la experiencia, que dar cuenta de la experiencia era ante todo describirla tal cual se presentaba a los sentidos y que para proceder a esta descripción se requería un lenguaje científico de carácter universal, instrumental y neutro; es decir, ajeno a cualquier contingencia, en capacidad de recabar datos y sin sesgos de ninguna índole. Esta filosofía del lenguaje fue acusada de reducir la complejidad de la experiencia, de mantenerse en un plano puramente descriptivo y, sobre todo, proclive a establecer una metafísica empobrecida que pretendía reducir las cosas a unas terminologías cargadas de pesados neologismos. Como respuesta a estas críticas surgieron miradas renovadoras: primero, como quedó dicho, el empiriocriticismo de Mach y Avenarius; luego, el positivismo lógico del denominado Círculo de Viena.

El positivismo lógico o neopositivismo ciertamente representó una suerte de actualización del positivismo científico: por un lado, lo despojó o distanció de las viejas teleologías decimonónicas que lo mantenían anclado a la filosofía y, por otro, lo aproximó o cuando menos lo hizo más sensible al carácter de la ciencia de las primeras décadas del siglo XX —como la física y la química con su explicación del universo atómico, que ciertamente había revolucionado la cuestión de la experiencia en el ámbito científico—. El positivismo lógico consideró entonces que el límite de la investigación científica no estaba en el nivel descriptivo; esto es, en la formulación de enunciados sintéticos *a posteriori* en el sentido kantiano, sino que podía trascender más allá de lo conceptual, o sea, a enunciados analíticos *a priori*, es decir, que fueran susceptibles de formalización lógica o matemática —para el positivismo lógico, los problemas imposibles de verificar en términos empíricos, lógicos o matemáticos no serían problemas científicos o simplemente estarían mal formulados— (Atencia, 1991; Weissman, 1994).

Para unos, el positivismo en general, con su acotamiento de la experiencia y su regulación de los lenguajes, resultó determinante para establecer unas líneas de demarcación entre el ámbito de los hechos y el ámbito de los valores, entre el conocimiento científico y el conocimiento no científico, entre el espacio del saber y el espacio del poder, lo que sin duda resultó determinante para organizar y discriminar el complejo universo de ideologías, doctrinas y disciplinas heredadas del siglo XIX (Atencia, 1991). Para otros, el positivismo científico, pero sobre todo el positivismo lógico, no dejaba de ser una tentativa por imponer un canon universal que, en principio propicio para sustraer al conocimiento científico de los otros tipos de conocimiento, bien podía ser solamente la proyección al plano de la gnoseología de una situación particular: la de esos filósofos y científicos de la Europa central y oriental, quienes viviendo existencias solitarias en medio de unos entornos donde concurrían las prácticas culturales y las formas de pensamiento más diversas, soportaban melancólicamente con la pretendida abstracción de sus lenguajes esa distancia que los separaba de la muy civilizada Europa occidental. No resulta casual que tanto el encumbramiento como el





cuestionamiento más importante al positivismo lógico corrieran por cuenta de dos personajes procedentes de las entrañas del Imperio austrohúngaro, de ese extenso territorio atado a unas viejas instituciones medievales, con una apasionante vida académica e intelectual y reconocido por su amplia tolerancia cultural y religiosa. Estos dos personajes no eran otros que Ludwig Wittgenstein y Bronislaw Malinowski —por demás, ambos con deudas con el empiriocriticismo de Mach, otro súbdito de los Habsburgo— (Gellner, 1998).

El primer Wittgenstein con su teoría de la significación, con su distinción entre proposiciones factuales y proposiciones lógicas, no podía entenderse al margen de sus condiciones sociales, es decir, un hombre procedente de unas clases acomodadas austriacas —su padre era un poderoso industrial—, afectas a la tradición ilustrada, liberal e individualista, que auspiciaban un lenguaje franco universal como medio idóneo no solo para superar las diferencias culturales y lingüísticas, sino para insertar su mundo particular en las grandes metrópolis europeas. Como dijera Gellner:

Wittgenstein [estaba] ciego para la cultura, cuando llegó al conocimiento serio... Es algo bien establecido en la tradición filosófica a la que pertenece. Sus predecesores también creyeron que la verdad era única, mientras que el error y la superstición eran legión... Lo que era a la vez inusual y extraño en Wittgenstein era que él creía que lo místico era también único, universal y estandarizado. Luego la cultura era irrelevante, de algún modo, para los asuntos importantes de la vida. (1998, p. 129)

Malinowski, con su teoría del contexto, con su invocación de la situación lingüística, no podía tampoco entenderse al margen de sus condiciones sociales, es decir, un hombre procedente de unas clases medias polacas —su padre era profesor universitario—, bastante más sensibles a la tradición romántica, conservadora y comunitarista, que auspiciaban el reconocimiento de unos lenguajes particulares en sus condiciones de realización como recurso para preservar las diferencias culturales y lingüísticas en medio de una creciente pugnacidad entre nacionalidades, culturas y religiones distintas. Gellner dirá:

Malinowski consiguió *a la vez* rechazar y usar el romanticismo del Este de Europa; y fue su rechazo parcial, y su parcial utilización e incorporación, lo que dotó a su posición de unicidad, originalidad y frescura y lo que le permitió suplantar a Frazer y convertirse en el nuevo sumo sacerdote del bosque sagrado de la antropología... / El culto al trabajo de campo y a la explicación del presente tuvo múltiples justificaciones: la abstención empirista de invocar inobservables, y el sentido romántico tanto como funcionalista, de la unidad e interdependencia de la cultura. (1998, pp. 209, 210, 213)

120



Malinowski, quien introdujo en el empirismo de la ciencia inglesa el romanticismo de la aldea polaca, será el responsable de recubrir los inobservables con el velo de unas presencias erigidas en auténticas fantasmagorías.

En efecto, se puede decir que los inobservables de Mach adquirieron en Malinowski formas empíricas, es decir, paradójicamente, formas resueltamente místicas o fantasmáticas. La reducción de la potestad de la ciencia a la experiencia sensible implicaba para el conocimiento del mundo social no solo dismantelar la multiplicidad de relaciones que desde su invisibilidad le conferían a este mundo

toda su complejidad, sino incluso negarle a este conocimiento cualquier carácter científico. La situación era tanto más patente para conocimientos como el antropológico, en particular para la investigación etnográfica, que cuando era obligada a prescindir de los inobservables quedaba ante un conjunto de manifestaciones absolutamente extrañas que solo serían objeto de un ejercicio solo descriptivo o, en el mejor de los casos, como en el de Frazer, el objeto de una profusión de analogías susceptibles de ser desplazadas en el espacio y en el tiempo con base en indicios o evidencias muchas veces superficiales. Malinowski, efectivamente, decidió hacerse a estos inobservables, y los erigió en principios constitutivos de la cultura misma en la forma de funciones —con el mismo sentido que auspiciara para la noción de función el propio Mach—. Los inobservables transfigurados en funciones urdieron todo un *más allá* que era, en últimas, el principio eficiente del *más acá*. Dirá Gellner al respecto:

La inversión metodológica de Malinowski fue realmente rica. Mach, como su seguidor Russell, no recomendaba solo evitar lo inobservable, sino también reemplazarlo por construcciones a partir de lo observable. Nuestro pensamiento y lenguaje está lleno de lo que al menos parecen referencias a cosas que no pueden ser identificadas inmediatamente con elementos precisos de la experiencia, por llamarlos de algún modo. El empirismo radical se encuentra en una especie de dilema: si insiste de modo intransigente en la ejecución de su programa —¡fuera todo lo inobservable!—, se podría encontrar con un mundo intolerablemente empobrecido e irreconocible y que simplemente no puede funcionar. Pero hay una salida...: las construcciones teóricas deben estar permitidas, dijo Mach, con tal que satisfagan las necesidades del organismo. Función, utilidad, economía de esfuerzo, reemplazan a lo trascendente como aquello que legitima a lo que traspasa los límites de la experiencia. La utilidad constituye al Más Allá como fundamento de un mundo más completo y tolerable. (1998, pp. 213 y 214)

Nada delata mejor la transfiguración de lo inobservable en una función con visos fantasmáticos que la situación que se presenta cuando el etnógrafo, andando por los caminos o los huertos solitarios de las Trobriand, se encuentra con los espíritus de los muertos —en esas circunstancias pareciera que la función con formas apenas fantasmáticas se transfigurara en un fantasma con funciones bien esclarecidas—. Malinowski entiende por las gentes de las islas que las almas de los muertos se escinden en dos presencias: por un lado, el *kosi*, un espíritu algo frívolo y banal, una sombra (*kaikuabula*) que mora provisionalmente en los parajes por los cuales transcurriera la vida terrena del difunto; por otro lado, el *baloma*, el espíritu más importante, un reflejo (*saribu*) que marcha hacia la isla Tuma, desde donde retorna de tiempo en tiempo para visitar a los parientes y amigos a través de los sueños —ahora, si bien “[...] el *baloma* y el *kosi* son como la reflexión y como la sombra... ellos son también como los hombres, y ellos se comportan como todos los hombres lo hacen... Ellos envejecen; ellos comen, duermen, aman”—. (Malinowski, 1916/1948, p. 143) (traducción propia)

El *baloma* aparece en los sueños de los hombres para mostrarles su insatisfacción por las ofrendas recibidas, para advertirlos sobre la transgresión de alguna costumbre o norma —en particular a propósito de las fiestas del *milamala*— o para mediar en las numerosas prácticas mágicas que tienen lugar en las distintas islas.



No obstante, hay una práctica en la cual el *baloma* aparece como una figura fundamental: la procreación. En la sociedad trobriendesa la sexualidad no está asociada con la reproducción, es decir, estas se entienden como dos dimensiones diferenciadas apenas indirectamente relacionadas. Precisamente, en esta sociedad consideran que el *baloma* es el responsable tanto del embarazo de las mujeres como de que los nacidos sean la reencarnación de los ancestros —el *waiwaia* es al mismo tiempo el embrión, el recién nacido y el espíritu no encarnado del niño— (Malinowski, 1916/1948, p. 190). Para Malinowski esta relación entre el *baloma* y el embarazo es una muestra de la psicología del conocimiento basada en la observación entre los trobriandeses; es decir, ella es una especie de versión primitiva del empiriocriticismo de Mach y Avenarius. De hecho, el *baloma* parece cumplir con suficiencia el criterio de establecer lo inobservable con base en lo observable, aun a costa de invertir los presupuestos de la ciencia misma: el espíritu de los muertos, que está a disposición para la experiencia de los sentidos, se convierte en la fuente para dar cuenta de un proceso natural que, no obstante, no resulta observable para los nativos: la procreación. Dirá al respecto Malinowski:

El problema de la ignorancia del embarazo no está relacionado con la psicología de la creencia, sino con la psicología del conocimiento basada en la observación. Solo una creencia puede ser oscurecida o eclipsada por otra creencia. Cuando una observación física es hecha, cuando los nativos han encontrado un nexo causal, ninguna creencia o “superstición” puede oscurecer este conocimiento, aunque puede ir paralelo a él... / En la ignorancia de la paternidad fisiológica nosotros no tratamos con un estado positivo de la mente, con un dogma que conduce prácticas, ritos, o costumbres, sino únicamente con un ítem negativo, la ausencia de conocimiento. Tal ausencia no podría ser suscitada por una creencia positiva. Cualquier brecha generalizada en el conocimiento, cualquier ausencia universal de información, cualquier imperfección general en la observación encontrada entre razas nativas, debe, en ausencia de evidencia contraria, ser considerada como primitiva. Podríamos también argumentar que la humanidad alguna vez tuvo un conocimiento primitivo de los cerillos, pero que esto fue oscurecido posteriormente por el uso más complejo y pintoresco del encendedor y otros métodos de fricción. Una vez más, explicar esta ignorancia al asumir que los nativos “hacen creer que no lo saben” parece más bien un brillante *juego de palabras* que un intento serio de obtener un fondo de las cosas. Y, sin embargo, las cosas son tan simples como pueden ser para cualquiera que por un momento se detiene para darse cuenta de las dificultades absolutamente insuperables que un “filósofo natural” nativo tendría que superar si tuviera que llegar a algo que se acercara a nuestro conocimiento embriológico. (1916/1948, p. 208) (traducción propia)



En últimas, en el concierto de un imperio cada vez más expuesto tanto a las presiones de las grandes metrópolis europeas, como a los brotes del nacionalismo, Wittgenstein y Malinowski encarnaron dos puntos de vista socialmente ubicados sobre el lenguaje que ellos, desde su lugar en el mundo social, desde unas disciplinas académicas específicas, se encargaron de transfigurar no solo en fuentes de dos filosofías del lenguaje divergentes, sino también en presupuestos epistemológicos para dos tipos de ciencias sociales distintas que tenían en medio la cuestión sustancial de la identidad. Un punto de vista estaba orientado a hacer extraño un mundo en exceso familiar —la epistemología discurre en práctica mística—,

mientras otro estaba dirigido a hacer familiar un mundo en exceso extraño —la epistemología discurre en práctica fantasmática—. Dirá Gellner al respecto que:

[La identidad] que para Wittgenstein era un problema filosófico y, con toda probabilidad, un problema personal, y quizás no de otro tipo, para Malinowski era un problema filosófico, un problema académico y, por último, un problema no relativo a la identidad personal, sino más de bien de orientación política. (Gellner, 1998, p. 203)

No obstante, el segundo Wittgenstein decidió redimir aquellos enunciados de los que otrora diría que por estar anclados al sentido común o por fuera del ámbito proposicional de la ciencia no tendrían sentido o valor alguno. Wittgenstein invocó igualmente la noción de contexto, y transitó así del ámbito de la lógica al ámbito de la pragmática, es decir, de entender el lenguaje en términos estrictamente formales a términos de sus usos. De este modo, más allá de las significaciones ajustadas a unos principios universales, estarían unas significaciones derivadas de unos juegos del lenguaje que serían objeto de unas reglas específicas circunscritas a unos ámbitos determinados. Bien se puede afirmar entonces que con Malinowski y Wittgenstein se rompía con la filosofía de la conciencia; esto es, con esa filosofía que tenía como fundamento la relación entre un sujeto racional que a la distancia representaba objetos, para proponer a cambio una filosofía que estaba orientada sobre la relación entre el sujeto y el mundo mediada por el lenguaje. Gellner sería enfático al señalar:

Las similitudes entre la visión de Wittgenstein y Malinowski del lenguaje son sorprendentes e importantes y la cuestión que naturalmente surge es si Wittgenstein se apropió, consciente o inconscientemente, de la postura de Malinowski. Si lo hizo, ciertamente no lo reconoció. Malinowski fue incuestionablemente el primero en publicar la concepción del lenguaje inmerso en una cultura e implicado en la acción. (Gellner, 1998, p. 246)

Para Rorty, esta concepción del lenguaje quebraba la vieja idea de la mente como espejo, esa que asumía que el conocimiento debía reflejar la naturaleza y que conminaba a la investigación exclusivamente a la descripción exacta y a la verdad objetiva. La forma más lograda de esta idea estaría orientada a limpiar al espejo, de tal manera que pudiera borrar las diferencias entre el mundo y su reflejo, es decir, la pretensión absoluta de conmensuración —que fuera el cometido último del positivismo lógico y tras este el de la filosofía analítica—. Sin duda se trataba, como lo advirtió el propio Rorty, de desalojar cualquiera de los fantasmas que estaban anclados al acto de representación —entre estos, aquellos “por cuya paz rezan los creyentes”—, un acto que erigiendo al ser cognoscente en una suerte de dios efectivamente lo deshumanizaba. Frente a esto, el lenguaje en uso, como en la conversación, permitía rehabilitar la humanidad del ser en sí y para sí. Rorty dirá:

Pensar que mantener una conversación es una meta suficiente de la filosofía, ver la sabiduría como si consistiera en la capacidad de mantener una conversación, es considerar a los seres humanos como generadores de nuevas descripciones más que como seres de quienes se espera que sepan describir con exactitud. Pensar que la meta de la filosofía es la verdad —a saber, la verdad sobre los términos que constituyen una conmensuración última para todas las investigaciones y actividades huma-



nas— es ver a los seres humanos como objetos más que como sujetos, como existentes *en-soi* más que *pour-soi* y *en-soi*, como objetos descritos y sujetos que describen simultáneamente. Pensar que la filosofía nos permitirá ver al sujeto que describe como si fuera él mismo un tipo de objeto descrito es pensar que todas las posibles descripciones pueden volverse conmensurables con ayuda de un solo vocabulario descriptivo —el de la filosofía misma—. Solo si tuviéramos esta idea de una descripción universal podríamos identificar a los seres-humanos-bajo-una-determinada-descripción con la “esencia” del hombre. Solo con esa idea tendría sentido la idea de un hombre *que tiene* una esencia, sea concebida o no esa esencia como el conocimiento de las esencias. Así, pues, ni siquiera diciendo que el hombre es a la vez sujeto y objeto, *pour soi* y *en-soi*, estamos captando nuestra esencia. (1979/2010, p. 341)

Así, la crítica contra el positivismo señalaba que la mirada científica del mundo social que este auspiciaba, en particular aquella anclada a unas concepciones meramente mecanicistas, desconocía que la representación estaba poseída; esto es, estaba capturada por unos espíritus que habían trascendido de una condición metafísica o ideológica a la de entidades epistemológicas o incluso a la de figuras ontológicas del mundo social. De este modo, los espíritus del siglo XIX, esos que para los marxistas regresaban del pasado haciendo de la historia una farsa, esos que para los socialistas procedían del *más allá* redimiendo a las gentes, se hicieron parte del repertorio de imágenes que estaban entre el mundo en cuanto ser y el mundo en cuanto a creencia, entre lo que era el mundo en sí y entre lo que se creía que era el mundo —en este espacio liminal los espíritus se dieron a deambular entre una condición metafórica y una metonímica convirtiendo objetos en conocimientos y conocimientos en objetos—. Por cuenta de esta posesión, los métodos y las metodologías quedaron expuestos a unas imágenes nunca del todo patentes o manifiestas, pero que alcanzaban a traslucir en sus lenguajes, y permeaban sus términos, colonizaban sus procedimientos por instrumentales que ellos fueran —o precisamente por serlo—, sin que el ejercicio de la autoconciencia tuviera forma de ponerlos en evidencia estando anclado a la certeza en la neutralidad de estos lenguajes —neutralidad que era el habitáculo predilecto para todo tipo de fantasmagorías—. En últimas, las imágenes que vieron los ojos del siglo XIX se sedimentaron en unas nociones, unas categorías y unos conceptos que se erigieron a su vez en unos modos de ver que denegaban cuanto ellos tenían de posesos: portadores silenciosos de un *pathos* de otro tiempo, susceptibles de una historia como la que auspiciara Aby Warburg, esa que no podía ser otra cosa que “[...] una historia de fantasmas para adultos” (Didi-Huberman, 2013, pp. 463 y 464).

124



De hecho, cuanto más la investigación social quedó sometida a unas condiciones de reproductibilidad técnica masificada —obligada a unas instituciones de formación con unos currículos homogéneos, ausente de cualquier carácter controversial y sometida a unos recetarios rígidos o a unas fórmulas determinadas—, más los métodos y metodologías quedaron expuestos a estas presencias solapadas que, asiladas en unos términos recurrentes, podían traer inadvertidamente unos mundos de otro tiempo en la forma de unas dicotomías absolutas y de unas tipologías bastardas que, así naturalizadas, quedaban al margen de cualquier consideración o crítica, manteniendo, reforzando o imponiendo con sus fantasmas la distancia

insalvable entre el sujeto y el mundo —lo que sucedía incluso en aquellos casos en los que por gracia postmoderna aparentemente se defenestraba de cualquier filosofía de la conciencia—. En las circunstancias en las cuales los métodos y las metodologías fueron homogeneizados, la investigación social tuvo que soportar sus fantasmas sin poder si quiera advertirlos ni advertir sus efectos, replicando inercialmente unos mundos antiguos en unos mundos presentes, suplantando con unos mundos intelectualmente producidos a unos mundos mundanamente forjados o emulando unos mundos ajenos para dar cuenta de unos mundos propios —de lo que no han escapado siquiera muchas de las críticas contracoloniales—. Los métodos y las metodologías poseídos, instrumentalizados y homogeneizados cercenaron cualquier potencial de transgresión o de subversión de los actos de conocimiento, los que solo podían tener suceso cuando la investigación podía revolucionar sus propias condiciones de realización, y poner de manifiesto tanto el origen de sus fantasmas como sus recorridos miméticos por distintas estructuras espaciales y temporales en el curso del espacio y el tiempo. Se puede decir que la investigación como práctica de creación quedó expuesta a esa misma reproducibilidad técnica a la que aludiera Benjamin, que condujo a que la obra de arte se escindiera del ritual, a que el valor cültico fuera superado por el valor de exposición y a que la autenticidad como irrepetibilidad fuera sustituida por la seriación o la repetición (Benjamin 1936/2008).

Pero los cuestionamientos no fueron solo contra el positivismo científico, también se extendieron al materialismo histórico. Unos cuestionamientos surgieron desde la sociología francesa con Durkheim y desde la sociología alemana con Weber —que acusaron al marxismo de insolvencia empírica, de apelar a determinismos, de privilegiar los fines sobre los medios y de pretender recubrir una ideología con la apariencia de una ciencia—. Otros cuestionamientos surgieron desde el propio marxismo tras los acontecimientos sucedidos en Rusia, pero sobre todo tras la fallida revolución en Alemania. Precisamente, en medio de las complejas circunstancias que enfrentaba la República de Weimar, surgió el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt, con el cometido de actualizar al materialismo histórico dentro de las nuevas circunstancias impuestas por el desarrollo capitalista. Para la Escuela de Frankfurt, las contradicciones del capitalismo se desplegaban en los modos de configuración de la personalidad individual, en la irrupción de la sociedad de masas, en la mercantilización de la existencia, en la simplificación de la política, en la instrumentalización de la razón y en los efectos de todo esto sobre la cultura, cada vez más amenazada en su capacidad para trascender las apariencias del mundo; es decir, para criticar al mundo en sí, siendo reducida a las apariencias más inmediatas del mundo, confinada al simple entretenimiento cuando no a la absoluta banalidad —todo lo cual estaba en la base de la deshumanización de la existencia, la aquiescencia con el sufrimiento del otro, la violencia indiscriminada y, en últimas, el fascismo—.

Para Horkheimer, la actualización del materialismo histórico implicaba de entrada confrontar la concepción tradicional de lo teórico heredada de las ciencias naturales, es decir, esa que afirmaba para las ciencias sociales la separación del sujeto y el objeto, que tomaba entidades apenas fragmentarias cual si fuera entidades reales, que propiciaba la cosificación de lo social, que contraía la indagación a la



formalización y a la matematización y que, obligada a dar cuenta exclusivamente de lo existente apelando a una supuesta neutralidad valorativa, terminaba reafirmando el *statu quo* por contradictorio o injusto que este fuera. Urgía entonces una teoría que más allá del ser, tan caro al positivismo científico, trascendiera al deber ser en cuanto fundamento de la praxis: una teoría crítica que estuviera en capacidad de restituir la actividad del sujeto en la aprehensión de las múltiples determinaciones que estaban en la base de lo real, para establecer relaciones entre dominios que la ciencia del orden había convertido en estancos, no con un afán meramente intelectual o contemplativo, sino con la decisión de transformar lo existente —la teoría crítica sería el fundamento de la investigación social, esa que estaba llamada a ser la praxis de la filosofía o, si se quiere, la realización social de la filosofía—. Esta teoría crítica tenía como uno de sus objetivos prioritarios proponer unos conceptos que no solo permitieran dar cuenta del mundo social sin dejar de cuestionarlo, sino que controvirtieran a esos otros conceptos que, pretendidos como abstracción, eran, en una sociedad de clases afianzada en la división del trabajo, los medios a través de los cuales unas clases dominantes podían imponer su conciencia sobre el conjunto del mundo social. Dirá Horkheimer que “[...] el reconocimiento crítico de las categorías que dominan la vida social contiene al mismo tiempo su condenación... La razón no puede hacerse transparente a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional” (1937/1975, p. 208).

Horkheimer, cuestionando las pretensiones de la teoría tradicional de develar sus propias determinaciones o sesgos apelando a esa forma de autoconciencia que era la sociología del conocimiento —en clara alusión a Mannheim (1936/1993)—, reivindicará un pensamiento crítico que permitiera ir más allá de la tensión entre el científico en cuanto científico y el científico en cuanto político —en clara alusión a Weber (1918/1998)—. En últimas, diría Horkheimer, se trataba de

[...] un pensamiento crítico... en capacidad de superar la oposición entre la conciencia de los fines, la espontaneidad y la racionalidad de las que el individuo se hace cargo y las relaciones de trabajo sobre las cuales la sociedad está construída. El pensamiento crítico contiene un concepto del hombre que entra en conflicto consigo mismo mientras no se produzca esta identidad. Cuando la acción determinada por la razón pertenece al hombre individual, la praxis social dada, que configura la existencia hasta en sus mínimos detalles, es inhumana, y esta inhumanidad revierte sobre todo lo que se realiza en la sociedad. (1937/1975, pp. 209 y 210)

126



Pero las circunstancias de los años treinta y cuarenta ciertamente profundizaron el pesimismo que rodeaba a la teoría crítica desde sus orígenes —como si el *kulturpessimismus* de Hans Cornelius no hubiera dejado incólumes a dos de sus principales discípulos, Adorno y Horkheimer—. La pretensión de resarcir al espíritu absoluto, de redimir a la *razón ilustrada* que en su afán de dominación de la naturaleza había plagado el mundo de tragedias, propagado la indiferencia ante el sufrimiento del *otro* y conculcado cualquier posibilidad de compasión, parecía haber naufragado definitivamente por cuenta del antisemitismo que no solo era una aversión contra un pueblo en particular, sino una actitud en la cual se hacía patente una civilización que racionalmente orientada tenía por natural la inclina-

ción al egoísmo, el ejercicio del odio y el poder de la violencia. Si se quiere, la Ilustración no era otra cosa que la desmitologización de la naturaleza por cuenta de la razón instrumental al costo de la felicidad, pero, al mismo tiempo, un retorno brutal a la naturaleza mitologizando a la razón instrumental con toda su carga de sufrimiento. La ciencia otrora llamada a emancipar al hombre lo había pervertido, los conceptos llamados a hacerse a la realidad la coparon de modo tan absoluto que, cual demonios, la hicieron su posesión imponiéndole una apariencia mágica (Horkheimer y Adorno, 1944/1998).

Para Horkheimer y Adorno, los orígenes de la Ilustración se podían remontar al momento cuando el mito quedó sujeto al trabajo racional, es decir, al momento cuando el poema homérico organizó el viaje de Odiseo y lo convirtió en objeto de una representación en la cual las contradicciones sociales quedaron a expensas de una mediación en capacidad de encapsularlas, en las cuales “[...] el héroe de las aventuras se revela como prototipo del individuo burgués” (Horkheimer y Adorno, 1944/1998, p. 97). El sustrato más profundo del poema homérico, esto es, el último contacto entre el mundo mítico en su mudez y el mundo mitológico sujeto a la palabra, era precisamente el célebre pasaje de Odiseo vagando por el Hades, allí donde las imágenes matriarcales, otrora omnipotentes, adquieren el carácter apenas de alucinaciones, necesitadas de la narración épica, de la irrupción de la subjetividad (masculina):

La tierra prometida de Odiseo no es el arcaico reino de las imágenes. Todas esas imágenes acaban revelándole, como sombras en el mundo de los muertos, su verdadero ser: la apariencia. Odiseo se libera de ellas una vez que las ha reconocido como muertas y las ha alejado, con el gesto glorioso de la autoconservación, del sacrificio que él concede sólo a aquellas que le procuran un saber útil para su vida, donde el poder del mito se afirma ya solo como imaginación, transferida al espíritu. El reino de los muertos, donde se reúnen los mitos desautorizados, es lo más alejado de la patria. (Horkheimer y Adorno, 1944/1998, p. 125)

La lectura de Horkheimer y Adorno muestra a las imágenes que anteceden a la primacía de la palabra en la forma de sombras de los muertos, obligadas a permanecer en un mundo arcano, sustraídas del ahora en la medida que estaban exentas de utilidad alguna, desatadas de cualquier vínculo con la subjetividad o conminadas a que solo pudieran contraerlo bajo el amparo de la imaginación. En este sentido, las imágenes ancladas a un mundo primordial moraban en la profundidad de la conciencia en la forma de fantasmas o de espíritus. Allí preservaban cuanto era el sujeto más allá de las apariencias y solo podían irrumpir por efecto de la acción de la imaginación que, no obstante, la racionalidad instrumental se había encargado de recubrir con el carácter de acción meramente alucinante —la palabra como signo fue arrojada a la ciencia mientras la palabra como imagen lo fue al arte, este último el único destino en el cual “[...] el saber podría acompañar de nuevo al hombre...” (Horkheimer y Adorno, 1944/1998, p. 73)—. Para Horkheimer y Adorno, la prédica positivista, convencida como estaba en la relación aséptica “entre el objeto real y el dato indudable de los sentidos”, entendía la irrupción de estas imágenes remotas como una fuente de distorsiones o deformaciones de la realidad. Esta convicción obviaba, sin embargo, que estas imágenes eran parte de





aquello que el sujeto arriesgaba para llenar el abismo que lo separaba del objeto; es decir, ellas participaban subrepticamente en todo aquello que el sujeto le restituía a la cosa en la pretensión de reflejarla. Si se quiere, estas imágenes tenían relación con las huellas que el mundo extrínseco dejaba sobre los sentidos, las cuales estaban a su vez inscritas en los modos como los sentidos se hacían a este mundo extrínseco como si fuera algo distinto de sí mismo. En esta acción refleja con la cual el sujeto se hacía al mundo que lo hacía sujeto se forjaba la identidad de un yo convencido de la exterioridad del mundo por cuenta de una interioridad que era producida por la exterioridad misma: “La profundidad interior del sujeto consiste únicamente en la fragilidad y riqueza de su mundo perceptivo exterior” (Horkheimer y Adorno, 1944/1998, pp. 232 y 233).

Los fantasmas o los espíritus, en cuanto huellas de un mundo primordial sumergido en la mudez que aparece en medio del acto reflejo donde el sujeto se hace al mundo que lo hace sujeto, transitan entonces de entidades epistemológicas o de figuras ontológicas para ser erigidas en aquello que sobrevive a los acontecimientos o que persiste a los hechos; es decir, se convierten en el aura que rodea a los indicios o a las evidencias, cuando no en indicios o evidencias en sí mismos. Ahora, frente a la prédica positivista que desconocía las presencias fantasmales o que al reconocerlas solo podía asociarlas a las impertinencias de la imaginación, estará la alternativa que reconocía que la mudez y el acto reflejo se debían a un lenguaje particular o, mejor, al lenguaje en un sentido anasémico, o sea, a la manifestación sensible de las pulsiones que, como los lapsus o los sueños, permiten adentrarse al momento cuando el mundo primordial fue derrumbado por una circunstancia determinada, y sepultar así las metáforas en una cripta dejando solo a disposición al símbolo, cual si fuera un fantasma —una imagen salida del mundo arcano, ubicada en el presente, pero sin ninguna utilidad expresa o evidente, indisociable de la subjetividad sin que se pueda señalar que sea un producto de la imaginación—. Las entidades fantasmáticas surgen así de entre las ruinas de los acontecimientos o los hechos, hacen parte de los escombros que, recubriendo a los sucesos, son el único testimonio que persiste de estos (Abraham y Torok, 1987).

Pero la propia tradición del pensamiento crítico inaugurada por Marx y continuada por la Escuela de Frankfurt tuvo que enfrentar el momento de la crítica. La primera y más contundente de las críticas procedería del propio Adorno, de su dialéctica negativa, una suerte de retorno a una pretensión filosófica de repensar la dialéctica para desde allí proponer una nueva teoría crítica de la sociedad. Si la dialéctica hegeliana estaba fundada en la contradicción entre el sujeto y el objeto, entre lo idéntico y lo no idéntico, la dialéctica negativa estaba orientada a restituir al sujeto como circunstancia del objeto y al objeto como posibilidad del sujeto, un esfuerzo por lo no idéntico, por lo no sistemático, por la no totalidad; en últimas, una dialéctica sensible a lo *otro* —base para una crítica moral que lejos de permanecer en interpretaciones sobre el estado de cosas injustas exigía acciones inmediatas, por espontáneas o accidentadas que ellas parecieran, contra el sufrimiento del prójimo—. Para esto, Adorno empezaba cuestionando, pero al mismo tiempo reivindicando, la pertinencia de la filosofía. En cuanto a lo primero, Adorno consideraba que la filosofía representa “[...]una obsoleta derrota de la razón”, un ejercicio que estancado en la interpretación no tuvo cómo trascender la separación entre



la teoría y la práctica, lo que favoreció “[...] una praxis indefinidamente aplazada”, que no tenía cómo ser “[...] la instancia de apelación contra una especulación autosatisfecha, sino la mayoría de las veces el pretexto con el que los ejecutivos estrangulan por vano al pensamiento crítico del que una praxis transformadora habría menester”. El autor concluía de manera taxativa: “Tras haber roto la promesa de ser una con la realidad o de estar inmediatamente a punto de su producción, la filosofía está obligada a criticarse a sí misma sin contemplaciones” (1966/2005, p. 15). En cuanto a lo segundo, esto es, la reivindicación de la filosofía, Adorno la pone por encima de la sociología del saber o del conocimiento, siguiendo el cuestionamiento que plantearan desde décadas atrás con Horkheimer:

En la idea de una verdad objetiva la dialéctica materialista se convierte necesariamente en filosófica, a pesar de toda la crítica de la filosofía que ejerce y gracias a ella. La sociología del saber, por el contrario, niega tanto como la estructura objetiva de la sociedad la idea de una verdad objetiva y del conocimiento de ésta. Para ella, lo mismo que para el tipo de economía positivista al que su fundador Pareto se adhería, la sociedad no es nada más que la medida de los modos de reacción individuales. (Adorno, 1966/2005, p. 186)

La dialéctica negativa confronta a la crítica cuando esta, en contra de su propia naturaleza, no puede conflictuar al sujeto, no puede superar la antinomia entre teoría y práctica, no puede romper las formas de autojustificación en que se basa la prédica idealista, ni puede tampoco superar la instrumentalización a la que está expuesta cualquier creación o reflexión —en últimas, se trata de una crítica que cuestiona a la crítica cuando esta parece ajena al hecho de que ella misma debe ser el primer objeto criticable—. Para la dialéctica negativa, la crítica quedó a expensas de los idealismos que la redujeron a un lugar para la reinención de la vieja autoconciencia, ajeno a la materialidad, ensimismado en los conceptos y en consecuencia plácido para la divagación abstracta —reclinado a categorías teológicas aunque para entonces “[...] éstas devienen inesenciales y no se llenan en aquella ‘experiencia de la consciencia’ a la que ahora son remitidas” (Adorno, 1966/2005, pp. 189 y 190)—; un lugar prendado a los artificios del lenguaje en los cuales “[...] la palabra que quería nombrar la verdad contra la ideología se convierte en lo menos verdadero de todo: el mentís de la idealidad, en la proclamación de una esfera ideal” (Adorno, 1966/2005, pp. 189 y 190). Un lugar propicio para que cada producto del pensamiento no solo pueda pasar por alto sus ignorancias, sino incluso constituir las en un atributo insoslayable o irreprochable, la atmósfera necesaria para el candor relativista; un lugar más entre tantos dentro de un repertorio extenso de teorías, una mercancía más en el mercado de bienes intelectuales, un objeto de usufructo que pretendiendo cuestionar al mundo social solo puede validarlo a costa de banalizarse con este (Adorno, 1966/2005).

Para Adorno, el giro metacrítico o la metacrítica, esto es, la posibilidad de que la crítica pudiera superarse a sí misma, de que el pensamiento crítico pudiera redimirse del efecto de adecuación que pareciera connatural a todo trabajo de racionalización del mundo, pasaba por la autorreflexión crítica: la capacidad de reintroducir a la crítica filosófica en las condiciones de producción de las cosas y los conceptos, de restituir la materialidad con sus efectos en el trance en el cual la



sociedad se hace objeto de conocimiento y el conocimiento objeto de la sociedad, de reconocer la historia que le ha sido negada a la cosa por cuenta del antihistoricismo, es decir, la reivindicación de la historia que era, en cualquier caso, el resultado de la presencia de un sujeto y de la inscripción social de su actividad en el objeto —el *homo faber* que la división del trabajo había puesto a distancia del sujeto de la intelección filosófica—. Esta autorreflexión crítica para Adorno era inseparable de la figura de la constelación, esa noción que estaba en la base de la crítica de arte benjaminiana, que permitía distinguir entre el ser de los fenómenos y el ser de las ideas, y entre estas y el ser de la verdad: para Benjamin, el ser de las ideas en su relación con la verdad, si se quiere, la relación de la verdad con las palabras que dan forma a las ideas, esa conciencia reflexiva, sería el cometido fundamental de la filosofía crítica. Al respecto señalará Benjamin lo siguiente:

La panoplia de conceptos que sirve sin duda a la exposición de una idea hace a ésta presente como configuración de aquellos conceptos. Pues los fenómenos no están incorporados como tales en ideas, ni están tampoco en ellas contenidos. Las ideas son más bien su virtual ordenamiento objetivo, su interpretación objetiva. Si ni contienen en sí por incorporación los fenómenos, ni tampoco se evaporan en funciones, en la ley de los fenómenos, es decir, en la ‘hipótesis’, surge la pregunta de en qué modo y manera se alcanzan los fenómenos. Y a ello ha de replicarse que se alcanzan en su representación. En cuanto tal la idea pertenece a un ámbito radicalmente distinto del aprehendido por ella. No se puede por tanto adoptar como criterio de su existencia si lo aprehendido lo comprende bajo sí como el concepto de género contiene a las especies. Una comparación puede ilustrar su significado. Las ideas son a las cosas lo que las constelaciones a las estrellas. (1925/2007, p. 230)

De este modo, la crítica o, mejor, la metacrítica, se despeja en el ámbito de lo que Benjamin denomina el *lenguaje adánico*, esto es, en el lenguaje entendido más allá de la mera representación; es decir, en el lenguaje que tiene la potestad de transmitir la esencia espiritual del hombre sobre aquello que nombra. Para Adorno, precisamente, la cosa nombrada y el nombre de la cosa forman una constelación que solo así, en relación, se pueden entender en su mutua determinación, lo que permite que aquello que le es amputado a la cosa por cuenta del nombre le sea restituído por el sujeto en el acto mismo de nombrar que es, al mismo tiempo, el sujeto en cuanto su esencia espiritual. Una auténtica filosofía de lo concreto que inescindible del discurrir de la experiencia encarnaba en el lenguaje y que encarnada en el lenguaje era susceptible de ser transformada —una praxis sustentada en el lenguaje bien podía tomar forma en la narración—. Decía Adorno respecto a las constelaciones:

Solo las constelaciones representan, desde fuera, lo que el concepto ha amputado en el interior, el plus que él quiere ser tanto como no puede serlo. Al reunirse los conceptos en torno a la cosa por conocer, determinan potencialmente su interior, alcanzan pensando lo que necesariamente el pensamiento elimina de sí... Darse cuenta de la constelación en que está la cosa significa tanto como descifrar lo que ella porta en sí en cuanto algo devenido. El *chorismos* entre exterior e interior está por su parte históricamente condicionado. A la historia en el objeto solo puede liberarla un saber que tenga también en cuenta la posición histórica del objeto en su relación con otros; actualización y concentración de algo ya sabido, a lo cual transforma. El



conocimiento del objeto en su constelación es el del proceso que éste acumula en sí. (Adorno 1966/2005, pp. 157 y 158)

De cualquier manera, las críticas al positivismo científico como al materialismo histórico, esto es, a las ciencias sociales originarias, advirtieron que ellos fueron la pretensión de un mundo social que, arrancado del mito, reducido a ruinas, vio salir de entre estas unos discursos sustitutos que, no obstante, no tenían cómo desprenderse de ese poderoso trasunto mítico aunque este ahora se hacía manifiesto en formas apenas mitológicas: las certezas en un lenguaje universal, instrumental y neutro que auspiciaba el positivismo, como en la concienciación radical del ser que auspiciaba el materialismo, en cuanto aspiraciones por la transparencia absoluta del mundo social o en cuanto esfuerzos en procura de restituirle a este mundo su inmediatez, esto es, su carácter inminente y evidente, eran en mucho, o en todo, certezas de talante mitológico revestidas incluso con propiedades mágicas —se puede aplicar a ellos la crítica de Horkheimer y Adorno cuando estos señalaban que la Ilustración quedó reducida a una creencia y sus conceptos poseídos de una suerte de magia animista (Horkheimer y Adorno, 1944/1998, pp. 66-68)—. Para que la crítica pudiera superarse a sí misma, para que ella pudiera trascender su lugar en la mitología, urgía entonces desencadenar al lenguaje de su ambición formalista y a la conciencia de su vocación meramente especular o refleja; es decir, la crítica debía restituirle al sujeto su capacidad creadora, su búsqueda del sentido, su inclinación por el otro, su esperanza contra lo mismo, en últimas, su humanidad —por demás, ella debía permitir un exorcismo a ese demonio de los conceptos que había convertido a estos en fetiches del conocimiento—.

No obstante, fue evidente que la teoría crítica, primero, y la dialéctica negativa, después, no se hicieron a mayores expectativas: el antisemitismo en la Alemania del nacional socialismo, la sociedad de masas en Estados Unidos y la burocratización del socialismo en la Unión Soviética, en últimas, la violencia, la banalidad y el control propios del mundo administrado, eran, cada uno a su manera, la consumación de un proyecto ilustrado que para entonces parecía imposible de salvar, consumido en el mundo mitológico que él mismo se había encargado de crear; esto convertía a entidades míticas en fantasmagorías y demonios—. Ahora, frente al pesimismo de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, se alzará la visión más optimista de la segunda generación, en particular de Jürgen Habermas, quien efectivamente encontraría posible la rehabilitación del proyecto ilustrado desde una racionalidad anclada al lenguaje, esto es, desde una racionalidad comunicativa que le concedería al sujeto la potestad de construir el mundo social en su relación con los otros, resaltando la realización del mundo de la vida, la ascendencia del contexto y la primacía del argumento racional —una crítica menos cercana a Marx y Freud y más a Durkheim, Weber, Mead, Schutz y Parsons, es decir, a medio camino entre los enfoques funcionales, sistémicos, comprensivos e interaccionales, en un marco de cooperación entre la filosofía y las ciencias sociales— (Habermas, 1981/2010). Desde planteamientos como los de Habermas, era posible que el sujeto redimiera la experiencia desde la potestad creadora del lenguaje introduciendo un conocimiento sensible a la alteridad, abierto a auténticas comunidades de sentido. Se trataba en últimas de una apuesta por una teoría de la racionalidad que exigía, entre otras cosas, sacar a flote cuanto nos sobrevivía del mundo mítico,



pero, también, cuanto habíamos desaprendido de ese mundo —una suerte de reconocimiento de esas racionalidades pretéritas que permanecen en nosotros cual si fuesen fantasmagorías—, lo uno y lo otro por medio del necesario ejercicio de la autocrítica. Dirá Habermas al respecto que:

[...] la prueba definitiva de una teoría de la racionalidad con la que la comprensión moderna del mundo pudiera asegurarse de su universalidad, solo consistiría en que las figuras opacas del pensamiento mítico se iluminaran y se aclararan las manifestaciones no-comprensibles de las culturas ajenas, y se aclararan de suerte que no solo entendiéramos los procesos de aprendizaje que “nos” separan de “ellas”, sino que nos percatáramos también de lo que hemos desaprendido en el curso de nuestros procesos de aprendizaje. Una teoría de la sociedad que no excluya a priori esa posibilidad de desaprender, tiene que comportarse críticamente también contra la recomprensión que recibe de su propio entorno social, es decir, tiene que permanecer abierta a la autocrítica. Los procesos de desaprendizaje sólo pueden alumbrarse desde una crítica a las deformaciones que se basan en la utilización selectiva de un potencial de racionalidad y entendimiento que en otro tiempo fue accesible, pero que ahora yace sepultado. (1981/2010, p. 939)

Sin duda, la crítica frankfurtiana, como continuación y actualización de la crítica kantiana, hegeliana y marxista, supuso la elaboración mejor lograda del criticismo que mantiene vigencia no solo por ella misma, sino también en la medida que ella se erigió en una referencia fundamental en empresas filosóficas como la de Foucault —tanto de su analítica de la verdad en cuanto interrogación de “[...] las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero”, como de su ontología del presente, es decir, de la interrogación de “[...] la actualidad de nosotros mismos” (Foucault, 1991, p. 207)—. Con todo, la crítica frankfurtiana quedó expuesta a los cuestionamientos que advirtieron que esta, a pesar de la invocación de la metacrítica o de la autocrítica, no alcanzaba a revertir su punto de vista, su comprensión tanto del mundo social como del conocimiento de este, sobre sí misma: la crítica adolecía de la ausencia de reflexividad, la cual no podía considerarse subsanada siquiera en el momento que la propia dialéctica negativa le respondía a la teoría crítica. Para la vanguardia sociológica francesa, por ejemplo, la crítica frankfurtiana era una puesta en escena de una élite intelectual que, inscrita en una relación privilegiada con la cultura, prendada a una forma distinguida de quehacer filosófico, quisquillosa ante los efectos de la mercantilización en el universo de lo simbólico; no obstante, no confrontaba su propia posición en el mundo, su relación con la cultura, ni tampoco su lugar en la filosofía como saber —si se quiere, la crítica cultural de la Escuela de Frankfurt no se hizo ella misma objeto de cuestionamiento, porque hacerlo obligaba, entre otras cosas, a un trabajo empírico sistemático que parecía ajeno al espíritu de los filósofos, más cuando ellos prescindieron de la investigación social como praxis— (Bourdieu, 1998, p. 522).

Por esto, para posturas como la de Bourdieu, toda crítica debería esclarecer sus condiciones sociales de posibilidad: el conocimiento de estas condiciones sería requisito no solo para develar la estructura de la crítica misma, es decir, su lugar en el ámbito del saber, sino además para determinar sus pretensiones, esto es, para definir su lugar en el ámbito del poder. El esclarecimiento de estas



condiciones no podía proceder apelando a la parentela con los paradigmas, las teorías o los autores que toman por suyos los académicos o intelectuales, ni tampoco recurriendo a la confesión del trabajador de campo desde la intimidad que le confiere la escritura de un diario —presuntas estrategias para el ejercicio reflexivo que simplemente conculcan la complejidad de la existencia del sujeto en el discurrir de los conceptos o que suponen que la confesión puede ser en sí misma un acto de concienciación desconociendo el requisito mismo que son las propias estructuras confesionales como “fábricas de conciencia”—. Urgiría entonces un ejercicio reflexivo como exigencia para cualquier acto de conocimiento: desde las investigaciones que parecieran involucrar los asuntos más distantes, hasta aquellas concernidas con los temas más cercanos como la trayectoria intelectual del propio investigador (Bourdieu, 2006). Para este ejercicio reflexivo, Bourdieu invocará la objetivación participante, un modo de indagación que “[...] toma por objeto de exploración, no ‘la experiencia vivida’ del sujeto de conocimiento, como las condiciones de posibilidad (con los efectos y los límites) de esta experiencia y, más precisamente, del acto de objetivación”. Y añadía: “La objetivación participante... apunta a una objetivación de la relación subjetiva con el objeto que, lejos de caer en un subjetivismo relativista y más o menos anticientífico, es una de las condiciones de posibilidad de la objetividad científica” (Bourdieu, 2003, p. 44).

En últimas, una teoría general de la crítica implicaría reconocer esa ruptura fundacional que escindiendo al mito en mitología, es decir, ilustrando al mito y erigiéndolo al mismo tiempo en ilustración del mundo social, trizó la relación del sujeto con este mundo y dejó en su discurrir una sucesión de imágenes disolutas desgarradas de la palabra, ausentes del acto de representación, apenas manifestadas como un resplandor en un espejo, como un sonido entre la nada, como un roce sin contacto, como una figura espectral merodeando entre las sombras. Esas imágenes primordiales, que el racionalismo enclaustrara en la imaginación cual si fuera apenas un acto de alucinación, guardan cuanto el acto de representación tiene de simbólico, es decir, ellas resultan fundamentales para restituirle a la representación la ambigüedad que ella misma se niega, pero que es indispensable para que aparezca el problema de la historicidad, del sentido y, con este, la cuestión del otro —la restitución que hace posible la representación al mismo tiempo la trasciende o la transfigura en evocación—. Así, sería indispensable reconocer en el instante de cada acto de conocimiento esa ruptura originaria y los modos como los métodos y las metodologías en su afán de superarla —mostrándola en cuanto tiene de falsa o de engañosa con la pretensión de esclarecerla en su auténtica verdad— terminan ajenos a los efectos de esas imágenes primordiales proyectándolas, paradójicamente, sobre el propio acto de conocimiento en la forma de entidades fantasmáticas que, al colonizar la interpretación del mundo social, pueden imponerla como mitología. Una teoría general de la crítica descansa así en una historia social sobre la acción imaginante y el imaginario en capacidad de inquirir a las imágenes primordiales transfiguradas en ontologías, epistemologías, teorías, métodos y metodologías. Una auténtica historia social para una ciencia de fantasmas.



## Conclusión: la memoria más allá de la memoria

Sin duda, se trató de un recorrido apenas sumario que advierte que los sujetos tienen una prehistoria —en el sentido que le confiere la teoría crítica— que debe ser restituida en cuanto ella modela desde sus imágenes primordiales cualquier historia del sujeto. Pero, sobre todo, este recorrido advierte que esta prehistoria que modela la historia no es una mera abstracción, sino que ella se materializa, adquiere formas concretas, en la singularidad de cada acto de conocimiento, en cualquier tentativa de investigación social; como si la pretensión de inquirir al mundo social fuera desde un principio enfrentarse a las ruinas de un mito del que nosotros mismos somos parte, como si esas imágenes cual fantasmagorías pudieran incluso en su opacidad restituir algo de una relación refundida que duerme en forma de objetos, conocimientos o de relaciones de conocimiento. Por esto, si cada circunstancia relevante de las ciencias sociales en los últimos dos siglos está asociada a transformaciones ostensibles en el mundo social, si cada momento paradigmático de la investigación social tiene en medio unas crisis sociales intensas con sus respectivos desenlaces, se puede decir que estas ciencias no son otra cosa que expectativas y aspiraciones, dramas y tragedias, resoluciones o “sin salidas” de unos mundo sociales sucedidos, encapsulados por arte de la ciencia en paradigmas, visiones, concepciones, conceptos o procedimientos. Cada discernimiento metódico o metodológico no es otra cosa que inquirir una situación problemática con la mirada de un problema otrora existente, eventualmente resuelto o no. De allí que un discernimiento metódico o metodológico no sea otra cosa que la restitución de la sensibilidad frente a una tragedia o un drama persistente. El instrumentalismo metódico o metodológico, como ese que ha sido impuesto por la masificación indiscriminada de la universidad, por los reduccionismos curriculares, por la estandarización de las acreditaciones, por la industrialización del conocimiento y por la mercantilización de la investigación, sea la negación de todo esto, que no es otra cosa que la deshumanización del conocimiento.

Esta concepción de la crítica interpela especialmente a la memoria —o a lo que se dice que ella es en diferentes contextos—. No hay ninguna tentativa crítica que no implique recorrer ese momento donde el tiempo mítico se descuaja en tiempo histórico que, no obstante la representación misma, en su esfuerzo por cerrar cualquier pérdida de sentido entre el sujeto y el mundo, se encarga de restituir como tiempo mitológico —el costo de la conciencia abstraída de la contingencia es la mitología—. En este sentido, la memoria, es decir, el trance del recuerdo y el olvido, no es un objeto, sino una inmanencia tanto del mundo social como de las ciencias sociales o, mejor, una inmanencia del acontecimiento primordial en el cual las ciencias sociales irrumpieron como tales en cada mundo social, y testimoniaron al tiempo que pretendiendo explicar el momento cuando este mundo ha perdido su trasunto mítico. En un país como Colombia, el colapso del mundo primordial y el surgimiento de un relato científico de este mundo con su colapso coinciden en la violencia —la Violencia, con mayúscula, es una entidad de la mitología que vincula al mundo social con las ciencias—. De allí que la memoria no puede pretenderse como un objeto o un dominio que desde el afuera pretenda dar cuenta de una violencia que le es ajena o exterior, porque la debacle del mundo social primordial, la violencia, la



memoria y el nacimiento de las ciencias sociales son términos de una misma tragedia, son parte de un mismo episodio.

Cuando la memoria se considera apenas un objeto o un dominio del mundo social entre otros, manufacturado conceptualmente con las extrapolaciones de otros mundos o experiencias —la *Shoah* judía, las dictaduras del cono sur, las memorias del franquismo o el boom de la memoria a la francesa—, sujeta a unos lugares teóricos y metódicos recurrentes y capturada por unas retóricas políticas e ideológicas reiterativas, se torna extraña a nuestro mundo social, tanto como a las ciencias de este mundo, refiere unas tragedias que, por descarnadas que sean, no tienen nunca una manera de verse como propias, ni mucho menos suscitar ninguna actitud, ni siquiera la compasiva. La memoria que se considera ajena a la violencia, que se pretende superior a esta, es una memoria apenas superficial, extraña a la imagen y sometida a la palabra, expuesta a la pluralidad de las versiones, incluidas las que utilizan los propios victimarios. Ni qué decir que es una memoria sin espíritu en cuanto concierne al sentido de los monumentos llamados a transformar la rememoración en conmemoración. Tampoco que es una memoria que no entiende de las circunstancias que hacen legítimo incluso el olvido. Contra esta memoria superficial que, convertida en objeto exterior a la sociedad, requiere por ello mismo todo tipo de adjetivos, urge esta empresa que es la historia social como crítica o la historia social de la crítica, que permita adentrarse al recuerdo y al olvido de un mundo primordial en colapso, a las ciencias sociales llamadas a testimoniarlo y a la violencia provocada por todo esto.

## Referencias

- Abraham, N. y Torok, M. (1987). *L'écorce et le noyau*. Paris: Champs.
- Adorno, Th. (1966/2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Atencia, J.M. (1991). Positivismo y neopositivismo. *Anales del Seminario de Metafísica*, 25, 143-154.
- Benjamin, W. (1925/2007). El origen del Trauerspiel Alemán. En *Obras. Libro I, Volumen 1* (pp. 217-459). Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (1936/2008). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Obras. Libro I, Volumen 2* (pp. 11-85). Madrid: Abada.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2003). L'objectivation participante. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 150(1), 43-58.
- Bourdieu, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.
- Brosses, Ch. (1760). *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. París: Archives Africaines de la Bibliothèque Nationale de France.
- Cappelletti, A. (1985). La ideología como «filosofía primera» y la clasificación de las ciencias en Destutt de Tracy. *Revista Dianoia*, 31(31), 37-48.
- Comte, A. (1830/1985). *Curso de filosofía positiva (lecciones 1 y 2). Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Orbis.





- Cunningham, A. y Jardine, N. (Eds.) (2009). The age of reflexion. En *Romanticism and the sciences* (pp. 1-9). Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Didi-Huberman, G. (2013). *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid: Abada.
- Durand, G. (2003). *Mitos y sociedades: introducción a la mitología*. Buenos Aires: Biblos.
- Dussel, E. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Barañain: Verbo Divino.
- Durkheim, E. (1895/2001). *Las reglas del método sociológico*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Feuerbach, L. (1843/1854). *The essence of christianity*. Londres: John Chapman.
- Foucault, M. (1991). ¿Qué es la Ilustración? En *Saber y verdad* (pp. 197-207). Madrid: La Piqueta.
- Fourier, Ch. (1808/1846). *Œuvres complètes de Ch. Fourier. Tome I. Théorie des Quatre Mouvements*. París: Société pour la Propagation et pour la Réalisation de la Théorie de Fourier.
- Fourier, Ch. (1822/1841). *Œuvres complètes de Ch. Fourier. Tome II. Théorie de l'Unité Universelle*. París: Société pour la Propagation et pour la Réalisation de la Théorie de Fourier.
- Fourier, Ch. (1822/1851). *The passions of the human soul*. Londres: Hippolyte Bailliere.
- Gellner, E. (1998). *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowski y el dilema de los Habsburgo*. Madrid: Síntesis.
- Gregory, F. (2009). Theology and the sciences in the German Romantic Period. En A. Cunningham y N. Jardine (Eds.), *Romanticism and the sciences* (pp. 69-81). Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1981/2010). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- Hegel, G.W. (1807/2010). Ciencia de la fenomenología del espíritu. En G.W. Hegel. *Hegel I* (pp. 215-). Madrid: Gredos.
- Hinkelammert, F. (2006). Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. *Revista Latinoamericana Polis*, 13, 1-27.
- Horkheimer, M. (1937/1975). Traditional and Critical Theory. En *Critical Theory: Selected Essays* (188-243). Nueva York: The Continuum Publishing Co.
- Horkheimer, M. y T. Adorno (1944/1998). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Ibañez, J. (1994). *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI.
- Knight, D. (2009). Romanticism and the sciences. En A. Cunningham y N. Jardine (Eds.), *Romanticism and the sciences* (pp. 13-24). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lenin, V.I. (1908/1973). Materialismo y empiriocriticismo. En *Obras IV (1914-1915)* (pp. 1-148). Moscú: Progreso.
- Lepenies, W. (1994). *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.



- Mach, E. (1908). *La connaissance et l'erreur*. París: Flammarion.
- Malinowski, B. (1916/1948). Baloma; the spirits of the dead in the Trobriand Islands. En B. Malinowski, *Magic, science and religion and other essays* (pp. 125-227). Boston: Beacon Press
- Mannheim, K. (1936/1993). *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1869/2004). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: El Cid.
- Marx, K. (1888/1980). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx y F. Engels. En *Obras escogidas. T. I.* (pp. 1-3). Moscú: Aurora.
- Marx, K. y Engels, F. (1845/2013). *La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Madrid: Akal.
- Marx, K. (1939/1973). *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Londres: Penguin.
- Marx, K. y Engels, F. (1932/1980). La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana representada por Feuerbach, Bauer y Stirner. En *Obras escogidas. T. I.* (pp. 4-39). Moscú: Aurora.
- Megill, A. (2002). *Karl Marx. The burden of reason (why Marx rejected politics and the market)*. Nueva York: Rowman and Littlefield.
- Moggach, D. (2003). *The philosophy and politics of Bruno Bauer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Monroe, J. W. (2008). *Laboratories of faith. Mesmerism, spiritism, and occultism in Modern France*. Ithaca y Londres: Cornell University Press.
- Rorty, R. (1979/2010). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Schaffer, S. (2009). Genius in romantic natural philosophy. En A. Cunningham y N. Jardine (Eds.), *Romanticism and the sciences* (pp. 82-98). Cambridge: Cambridge University Press.
- Serna Dimas, A. (2012). Algunos debates epistemológicos en la investigación social contemporánea. *Revista Polisemia*, 8, 14, 38-63.
- Serna Dimas, A. (2016). *Disertación elemental. Algunas cuestiones sobre la investigación social*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Strauss, D.F. (1835/1860). *The life of Jesus, critically examined*. Nueva York: Calvin Blanchard.
- Von Engelhardt, D. (2009). Historical consciousness in the German Romantic Naturforschung. En A. Cunningham y N. Jardine (Eds.), *Romanticism and the sciences* (pp. 55-68). Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, M. (1918/1998). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weissman, D. (1994). *Positivism reconsidered. The Journal of Speculative Philosophy*, 8(1), 1-19.







## Estos hilos que cruzan

# Los estudios culturales latinoamericanos decoloniales desde la pregunta por *los otros*\*

Wilmer Villa Amaya\*\*

*“Él siempre estuvo ahí, en la distancia que sabe acariciar la presencia del silencio-sabio que cultivó en los encuentros; él siempre estuvo ahí, al frente de sus propios temores que confrontó a lo largo de su vida [...]”. Con estas palabras quiero ofrecer un reconocimiento a mi señor padre: Florentino Antonio Villa Barraza, quien cuando supo que se trataba de su partida, preguntó: “¿cómo ustedes supieron que estaba aquí en estas?”. Fue ahí, viendo sus ojitos adormitados y tristes, sin que estos tuvieran un punto fijo a que mirar, cuando me animé a terminar este texto. Por toda una vida de lucha en la que su mayor propósito fue romper el miedo heredado de otras existencias que lo acompañaron, dedico este escrito a su memoria. Siempre estará con nosotros\*\*\*.*

Las preguntas formuladas para este trabajo, que es el resultado de un proceso de investigación, son las siguientes: ¿cuáles son las posibilidades de emergencia que se pueden afrontar desde la relación-tensión de los estudios culturales

---

\* Agradezco a la doctora Catherine Walsh y al doctor Adolfo Alban, quienes desde una acción “casa adentro”, orientaron la construcción de este tejer las posibilidades que nos brindan los estudio culturales latinoamericanos decoloniales; ella y él, leyeron una versión inicial de este texto, haciéndole unas observaciones que contribuyeron a la concreción de esta nueva versión que hoy el lector tiene en sus manos. Así mismo, al profesor Ernell Villa, Abelardo Ramos Pacho y Alberto Beron Ospina, quienes con su sabiduría me aportaron a entretejer la escritura *con-sentida* de este texto, resultado de una acción encarnada desde una *perspectiva otra*.

\*\* Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito, Ecuador. Profesor de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Dirección electrónica: villaw@hotmail.com

\*\*\* Florentino Antonio Villa Barraza partió en una mañana fresca y silenciosa el 20 de abril de 2018 en la ciudad del Cacique Upar, en el Caribe seco colombiano. AERIPA.



latinoamericanos decoloniales y las experiencias de los *otros*? y, ¿desde qué referentes de acción localizada y significación de las experiencias con los *otros* se puede asumir el relacionamiento? En la construcción de este texto se empleó la metáfora del *tejido*, que se soporta en cinco hilos centrales en la experiencia al estructurar el siguiente desarrollo, los cuales se convierten en cinco formas de conectar las posibilidades críticas del pensar y actuar desde una localización precisa para vivir *la apertura* como *afectación mutua*.

Es de considerar que *el tejido* es el resultado de un acto de delinear o dar forma a una producción, resultante en muchos casos de la imaginación creadora de quienes generan posibilidades de acción. *El tejido* aparece como una práctica de vida entre los pueblos que componen la existencia a partir de *lo real, lo imaginario y lo simbólico*; es una forma de construir al andar o recorrer el pensamiento ancestral. Para el caso de los tejidos familiares, los ancestros nos enseñaron que “todo tejido empieza desde un centro y puede ser este cuadrado o redondo, es un plato que tiene un punto de entrelace, un ombligo del que salen los hilos a los que se agarra el tejido; sin este no se puede hacer nada [...]”.<sup>1</sup>

Otro referente para comprender lo que es el tejer, se encuentra en el pueblo *Nasa* de Tierradentro, Cauca, en el que el *tejer* “empieza por un nacimiento, un centro que es el ojo y se relaciona con el ver, de nosotros, este: *Yafx ya’ja yafx umwa’* ‘ojo de la mochila para tejer o con el fin de tejer’”.<sup>2</sup>

De igual forma, para el pueblo *Yanakuna*, el *tejido* “empieza por el entrelazar, desde un punto que se vuelve su alma, el amayari o tejido [...]”.<sup>3</sup> Pero también *el tejer* en los pueblos de la Sierra Nevada de Santa Marta, en especial entre los *Kankuamos*, se convierte en un acto creador, vinculado totalmente con la vida; este empieza con el establecimiento del “*Ombligo*, centro para dar el primer paso, el principio, un huequito, inspirado en la araña, que fue quien nos enseñó a *tejer*. El Chipire es el comienzo del mundo [...] Chipire es el *ombligo* o fuente principal del mundo, se hace en forma de espiral como para sostener el tejido, así como *el centro del mundo* sostiene el equilibrio de la vida [...]”.<sup>4</sup>

El *tejer* lo escenifican los pueblos como una experiencia de sentido, un modo de habitar el pensamiento y generar los trazos y las trazas que dan cuenta de diferentes temporalidades especializadas y localizaciones, esto es *el comosmoexistir*, es decir, con una puerta que conecta la existencia en el cosmos. Por todo lo que representa el acto de *tejer* en los pueblos y comunidades, es que he tomado esta metáfora como una forma de significar la experiencia de componer una postura crítica a partir de los estudios culturales latinoamericanos decoloniales y las experiencias de *los otros*.



- 1 Conversación con la tejedora de caminos y palabras sabias, Lubis Esther Villa, 23 de agosto de 2017, barrio La Garita, Valle del Cacique Upar al norte de Colombia.
- 2 Entrevista con Rosalba Ramos Pacho y Abelardo Ramos Pacho, sabedores del pueblo Nasa, Cauca, actividad realizada en el barrio de Teusaquillo, abril de 2009, Bogotá.
- 3 Conversación con el poeta del pueblo Yanakuna, Fredy Campo Chicangana, Universidad Surcolombiana, Neiva, Colombia.
- 4 Conversación con *el sabedor* Evelio Rodríguez, barrio La Candelaria, Bogotá, septiembre 7 de 2010, Bogotá.

El actuar desde los estudios culturales latinoamericanos en relación con las experiencias de los *otros*, se convierte en una instancia generadora de posibilidades que van a ser interrogadas posteriormente; este aspecto se reconoce como parte de una conexión de producciones que se van formulando a partir de diferentes localizaciones, las cuales se ponen a consideración desde lo que se va a desarrollar en este texto. Lo anterior viene a ser representado en el asumir las emergencias que se dan al cruzar las trayectorias de los estudios culturales latinoamericanos decoloniales con otras posturas críticas.

Se trata de afrontar esta posibilidad, no como un simple ámbito de estudio, sino como parte de una acción que toma en serio los problemas que están en las realidades por las que pasan las poblaciones, las comunidades y los grupos de anclaje específicos. En este caso, los estudios culturales latinoamericanos decoloniales y las experiencias de los otros, brindan la posibilidad de emergencia de un suelo político y epistémico, el cual conduce a la producción de *conocimiento en acción*, lo que viene a implicar una relación de afectación con, desde, entre y para las realidades que afronta la gente.

A lo largo del desarrollo de las ciencias sociales, la metáfora del *hilo* ha sido empleada en algunos de sus abordajes, como se puede evidenciar en casos específicos: *los hilos de la memoria*, *los hilos de las palabras*, *los hilos del saber*, *los hilos invisibles del poder* y *los hilos del pensamiento*. Cada una de estas consideraciones, en el mundo académico, ha tenido que ver con un desarrollo especializado del conocimiento, pero en el caso de los estudios culturales latinoamericanos decoloniales, el empleo de la metáfora *hilos que cruzan* o *hilos que se cruzan*, las propongo a partir de la experiencia del *tejer* o componer las diferentes fibras que soportan una construcción, en la cual la pregunta por *los otros* está presente, es decir, que viene a animar la experiencia, pasando a generar una forma de saber que actúa en la configuración del ser colectivo, lo que corresponde a las subjetividades implicadas.

*El tejer* a partir de los *hilos que cruzan* o *hilos que se cruzan*, en los estudios culturales y las experiencias de afectación mutua desde los otros, se produce en *los márgenes*, *las fronteras* o *los bordes*, *las periferias*, así como en *las exterioridades relativas*, que actúan en la configuración de unos modos de subjetivación, abiertos a las emergencias y no cerrados a las posibilidades de creación. La anterior consideración se presenta como una reacción a las formas dadas o absolutas, es decir, los modos establecidos de cimentación e implementación de las barreras epistémicas, metodológicas, políticas y cognoscitivas, las cuales impiden la conversación entre los actores, los contenidos, las experiencias y los contextos. Para asumir esta experiencia de relacionamiento, se debe significar las contingencias, o sea, el devenir mismo de la vida que se afronta a partir de lo emergente. Lo anterior se convierte en un aspecto central para el desarrollo de los estudios culturales desde los referentes que involucran *el tejer* como posibilidad creadora, siempre abierta y no cerrada o estable.<sup>5</sup>



5 Con respecto a la utilización de la metáfora del *tejer* en los estudios culturales latinoamericanos, se hace necesario referenciar el libro *Tejiendo textos y saberes. Cinco Hilos para pensar los estudios culturales, la decolonialidad y la interculturalidad* (2006), en el que se hace un esfuerzo

## Primer hilo: la emergencia de representaciones mutuas

Es preciso señalar que Occidente, a lo largo de la historia, ha construido una ruta segura para el establecimiento del conocimiento; lo que ha generado un *estado de confianza*, respaldado por el sistema de pensamiento lógico, configurado a partir de la *trayectoria aristotélico-cartesiana* que llevó a la institucionalización del *racionalismo*. Este último se originó en el centro de Europa y se proyectó sobre el resto del mundo, es decir que se convirtió en una medida de acción universalizante, réplica generalizadora de un estilo de vida que ha sido impuesto a lo largo y ancho del mundo.

Ante esta circunstancia, no podemos olvidar la crítica planteada por Aimé Césaire, para quien la propagación de todas estas elaboraciones se dio a partir del colonialismo y el *humanismo*; los dos vendrían a ser parte de una *“doble hipocresía”* (Césaire, 2006), que trataba de definir y legitimar los rasgos de humanización para una mínima parte de la humanidad, mientras *“el resto”*,<sup>6</sup> que eran *los otros*, fueron convertidos en cuerpos negados, *condenados*, inferiorizados y menospreciados a lo largo de la historia; ellas y ellos han sido tratados de forma violenta, de manera deshumanizada. En este caso, para esa gran parte de la humanidad, solo se le trazaría el camino del colonialismo y la dependencia de lo eurocéntrico.

Algo que acompañó esta operación histórica fue la radicalización de los modos de significar de la epistemología occidental, la cual se ha apoyado en la promoción de unas formulaciones filosóficas, originadas en unos presupuestos centralizadores, en los que solo existe una referencia a la geografía específica y a los cuerpos que la habitan. Por supuesto, esta autorreferencia llevó a una única idea de civilización, cultura y política. Este fenómeno se produjo como si *“la razón tuviera color”*, tal como ha denunciado el filósofo africano Emmanuel Chukwudi Eze, cuando advierte sobre la antropología de Kant, fundamentada en una *raciología*, utilizada para la jerarquización de las *razas* como *primitivas* o *avanzadas* (Eze, 2001).<sup>7</sup>

Desde estos fundamentos altamente racializados, se llegaría a establecer una lectura de la geografía que ponía a Europa como “el fin y el centro de la historia mundial” (Hegel citado por Dussel, 2004, p. 203). Al respecto de estas concepciones históricas y filosóficas, que contribuyeron a la distorsionada intervención de los espacios geográficos, Dussel logra inquirir que son los idealistas y los románticos alemanes, quienes establecieron las posturas de exaltación de sus especificidades, autorreferencia obligada al momento de fundar lo universal. “Europa habría sido desde siempre elegida por el destino para ser el sentido final de la historia universal” (Dussel, 2004, p. 203). Ante esto se hace necesario recordar lo propuesto



“colectivo de trabajo, unido por el deseo de hacer, pensar, sentir y conversar [...]”, desde una localización específica; cada una de las personas que participaron en este proyecto editorial, tejieron sus puntos de vista; fue de esta manera como nació la “idea de tejer (...) un urdimbre” de posturas que acompañan la forma de ver, percibir y narrar las experiencias otras. Según los autores del libro citado, “todo esto tiene que ver con la utopía de un mundo mejor”.

- 6 Stuart Hall escribió un texto que se tituló *Occidente y el resto*, publicado en el libro *Discurso y poder* (2013), editado por la Universidad de Huancayo de Perú.
- 7 Debo aclarar que gran parte de estos planteamientos fueron considerados en el trabajo que elaboramos en compañía del profesor Ernell Villa (Villa y Villa, 2015).

por Tsenay Serequeberhan, al realizar “la crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía Africana” (2001, pp. 253-281), quien afirma, “el eurocentrismo es una tendencia penetrante localizada en la autoconciencia del sí de la modernidad. Esto se apoya, en su núcleo central, en la creencia metafísica o la idea (*Idee*) de que la existencia europea es cualitativamente superior a otras formas de vida humana” (2001, p. 254).

Esta operación posicional ayudó a instaurar una forma de conocimiento seguro, montado en los modos de explicar o rendir tributo a los criterios de operación de una cierta verdad, defendida y establecida como única. Todo esto se realizaría a partir de una única manera de definir, clasificar y demostrar la veracidad de lo que compondrían los enunciados científicos. Fue así como en nombre de la ciencia se llegaron a cometer grades crímenes e injusticias que partían del hecho de encerrar a las personas, pueblos y comunidades en una forma de entender las cosas y las personas; se trataría en gran parte de establecer un orden explicativo, respaldado por los cánones que regularían la dinámica de producción de conocimiento. Tal como sucedió con la filosofía, la antropología, la biología, la medicina, la geografía y la historia, entre otras representaciones garantes de la existencia de lo humano y de los modos indicativos del conocimiento científico.<sup>8</sup>

Frente a la situación histórica de definir y establecer lo humano a partir de unos criterios de exaltación ontológica, quiero presentar brevemente los casos de la antropología, la medicina y la geografía. Inicialmente el desarrollo específico de la *antropometría* se formalizaría a partir de “un patrón de poder configurado” (Quijano, 2001, p. 120), el cual servía de escala de medida para clasificar a las personas. En pocas palabras, lo anterior se debe a la “relevancia de la representación” (Santos, 2009, pp. 66-75), lo que ayuda a estabilizar el orden explicativo, empleado al momento de dar cuenta de lo racial, cultural, económico y político.

Para sintetizar se hace necesario recordar que “la ciencia moderna establece la jerarquía de la relevancia de los objetos” (2009, p. 66), y esta puede ser el resultado de una *distorsión* que se adopta a partir de un *punto de vista* convertido en instancia máxima de explicación y acción replicante. Por ejemplo, una persona que tuviera *x* medida de frente (hueso frontal de la cara) se le consideraría inteligente, en contraposición con otros que eran referenciadas como seres deficientes (anormales) por no tener unos centímetros validados por la craneología y la frenología, partes importantes de la teoría de la antropometría que se encargaba de establecer el *patrón regulador* de los *esquemas de articulación corporal*.

Fue así como emergió el estado de exaltación de la inteligencia, fundamentada en los referentes científicos de la época. Para el caso de la medicina también se presentó la situación de selección-clasificación-reducción o desprestigio de los pueblos que no eran europeos, sobre todo con el discurso de la higiene, tomado como referente para la promoción y condena de lo que debían ser las prácticas sobre el cuidado del cuerpo.



8 Un caso que refleja esta experiencia de condena desde el racismo científico, se presenta con Joseph Arthur, conde de Gobineau, quien vendría a sentar las bases del racismo moderno con su obra *Ensayo sobre la desigualdad de las razas*, publicación que consta de seis volúmenes y fue editada entre 1853 y 1855. Existe una edición en español de 1937.



El otro caso que presentó es la representación de los mapas, asumidos como una abstracción del territorio que en un principio se desconocía y por ende eran nombrados como deshabitados; según Walter Mignolo el mapa surgió para “vaciar los espacios” que debían de ser nombrados desde el referente de lo “nuevo” (2016, p. 314). Posteriormente el mapa se convertiría en una instancia de producción que establecería una jurisdicción colonial, construida y legitimada a partir de unas formas de disponer del espacio, controlado por quienes se apropiaban de este, así mismo cómo las producciones derivaban de la explotación de sus recursos y de la gente.

La geografía operada por medio de los mapas, acompañaría a la institucionalización del colonialismo, desde ahí se trazaría una línea divisoria entre el nosotros—localizados o referenciados como los normales o civilizados—, en oposición a los diferentes—demonizados y deformados por un discurso estereotipado—. A lo anterior se le agregaría el *determinismo climatológico*, a partir del cual se sostendría que “en tierras muy calientes o muy frías no se encuentran seres con rasgos humanos, esto solo se da en climas medios donde la inteligencia se desarrolla, en climas extremos habitan los seres monstruosos o barbaros” (Boia, 1997). También se encuentran las representaciones deformadoras de los otros por medio de la filosofía, la literatura y en general las representaciones plásticas realizadas por los pintores de la época antigua.

Es necesario aclarar que en este texto no es mi propósito profundizar los contenidos que dan cuenta de las representaciones que se derivan de las *narrativas maestras*, las cuales han contribuido a la estabilización de un orden explicativo que legitima un tipo de realidad. Desde la antigüedad los europeos elaboraron una serie de representaciones de *los otros* como seres anormales, pero no me voy a ocupar en hacer una consideración sobre estas formas de creación de lo amenazante, es decir, la institucionalización de lo demoníaco o la monstruosidad de la diferencia, establecida como una forma de marcar un contraste entre aquellos que se asumían como humanos y esos que eran un tipo de seres subhumanos o no humanos.<sup>9</sup>

No es exagerado señalar que la fijación de estos contenidos despreciativos, se hizo posible por medio del control discursivo, el cual vendría a establecer la *pedagogización del mal-decir* (Villa, 2013), que ha contribuido a la vehiculización de estereotipos que se reactualizaban a través del tiempo en los escenarios de relacionamiento social, en el que las prácticas del nombrar (onomaturgia) vendrían a jugar un papel central en la construcción de la realidad, afrontada por los pueblos, las comunidades y los grupos subalternizados a lo largo de la historia. Se trataría de encarcelar, clasificar y anular los cuerpos deformados a través del *mal-decir* o el *decir mal de los otros*, que según Quijano, fueron *despojados de sus producciones identitarias*. Exactamente, este sociólogo peruano nos dice: “Serían impedidas de objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas, de modo autónomo, es decir, con sus propios patrones de expresión visual y plástica. Sin esa



9 La diferencia, en tanto instancia productora de barreras o distancias que marcan un sentido, expresa una forma de asumir la realidad y las relaciones entre la gente. Estas elaboraciones se pueden considerar en Villa y Villa (2014).

libertad de objetivación formal, ninguna experiencia cultural puede desarrollarse” (Quijano, 2001, p. 122).

Se trata del establecimiento de una práctica del lenguaje deformador de quienes, en un primer momento, fueron convertidos en seres despreciables; esto se dio a partir “[...] de los primeros contactos precoloniales en la empresa Taxonómica” (Calvet, 2005), lo que se convirtió en una continua forma de degradar los cuerpos de quienes eran considerados como seres inferiores. Mediante el dominio del lenguaje se llega a estabilizar la producción de los significantes y los significados, inventados y recreados con el ánimo de legitimar en forma violenta un orden explicativo, ya que “en esa violenta relación, el acto político del conquistado-narrador de poner nombre a las cosas no inauguró el mundo sino una disputa por la representación del mundo que se libra desde entonces en el ámbito simbólico del lenguaje y en la arena de las luchas políticas” (Muyolema, 2001).

La lucha por asumir las producciones propias de los pueblos a partir de un lenguaje localizado, tiene que ver con el actuar *desde adentro y desde abajo*, pero también se puede presentar el complemento que corresponde a las relaciones *desde afuera*, especialmente lo que vienen a constituir una acción implicada, la cual en algunas ocasiones requiere de la participación de actores externos. Lo anterior se convierte en la posibilidad de reinventar un mundo diferente, uno en el que (al menos) las personas puedan actuar en conformidad con las expectativas que le traza su localización, logrando con esto defender el derecho a ser y pertenecer a los lugares en los cuales resisten y *re-existen*.

Esta producción del *lenguaje* debe corresponder con la acción de asumir unas *nuevas formas de nombrar*,<sup>10</sup> desde las y los “*condenados de la tierra*”, quienes *pueden contestar, decir no y decir otra cosa*. Ante esto, surge la necesidad de interrogar las dinámicas de producción de conocimiento en el orden de unas políticas de generación cultural, que actúen en conformidad con las realidades de quienes han sido producidos por las representaciones que proceden de *la colonialidad del poder, del saber y del ser*.<sup>11</sup>

Lo anterior viene a ser la descolonización, comprendida como una respuesta a la situación histórica de inhabilitación de la imagen acústica de aquellos cuerpos confinados, obliterados y arrojados a un lugar por fuera del tiempo y el espacio, a los que les pertenece habitar y posicionar lo que son como pueblo, comunidad y colectividad. Se trata de la búsqueda de los significados para llegar de esta forma

10 Es de aclarar que los estudios culturales latinoamericanos no representan o encarnan una *disciplina más*, tampoco un *campo homogéneo*; por lo tanto de lo que hablo aquí es de un *proyecto político-intelectual y crítico* como el que desarrolla la doctora Catherine Walsh desde la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito, Ecuador, quien ha venido desarrollando un *pensar* y un *actuar* desde lo decolonial. A este respecto, Walsh ha señalado en reiteradas ocasiones la necesidad de asumir *nuevas formas de nombrar*, las que deben ir acompañadas de unas políticas de escrituras distintas; todo esto lo significamos como parte de la descolonización del pensamiento, el *lenguaje*, el conocimiento y las acciones.

11 En la colonialidad del poder se toman como referentes los planteamientos hechos por Aníbal Quijano. Desde este autor se han desprendido otras formas cuyo énfasis es el saber y el ser, en el que encontramos los trabajos de Walter Dignolo, Edgardo Lander y Nelson Maldonado-Torres, entre otros.



a *impensar*<sup>12</sup> esos referentes que nos han brindado seguridad, pero que ahora deben ser descolonizados.

Frente a la búsqueda de un sentido referencial a la experiencia de *los otros* o los *damnes*, se da la posibilidad del establecimiento de una *escuela de pensamiento militante* (Césaire, 2006, p. 85), logrando incidir en las políticas de producción de conocimiento con efectos en los ámbitos de la cultura. Se valoran *los estudios culturales latinoamericanos decoloniales* como una experiencia desde la cual se afrontan los problemas del racismo epistémico y la dependencia epistémica, presentes en los desarrollos de las ciencias sociales convencionales de los siglos XIX y XX. Nos encontramos frente al actuar que combina la experiencia de los movimientos sociales como un escenario relevante para sacudir no solo el tendido político, sino para extender una nueva superficie epistémica, con unas fuertes y profundas bases desde las experiencias de los pueblos, comunidades y grupos.

Teniendo la propuesta de la “justicia cognitiva” (Santos, 2009) como referente de acción, encontramos que los estudios culturales latinoamericanos decoloniales afrontan el desafío de romper con la *afonía histórica* de *los otros* y *las otras*, quienes han sido representados desde una mirada que transporta y encarna lo que sería la colonialidad del ser y saber, *un lenguaje perpetuador* (entre otras cosas) de relaciones asimétricas, ese que deja por fuera a los actores de cualquier posibilidad de participación y elección de transformación.

A partir de la forma como usualmente se ha operado el conocimiento, las élites establecieron una clasificación de los cuerpos a través de la historia, llegando a ejercer unas prácticas de poder imperial global productoras de las desigualdades. Lo anterior ha sido posible por medio de las *representaciones intencionales* (Hall, 2014), que son empleadas para estabilizar un orden explicativo por medio del cual se legitima y opera el funcionamiento de la realidad.

La posibilidad que se presenta con la articulación de los estudios culturales latinoamericanos decoloniales y la relación-tensión con las vidas de *los otros-otras*, es la de asumir la *co-alianza*, esto es un vínculo de acción compartida entre los partícipes de un proceso, los cuales se ponen de acuerdo para enfrentar una situación problemática, generando una causa común, un despliegue de acciones que encausan el vivir *en-comunidad*. Con la *co-alianza* se busca superar la oposición binaria entre sujetos productores de conocimiento (experto) y objeto de estudio (poblaciones). Todo esto nos debe ayudar a posicionar una práctica de equifonía, es decir, un equilibrio entre los distintos actores que producen diferentes voces o prácticas de realización discursiva. En este caso se trata que las existencias de los cuerpos silenciados u obliterados tengan la posibilidad de cimentar y “*cargar la casa desde las cuatro esquinas*”;<sup>13</sup> es la mudanza de conocimientos, siempre con



12 La categoría de *Impensar* ha sido propuesta por Immanuel Wallerstein, quien la empleó a propósito del desarrollo de las ciencias sociales (1999), la cual podemos utilizar al momento de asumir la necesidad de decolonizar el pensamiento, el lenguaje y la acción, desde esta especificidad del conocimiento formalizado a partir de la configuración de la ciencia de lo social.

13 Esta es una práctica del pueblo Yukpa, en la serranía del Perijá (departamento de Cesar). En una investigación realizada con el profesor Ernell Villa, se pudo evidenciar a través de los testimonios

la expectativa de encontrar un suelo fértil para sembrar las esquinas edificadoras de la voz propia, logrando una soberanía visual y sonora que permita habitar los referentes de la cultura propia sin dejar de lado los contenidos críticos que devienen de otros desarrollos.

La frase “*cargar la casa desde las cuatro esquinas*”, refleja el uso que han realizado las comunidades afrocolombianas, así como los indígenas de la región Caribe colombiana, específicamente en los territorios de intracosta de los valles del río Pampatar o Chetazar,<sup>14</sup> para *buscar un mejor suelo donde estemos a salvo* o en el que podamos reinventar la vida, así como disponer de los recursos necesarios para afirmar y reafirmar los sentidos que conectan a un existir colectivo. La utilidad de la metáfora en el contexto de este texto, viene a representar la posibilidad de significar la búsqueda del rumbo, es decir, el marcar un trazo que nos lleve a *un bien-estar* en el mundo, pero esto se define a partir de la mudanza o alteración creativa, producida y afrontada desde un permanente desplazamiento, tránsito necesario que genera la afectación mutua.

La “*mudanza de la casa desde las cuatro esquinas*” es una experiencia de emergencia que involucra *a todas y todos* por igual, se puede asumir como una práctica de direccionamiento a partir de unos criterios de participación *con-sentida*. Este referente de producción simbólica y material puede ayudar a trazar un rumbo para desafiar los estudios culturales decoloniales, especialmente cuando se asumen las experiencias de los desposeídos o los cuerpos obliterados por la colonialidad. Por este motivo el “*mudar la casa*” nos enfrenta a la experiencia de *llevar, mudar, trasplantar, construir* a partir de las “*cuatro esquinas*”, que se pueden asumir como soporte de la operación de llevar los recursos necesarios para afrontar los encuentros y las emergencias.

Las cuatro columnas que se llevan en todo el proceso de *mudanza*, se pueden asumir como instancias generadoras de conocimiento, correspondientes a cuatro referentes de articulación del conocimiento situado de los pueblos: el primero corresponde al territorio vivido y nombrado desde los *lenguajes* que acompañan las experiencias de los pueblos; el segundo corresponde a las memorias narradas a partir de la posibilidad de habitar el recuerdo como algo vivo, algo que se visita permanentemente y se tiene para respaldar las formas de anclar la memoria, aunque siempre se encuentre expuesta al recuerdo y el olvido; el tercero, indica el referente del cuerpo, es decir, la residencia que alberga al ser, cuerpo que se narra y narra a *los otros-otras* al transitar las experiencias; el cuarto, concierne a los saberes de reafirmación colectiva o la sabiduría que orienta el existir, resistir y

---

de la gente de comunidades negras de esta parte de la región. Esto no es extraño, sobre todo en el hecho de que desde la época colonial estos dos pueblos étnicos compartían el mismo territorio. Los esclavizados negros realizaban esta actividad para poner a salvo la casa en un terreno más alto donde no llegaran las inundaciones ocasionadas por los ríos, caños y ciénagas que se encuentran en la zona. En la actualidad, los ríos han sido desviados y las aguas centralizadas por las empresas mineras y de palma de aceite.

14 Este sería el nombre que le darían al pueblo Chimila o ett E” nekaChimila, quienes habitan las llanuras del río *Arriguani*, Cesar y Garupal, ubicados entre los departamento de Cesar y Magdalena, en el Caribe continental colombiano. Según los textos especializados, este vocablo quiere decir: “*el señor de los ríos*” o “ *río de aguas calmadas*”; en castellano, sería el río Cesar.



*re-existir* de las culturas que se afirman (muchas veces) en ausencia de los códigos de desciframiento de Occidente.

En relación con “*las cuatro esquinas de las casa que se mudan*”, estas se convierten en referentes de articulación y generación de conocimiento de acción escenificada, atacada, ignorada o mutilada por los desarrollos de la ciencia que se afirma por medio de una “*antropología de la ceguera*”.

Ante la imposibilidad de significar la experiencia de producción epistémica que representa el hecho de “*mudar la casa de las cuatro esquinas*”, surge la posibilidad de que los estudios culturales latinoamericanos decoloniales puedan asumir los desafíos que esta experiencia nos brinda, sobre todo cuando se trata de ampliar la comprensión y la acción que remite al encuentro con formas otras de existencia, de ahí que se propongan “como un espacio de encuentro político, crítico y de conocimientos diversos. Un espacio de encuentro entre disciplinas y proyectos intelectuales, políticos y éticos que provienen de distintos momentos históricos y de distintos lugares epistemológicos” (Walsh, 2013, p. 12).

Por este motivo, el ejercicio de relacionamiento entre “*las cuatro esquinas de la casa que se muda*” y los estudios culturales decoloniales, se asume a partir del *tejer* como una posibilidad de encontrar los hilos de las experiencias que sujetan la producción a una superficie de soporte; esto último se puede considerar como el suelo sobre el cual se actúa para construir los saberes que portan los actores. A partir de este actuar y afectar, se hace necesario subrayar que no se trata de *hablar por, sobre y de*, sino de hablar y actuar *con, desde, entre y para* quienes asumen un protagonismo histórico, es decir, una transcendencia acentuada en la posibilidad de producir relaciones *en-comunidad*, todo esto como una reacción a los llamados *diseños globales* que pasan a alterar los tejidos locales de producción y soporte comunitario.

## Segundo hilo: ¿quién habla de... y desde qué lugar habla?

Frente al desarrollo de la epistemología centrada en las representaciones de modernidad, en las últimas décadas del siglo XX se llegó a plantear la *crisis de representación* a partir de una perspectiva posestructuralista que tendría como antecedente el Mayo del 68 francés. La crisis sería el reflejo de un sentimiento generalizado donde la inconformidad de los sectores sociales y los intelectuales se manifestaron en contra de los modos imperantes de actuar y regular la participación en la vida pública. Ante esta lectura centralizadora que circula por las universidades occidentales y sus prolongaciones retóricas en el *Tercer Mundo*, han surgido otras miradas más profundas de los movimientos de lucha y transformaciones en diferentes tiempos y lugares del mundo.

Estas expresiones son el resultado de largos procesos de *resistencia*, es decir, una manera de actuar que se reconoce como contrahegemónica, caracterizada por la lucha constante contra la hegemonía propia del dominio colonizador y sus influencias en los colonizados, así como su reactualización en los diferentes tiempos por medio de la *colonialidad*. Por medio de estas dinámicas, se extiende un actuar comprometido con los cuerpos sometidos a extensos procesos *de desalojo de sí*



*mismo por medio del descrédito y la deformación*<sup>15</sup>. Es la estrategia impuesta a las personas colonizadas para que sientan un autodesprecio que los obligue a huir de sí mismos; esto sería, en términos de Nelson Maldonado Torres, *la colonialidad del ser*: “se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130).

Mucho tiempo antes de que sucediera el Mayo del 68, en el *Tercer Mundo* se venía gestando una movida política y epistémica que tenía de fondo y advertía sobre *la crisis de representación*. Lo anterior se puede apreciar con la caída de los regímenes coloniales en los territorios de ultramar que dependían jurídica, administrativa, económica y epistemológicamente de las metrópolis europeas. En este contexto histórico, se resalta el papel que jugó la *Revolución haitiana*, que desde las proyecciones imaginadas en una geografía del Caribe, logró establecer una geocultura a partir de los dominados o los pueblos subalternos. Otro referente para tener en cuenta es 1947, año que simboliza un hito para leer la crisis de representación desde una oxigenación de los movimientos de liberación nacional en Asia, África y las islas del Caribe, las cuales luchaban contra *el circuito colonial* que los países imperiales habían constituido con la repartición de los territorios que ellos definieron inicialmente como *tierras deshabitadas*<sup>16</sup>. De esta forma, la colonia se convertiría en una institución histórica y el colonialismo en un proceso de estabilización y penetración política, económica, cultural, epistemológica y lingüística, ambas creadas para dominar y explotar a las poblaciones que fueron inventadas como salvajes, bárbaras, incivilizadas o incultas o ágrafas; posteriormente, bajo el paradigma del progreso y el desarrollo, serían adjetivadas como subdesarrolladas y tercermundistas.

Antes de seguir con la crisis de representación que instauraron los movimientos de liberación nacional, me voy a detener (brevemente) en el hecho de nombrar los territorios de ultramar como *deshabitados*; esta fue una estrategia que los europeos se inventaron para justificar la posesión de las tierras que supuestamente no tenían dueños, es decir, ellos decidieron por encima de las voluntades de las personas que habitaban esos lugares para así poseer un territorio que les iba a brindar riquezas y después fuerza de trabajo no remunerada.

Esto sería la emergencia de un *Ego conquiro* o *Yo conquisto* (Dussel, 1992), lo que significó la degradación de las personas que no eran consideradas como seres humanos. Según Nelson Maldonado-Torres, esta es la base sobre la cual se posicionó el *Ego cogito* o *pienso luego soy*, con el que se escondería el verdadero actuar de

15 A esto lo denomino *las 3Ds*, categoría que he venido instalando desde 2008; lo anterior me ha llevado a construir una teoría sobre la colonización y las dinámicas que soportan *la colonialidad*, presente en la configuración del pensamiento, el lenguaje y el actuar de los colonizados. Es de señalar que los antecedentes de esta formulación se encuentran en los desarrollos de Du Bois y Fanon, quienes a partir de la “sociogenia”, nos ayudaron a comprender la manera como se producen las conductas que tienen como soporte todas las herencias coloniales que se reactualizan a partir de la “colonialidad”. *Las 3Ds*, son parte de una operación histórica que llevan a controlar la voluntad de las y los *condenados*. A propósito, los procesos de *internalización de las estructuras dominantes* desde los referentes de Du Bois y Fanon, se puede leer a Villa y Villa (2018).

16 Esta idea se retoma de Armando Muyolema (2001), para quién “las nociones de ‘descubrimiento’ o del ‘nacimiento’ del Nuevo Mundo, suponen la idea de una geografía deshabitada”.



los europeos, quienes se encargarían de producir desde estos fundamentos los referentes de humanidad, o sea, la selección y promoción de aquellos cuerpos que tenían razón frente a *otros-otras* que no la poseían. Ante esto, se hace necesario recordar los argumentos desarrollados por Maldonado-Torres, para quien:

Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben de existir o son dispensables)”. (Maldonado-Torres, 2007, p. 144).

Esta jugada histórica de posicionamiento de un actuar por encima de aquellos seres que se encontraban en las tierras nombradas inicialmente como *deshabitadas*, se logró con el establecimiento de un sistema filosófico de carácter universal y abstracto, el cual escondía “la doble hipocresía”—puesta en escenario del análisis crítico por medio de Aimé Césaire—. Esto quiere decir un *doble* funcionamiento, que remite por un lado a los ideales del *humanismo* y por el otro al colonialismo. En términos de Walter Dignolo, esto se correspondería con “el lado oscuro de la modernidad” (2003), o sea que la modernidad vendría a ser el lado visible, el lado de las ideas y la exaltación de la trascendencia de la experiencia humana a partir de la emancipación, mientras el lado no visible u oscuro sería la *colonialidad*, de la cual no se hablaría sino desde las experiencias de quienes vivimos la “colonialidad en la cotidianidad de la modernidad”.

Ahora retomaré el problema de la crisis de representación a partir de los sucesos que nos afirman en las luchas anticoloniales de los pueblos del *Tercer Mundo*, que se ven en la instancia poscolonial como un hecho político generado por las luchas de los frentes nacionales de liberación en los territorios coloniales. En este caso aparecen como un potente referente para la consideración de los procesos de descolonización librados por los pueblos que vivían la opresión en Asia, África, las Américas y las islas del Caribe. Ante esta posibilidad lo anterior se convierte en un actuar que tiene que ver con el hecho de *voltear el retrovisor y ponerlo en el lugar de las experiencias de los colonizados*. En este caso, llamo la atención sobre la mirada que desde un centro se posiciona frente a la periferia,<sup>17</sup> donde se vuelven hegemónicas las formas de decir, centralizadas en las experiencias de privilegios y arrogancias de quienes operan *el sistema mundo moderno colonial*.



17 Este desarrollo se realizó a partir de la *Teoría de la Dependencia*, desde la que se hacía una crítica a las diferentes maneras de establecer la dependencia de la periferia con respecto a los centros metropolitanos de Europa, los cuales, tenían una producción desarrollada, es decir preeminentemente industrializada, acorde con la modernización. El otro referente que se tenía era el de los países subdesarrollados que se encontraban en el *Tercer Mundo*, nombrado como la periferia del mundo. Una nueva lectura de las relaciones que se establecen a partir de la globalización, así como *el Sistema Mundo Moderno*, se identifica con lo señalado por Walter Dignolo (2003): “El centro tiene una periferia y la periferia tiene su centro”, esta lectura la hace desde los *diseños globales y las historias locales*.

Esa experiencia de posicionar una mirada centralizada en la visión privilegiada, ha acompañado el desarrollo de las academias que solo forman en función de una sola versión, llegando a desconocer las otras versiones que pueden estar más cerca de nuestras prácticas. De esta forma, la lectura eurocéntrica que circula por las universidades occidentales y sus prolongaciones retóricas en el *Tercer Mundo*, son el resultado de lo que Dipesh Chakrabarty ha llamado “*ignorancia asimétrica*” (1999, p. 125), es decir, *ellos ignoran las producciones epistémicas de los otros, mientras que nosotros-otros, conocemos mucho o todo de las epistemologías de ellos*. Todo esto es el resultado de las ciencias humanas o las ciencias sociales universales producidas al respecto de su “*supuesta superioridad epistémica*”. Es interesante considerar cómo esta noción de ciencia humana toma sus referentes del mismo problema de humanismo y humanidad. En este caso quienes operan esta ciencia producen una relativa ignorancia de las historias no occidentales, lo que no parece afectar el desarrollo de las ciencias humanas<sup>18</sup>.

Frente a la lectura única que se posiciona en Mayo del 68 como un referente para mirar la crisis de representación, establecemos las experiencias de los silenciados, que han encarnado una repuesta a los dominios y controles de los cuerpos que ascienden y contravienen a los órdenes de *la hegemonía macroetnocéntrica de Occidente*. Esto quiere decir que se asumen y referencian como hitos significativos para los pueblos del *Tercer Mundo* la experiencia de *los palenques y los cimarrones, la Revolución haitiana, la Revolución mexicana, la revuelta de los estudiantes de la Universidad de Córdoba, la independencia de la India*, así como las luchas de *los frentes de liberación nacional* que se dieron en el África oprimida y otros lugares del mundo, con quienes compartimos el legado ignominioso del colonialismo, el *colonialismo interno* y el *new colonialismo*, elementos que siguen perpetuando la *colonialidad*.

Para abordar la poscolonialidad como un hecho histórico de repercusiones políticas en América Latina, se hace necesario mirar las incidencias de los procesos independentistas y sus actores,<sup>19</sup> en este caso “*los pioneros criollos*”<sup>20</sup>, a quienes *considero los descendientes de los nietos de los españoles*, es decir, gente nacida en el

18 Es de señalar que desde los estudios culturales latinoamericanos decoloniales, se ha propuesto lo interepistémico como una posibilidad de afrontar lo que sería la geopolítica del conocimiento. En lo que respecta a este asunto de la reproducción de la ignorancia, propongo la conversación interepistémica como una posibilidad de afectación mutua, la cual nos permite entablar un vínculo con las diferentes producciones críticas que se vienen desarrollando en diferentes partes del mundo, tal vez de esta forma se pueda superar el bloqueo de las epistemes que se afirman en los diferentes lugares de producción de conocimiento acentuado en las experiencias de los pueblos.

19 Se hace necesario aclarar que los actores de la Independencia se fabricaron desde la mirada de los vencedores; fueron ellos los que construyeron los relatos fundacionales de la nación blanca-criolla-mestiza, donde los pueblos étnicos, no fueron incluidos o admitidos para formar parte de los relatos que daban origen a las naciones. Por fuera quedarían los negros e indígenas, que no se tuvieron en cuenta para configurar el imaginario de nación. En este orden de ideas, a personajes como Manuel Piar en Venezuela y José Prudencio Padilla en Colombia, entre otros, se les condenó al olvido. Los criollos se encargaron de inventar las imágenes, los imaginarios y la imaginería que alimentaría el *imaginar comunidad* a partir de la exaltación de *los personajes notables* a lo largo de la historia.

20 Estas eran personas letradas que “[...] compartían una lengua y una ascendencia comunes con aquellos contra quienes luchaban” (Anderson, 1997, citado por Villa y Villa, 2008).





*nuevo continente* que actuaba y pensaba como español, pero que en la península Ibérica no eran reconocidos como pertenecientes (a lo que ellos mismos se dieron a la tarea de alimentar como narrativa fundacional) de la *madre patria*; ellos eran simplemente unos criollos, blancos nacidos en las colonias.

Aunque esta gente en la historia de Colombia aparece como personajes decisivos en la Independencia, debemos recordar que su papel en el fondo fue más el de tomar el lugar que le pertenecían a las clases subalternizadas, quienes activaron y dispusieron de toda la fuerza para materializar el gran proyecto de conducción para finalizar con el colonialismo español. Los tales *pioneros criollos*, fueron exaltados por las élites locales, encargadas de crear unos relatos históricos en los que aparecerían como seres *notables*, seres heroicos, dignos de imitar y admirar por las demás personas. Es de señalar que este tipo de elaboración en la que los grandes acontecimientos se llevaron a cabo por los personajes más importantes, se le conoce como una perspectiva de *historia carlyliana*, desarrollada por Thomas Carlyle, quien fundó una forma de exaltar los grandes personajes de la historia, pertenecientes a ciertos sectores de personas privilegiadas<sup>21</sup>.

En realidad los llamados *pioneros criollos* se apoderaron del lugar que le pertenecía a los sectores étnicos-raciales, mestizos y campesinos que lucharon por la libertad, ellos a lo largo de la historia han sido afectados por una fuerte *usurpación simbólica*, que es un “proceso mediante el cual el poder se apropia, despoja y se apodera de un recurso material o, en este caso, simbólico que no le pertenece [...] se trata de un hecho ilegítimo que se ejerce a través de mecanismos de seducción y complicidad [...] estamos hablando de un concreto de robo, de despojo de bienes simbólicos que son producido por otra cultura” (Guerrero, 2007, p. 162). En el fondo estos (supuestos) *pioneros*, tenían un profuso respeto, un sentido de conexión y replica de lo europeo; por este motivo, los criollos imitaron el modelo social, político, jurídico y administrativo que se imponían al otro lado del Atlántico.<sup>22</sup>

Los *pioneros criollos*, una vez alcanzada la Independencia, *siguieron generando procesos de colonización, al interior de los territorios de las nuevas repúblicas* (Villa, 2008), lo que puede leerse como *una estrategia de estabilización de la vida cultural y económica de las repúblicas*. En todo esto la asimilación vendría a jugar el principal papel de conversión de *la gente impura*, que debía aprovechar supuestamente las bondades que le ofrecía el entregarse (sin ninguna resistencia) a la cultura del centro; fue así como lo monocultural se estableció, es decir, se instaló en el modelo de acción que vino a operar por medio de los mecanismos de alejamiento o sepultura de *las narrativas de anclaje local*, las cuales vendrían a soportar las historias e identidades locales.

Al momento de abordar *lo poscolonial* se hace necesario mirar lo que ella implica como categoría resultante de unos procesos históricos, políticos, culturales y epistemológicos, lo que permite comprender su configuración y la trayectoria, adoptada a través de los discursos que la legitiman, asimismo las derivaciones asu-

21 A este respecto se puede consultar a Villa (2018).

22 La utilización del gorro frígido en los escudos nacionales de Argentina, Bolivia, Colombia, Cuba, Haití, Nicaragua, El Salvador y Paraguay, refleja esta situación: la reproducción de un modelo que representa el símbolo de la libertad desde la Revolución francesa.



midas a lo largo del desarrollo específico de lo *poscolonial*, donde encontramos un origen común y un despliegue conceptual diferenciador entre el *poscolonialismo*, la *poscolonialidad* y la *teoría poscolonial*. En este caso, lo común es aludir a un pasado colonial, igualmente un discurso *colonial* que enmarcó unas prácticas de sujeción a un modelo económico, sustentado en el despojo, la explotación y la denominación de cuerpos inferiorizados, también la suplantación de los sistemas de producción cultural, todo esto ligado a la muerte de las formas de conocimiento y las lenguas vernáculas de los pueblos. La diferenciación de las derivaciones de lo *poscolonial*, se pueden asumir desde el trabajo de Peter Hulme (1996), quien considera *el poscolonialismo como un fenómeno cultural, la poscolonialidad un hecho político y la teoría poscolonial*:

un cuerpo de trabajos cuyo intento es romper con los supuestos colonialistas que han signado muchos de los proyectos de crítica política y cultural lanzadas desde Europa y los Estados Unidos, mientras aprende, y frecuentemente los remodela, de aquellos proyectos teóricos con el interés de analizar y resistir a las redes de poder imperial que siguen controlando gran parte del mundo. (p. 3).

En el marco del desarrollo que hace Peter Hulme se debe tomar en cuenta los tres problemas que son cruciales al momento de elevar la pregunta por el poscolonialismo: el primero trata sobre la limitación en *la profundidad-de-tiempo del imperialismo*, que retoma de Edward Said, un intelectual crítico que es fundacional de los estudios poscoloniales—las obras emblemáticas donde aborda esta temática son *Cultura e imperialismo* (1996) y *Orientalismo* (2004)—. El segundo problema es “—aún con *Cultura e imperialismo* en mente— el fracaso de Said al no reconocer a Estados Unidos como una potencia colonial e imperial desde su comienzo, y no desde el final de la Segunda Guerra Mundial” (Hulme, 1996, p. 4). El tercer problema se origina con el tratamiento de la pregunta: ¿justamente cuándo hay poscolonialismo?, interrogante que da origen a la siguiente formulación: ¿exactamente dónde y cuándo Estados Unidos de América, Canadá y la mayor parte de los países de América Latina y el Caribe se instauran en este cuadro?<sup>23</sup> Todo esto se relaciona con el origen y la trayectoria del poscolonialismo en las Américas, que pasará a reflexionar en lo que sigue.

Al respecto, Hulme acude a varias fuentes, dentro de las cuales se destaca la de Rolena Adorno, con un texto publicado en *Latin American Research Review* (1993), y donde hace un análisis del *discurso colonial a partir del siglo XVI y XVII en adelante*. Comenta Hulme (1996) que “las naciones latinoamericanas simplemente no encajan en el paradigma poscolonial que de forma implícita les ha sido aplicado”.

También referencia a Patricia Seed, quien presenta un trabajo que nombró *Colonial and Postcolonial Discourse* (1991). Por último alude a la construcción textual de Jorge Klor de Alva, un antropólogo que sostiene que “las nociones mismas de colonialismo e imperialismo vinieron de las experiencias modernas de los poderes coloniales no hispánicos, y que solo fueron subsecuentemente e inapropiadamente sobre impuestos a la experiencia hispanoamericana desde el siglo XVI



23 Frente a la pregunta de cuándo fue poscolonial, debemos tener presente el trabajo pionero del maestro Stuart Hall ¿Cuándo fue lo “postcolonial”? Pensando en el límite (2014).

hasta mediados del siglo XVIII” (1992). Algo que se destaca del texto de Hulme, es la generación de la tensión entre las categorías de *colonia*, *discurso colonial* y *teoría poscolonial*, los cuales son considerados a partir de los desarrollos que llevan a configurar un campo de problemas, enriquecidos por los desarrollos de las artes, la filosofía, la historia, la geografía, la economía y la etnografía. Frente a la visibilización de los puntos de vista trabajados por Hulme en su breve texto, se hace necesario recordar que en la obra *Orientalismo* de Said (2004), el autor pasa por alto el acontecimiento ocurrido en 1492 y los sucesos desencadenados a través del colonialismo. La no consideración de 1492 por parte de Said, la asume Hulme como central en el abordaje crítico de *la poscolonialidad*, sobre todo cuando se aborda desde el suelo de las Américas y el Caribe. Al respecto de lo que cuestiona Hulme, dice lo siguiente, “si este argumento fuera correcto, entonces con certeza Latinoamérica y acaso todo el continente estaría fuera de los términos de esta discusión. Las discusiones de Said se volverían énfasis intuitivamente correcto” (p. 5).

El texto de Hulme presenta unas tensiones en su constitución interna, lo cual no deja apreciar si la postura de este autor está referida a una consideración situada del *poscolonialismo* en el suelo propio de las Américas o si solo es un cuestionamiento a la manera usual como se ha asumido *la poscolonialidad*, sobre todo desde el referente de la obra de Said. Ante esta situación quiero resaltar que una vez alcanzada la *independencia* de la colonia española en las Américas, los llamados *pioneros criollos*, continuaron con los procesos de *colonialismo al interior* de los territorios administrados por ellos. Frente a esto, Hulme (1996) sostiene que:

Decir con razón que las guerras de independencia fueron seguidas por guerras de exterminio contra las poblaciones indígenas de Norte y Sur América, no acarrea el llamar a los discursos subsecuentes que justifiquen ese exterminio como no coloniales; sólo significa que, desde la perspectiva indígena, el colonialismo no concluye cuando en sentido formal un estado particular se convierte en “poscolonial”. Todo puede volverse una excepción si se observa con suficiente fijeza. Y necesitamos observar minuciosamente, pero también necesitamos aferrarnos a nuestras arraigadas generalidades, entre las cuales los “discursos coloniales” son uno de los más importantes. (p. 5).

La instancia poscolonial significaría un cambio en el posicionamiento de la política, la economía y lo epistemológico, de los cuerpos que habían pasado por el colonialismo, llegando a convertirse después de varias décadas en un ámbito de estudio que algunos intelectuales del *Tercer Mundo* lograron establecer en las universidades de Estados Unidos, Inglaterra y Australia. El desafío desde los estudios culturales latinoamericanos decoloniales, es tomar en serio el acontecimiento histórico de la descolonización como una instancia intelectual y política. Frente al origen y el desarrollo de los estudios poscoloniales, estos:

Surgieron como tales en la encrucijada de las transformaciones de los patrones de inmigración en los Estados Unidos y la Europa Occidental, la historia de la descolonización en África y Asia entre 1947 y 1970 (con el más tardío caso, Hong Kong), la transformación discursiva y epistémica introducida por el postestructuralismo y el postmodernismo. De forma breve, me gustaría localizar, geopolíticamente, el “pen-



*samiento postcolonial*” como un desarrollo reciente en las universidades occidentales. (Mignolo, 2007).

Desde la transcendencia de lo *poscolonial* como una instancia cultural y política con connotaciones epistemológicas, surge *la teoría poscolonial* como un *cuero de trabajos cuyo intento es romper con los supuestos colonialistas* que han llevado al establecimiento de la dependencia epistemológica, desde ahí se hace visible el interés de dar con el lugar desde el cual se construyen y posicionan los discursos del colonialismo como un hecho histórico.

Ante esta posibilidad se llega a afrontar la medida de una descolonización de la representación, en el que, el libro de Edward Said (2004) se convierte en un referente obligado de *la teoría poscolonial*; en este se aborda la representación que los occidentales hicieron de Oriente a través de la invención del *orientalismo*, convertida en una *institución imaginaria*, responsable de producir y reproducir los imaginarios que configuraron una forma de ver y nombrar lo que se asume como legítimo.

Desde la teoría poscolonial se discute lo que vendría a ser *el locus de enunciación*,<sup>24</sup> es decir, el lugar desde el cual se construyen los discursos que actúan en la representación y legitimación de contenidos que se vuelven fundamentales al momento de acceder a la realidad cultural, política, epistémica, estética, ética y lingüística, entre otras. *La teoría poscolonial* se encuentra articulada por una iniciativa que rompe con la mirada segmentaria y parcializada del conocimiento; con esta postura se le da paso a una nueva mirada, la cual se caracteriza por ser relacional, situacional y contextualizada, muy diferente a las posturas epistemológicas y políticas convencionales, en el que lo universal-abstracto se encuentra al orden de lo considerado. En tal sentido, se trata de un proceder centrado en la responsabilidad de interrogar la producción del conocimiento frente a *la acumulación* del mismo, así como los procesos de sometimiento a una epistemología que determina un único modo de ser, saber y poder, produciendo un profundo *desperdicio de la experiencia* que conduce a un *desprecio ontológico*, tal como pasa con los pueblos que vivieron una fuerte *desontologización* a lo largo de la historia.

Es la posibilidad de revisar las instancias que han llevado a la demarcación del saber y el poder, empleados para dominar el mundo desde la representación en el ámbito epistemológico. “Lo que define los nuevos campos son los *locus* de enunciación antes que la configuración del enunciado” (Mignolo, 2007, p. 62); esto correspondería con el interés de dar respuesta a la pregunta: ¿desde qué lugar se configura el enunciado?, mientras que lo usual sería: ¿qué configura o qué contiene el enunciado? El primer interrogante actúa en la definición de los *estudios poscoloniales*, que reacciona a las producciones del conocimiento convencional, sobre todo en los ámbitos de la historia, la etnografía, el arte y todas las repre-



24 Frente a este aspecto de la teoría poscolonial, es pertinente reiterar el papel que ha jugado el trabajo de Edward Said, quien analizó la manera como Europa inventó a Oriente a partir de unas formas de representar a quienes se encontraban en esta parte de la geografía mundial. Para Said, *orientalismo*, será: “un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y —la mayor parte de las veces— Occidente” (2004, p. 21), pero también nos viene a decir que “en resumen, el *orientalismo* es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (2004, p. 21).

sentaciones que han ayudado a inventar una imagen y un discurso de aquello que se halla más allá de lo centralizado. Con el segundo interrogante se presentan los criterios de articulación de un enunciado, con lo cual se deja por fuera el lugar de producción y las condiciones históricas bajo las que se produjo.

El interés por el lugar de enunciación de *los estudios poscoloniales* se presenta como un ámbito de indagación que interroga la producción de sentido generado por las agencias que formalizan un tipo de lenguaje; en el caso de la ciencia, especialmente en la historia, esta ha incidido en la formación de un pensamiento nacional, confirmado en la eficacia de una escritura que se convierte en indicadora de civilidad afirmada en los usos y costumbres Occidentales. Todo esto se relaciona con lo que llamo *el arte de la composición segmentaria*, entendida como una instancia de refinación de las técnicas de clasificación u organización de los cuerpos, los saberes, las conductas y las instancias de regulación que normalizan y normativizan a los sujetos; lo anterior lo relaciono con lo que Foucault denomina como *las artes de la distribución* que conllevan al *buen encausamiento* (2010); por medio de estos procesos de producción efectiva, los cuerpos de los colonizados asumen el actuar y hablar en favor de los colonizadores.

Este aspecto se relaciona con los planteamientos hechos por Dipesh Chakrabarty (1999, p. 123), donde la pregunta por la construcción discursiva nos lleva a mirar el tipo de agencia que se genera cuando se representa en nombre de los que no pueden construir su propia agencia discursiva. Esto se hace evidente en la historia y la etnografía, las cuales son referenciadas como un artefacto de intervención de los modos de representar a los otros. Frente a este desarrollo específico, no podemos dejar de lado la categoría de *lo subalterno*, que alude a la condición de producción de unos cuerpos que no tienen voz, quienes no aparecen a lo largo de la historia, sino que son representados desde los imaginarios suplantadores de la existencias de los *otros-otras*, que son manipulados por las élites a su conveniencia.

Al llegar a los desarrollos de *los estudios subalternos*, se debe considerar los aportes que estos hacen a los estudios culturales latinoamericanos decoloniales, pues se hace necesario asumir la discusión sobre *la política del nombrar*, especialmente en lo relacionado con la pregunta: *¿quién representa a quién?* Para enfrentar el desafío que nos plantea este interrogante, se hace pertinente asumir el tejer desde el relacionamiento con los *discursos poscoloniales*, sobre todo cuando interrogan *el lugar de la enunciación* y el problema de la representación que se asume a partir de *los estudios subalternos*. Lo anterior se presenta como una posibilidad de engarzar los hilos que componen el *tejido*, el cual va definiendo el trazado de una superficie que actúa como soporte; para el caso de los estudios culturales latinoamericanos decoloniales, correspondería a los soportes que se desprenden del pensar y actuar desde lo político y epistémico.

Se trata de asumir la posibilidad de *las agencias que movilizan las formas de decir* de los actores. Por este motivo se hacen relevantes las formas como se posicionan y legitiman los enunciados que actúan en el desenvolvimiento de las personas, dentro de una simbólica totalizadora de las prácticas de representación y acción. Esta vendría a ser la forma como se produce el control de los discursos de circu-



lación social, los cuales se constituyen a partir de unos modos de denominar y adjetivar todo lo que sucede alrededor de los seres humanos.

En *las ciencias convencionales*, la discusión por el *lugar de la enunciación* no estaría en juego, porque desde ellas se argumenta que el conocimiento producido es objetivo y neutral; esto viene a representar un blindaje que garantizaría la dinámica de producción de conocimiento con el cual Occidente edificó el imperialismo epistémico. Al respecto la situación de validación de las *grandes narrativas especializadas de la modernidad* se daba a través de un sujeto ubicado en el centro de la teoría (epistemocentrismo), que actuaba como garante del conocimiento a partir del ejercicio permanente de la vigilancia. Eran los guardianes de la ley y el orden, era la voz autorizada de quienes no podían hablar o ser representados a través de sus propias producciones. Esto encarna el hecho de imposibilitar a los otros, para obligarlos a adoptar la voz de ellos como dominadores de la escena de elaboración material y simbólica.

El dejar ver los contenidos no considerados por los discursos hegemónicos se convierte en la posibilidad de identificar los vacíos, los olvidos y los silencios frente al *mal-decir* de aquellos que no dicen nada y cuando se hace es para asumirlo desde las continuidades que se establecen desde este referente de producción lingüística. Por este motivo es que se acude a un segundo hilo dentro del tejido, que vendría a sostener el entrecruzamiento de los estudios culturales latinoamericanos y las experiencias de los otros.

En este caso, el segundo hilo vendría a propiciar la formulación de los interrogantes: ¿quién habla de...? y ¿desde qué lugar se habla de...?. Todo esto alude a la experiencia evocadora de los otros que han sido narrados por encima de sus propias condiciones históricas de vida. De ahí que se narre siempre en ausencia de un cuerpo, aunque contradictoriamente quien relata lo hace a partir de una experiencia de habitar un cuerpo que enuncia; es como poner algo en el campo de lo dicho, partiendo de un Yo que sustituye a los otros. Esta experiencia se da por medio de un juego que impone un punto de vista generalizado o totalizado.

En la actualidad se puede hablar de la representación desde “dos significados que están operando al mismo tiempo: la representación como hablar a favor de, por ejemplo la política, y la representación como re-presentación, como el arte y la filosofía. Dado que la teoría es, así mismo solo acción, el teórico no representa (hablar en favor de...) al grupo oprimido” (Spivak, 2003, p. 39). En esta perspectiva se negaba la responsabilidad social del intelectual, quien se debía única y exclusivamente a la ciencia, como si esta no fuera una producción humana y en ella se reflejara todo lo que se pretende negar por medio de la objetividad.

La combinatoria entre política y teoría, constituye un proyecto articulador que durante todo el tiempo de supremacía de *las ciencias convencionales*, no estuvo en el centro de la discusión y *la posible negociación entre las dos instancias negó*, todo porque la ciencia era imparcial y no se debía a una ideología en especial. En la contemporaneidad se pone en el centro de la discusión “tales negociaciones entre



política y teoría” desde *los discursos poscoloniales* y se anuncia que todo ejercicio intelectual es una instancia práctica atravesada por una postura política.<sup>25</sup>

Finalmente, lo que deja entrever esta apuesta en una acción de la teoría que enmarca la posibilidad de hablar en favor de... reconociendo el lugar desde donde se habla y se escribe, es la opción de hacer una evaluación crítica mediante el *acto de medir silencios*, esto con el fin de hacer visibles los mecanismos de reproducción hegemónicos. Las preguntas que surgen de estos planteamientos son: *¿quién representa a quién?* y *¿cuáles son los referentes que permiten hablar en favor de...?*. Por eso cuando se escribe sobre los otros se corre el riesgo de generar una *cadena de sustitución*, con la que se posterga su voz o se llega a negar su existencia; tenemos que este riesgo se corre permanentemente.

### Tercer hilo: la destotalización de las prácticas

La importancia de *la enunciación*<sup>26</sup> como un referente que lleva a la postulación de quien produce una discursividad bajo condiciones que refieren al actor, en un primer momento fue desarrollada por la *pragmática lingüística*, en particular con *la teoría de los actos de habla*,<sup>27</sup> la cual se encargaría de interrogar desde una epistemología eurooccidental las situaciones de usos relacionadas entre el texto y el contexto. Esta consideración se daría bajo la utilización de unos presupuestos legitimadores del modelo teórico que determinarían su aplicación por parte del investigador, el cual debía dominar y manejar el modelo, para así emplearlo en fenómenos o situaciones que refieren a un otro distante, extraño y reducido a solo objeto de estudio.

Desde un desarrollo monocentrado en la experiencia de la disciplina se interrogaban las instancias de *la enunciación y del enunciado*<sup>28</sup> con el que el agente especializado de la modernidad ponía a prueba su habilidad metodológica para asumir un explicar las situaciones en las cuales las personas producen, receptionan y ponen a circular los referentes discursivos con los que asumen la actuación en un campo social o escenario social. Era una actuación que estaba por encima de una especulación ingenua (doxa), la cual se refugiaría en los modos de hacer y decir correspondiente con la solvencia epistemológica, así como metodológica, llegando con esto a garantizar la producción de la neutralidad y la objetividad científica.

25 Para mayor claridad ver Bhabha (2002, p. 39).

26 Esta se comprende como la producción de enunciado, asumido “como una secuencia lingüística concreta, realizada por un emisor en una situación comunicativa ubicada en el plano de la pragmática (...) Así, la enunciación, es este poner a funcionar *la lengua* por un acto individual de utilización” (Potosí, 2000, p. 17).

27 John Austin propuso el análisis del *lenguaje corriente* o sea *la lengua natural* que se produce entre las personas que se relacionan socialmente.

28 En medio del desarrollo académico que se ha venido presentando en el campo del lenguaje, la pregunta por la enunciación ha tenido que ver con unos interrogantes que desde el giro lingüístico se formularon: *¿quién dice?*, *¿qué dice?*, *¿cómo dice?*, *¿qué hacemos al decir?*, *¿qué interviene en la regulación del decir?*, *¿qué tipo de estrategia se establece entre el decir y lo que decimos sin querer?*



Desde la anterior descripción se producía el *otear*, es decir, el observar a partir de un lugar de privilegio en las alturas, una localización que permitía generar el estudio del objeto indagado. Esto se corresponde con la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2005) a partir de la cual se imponía un conocimiento explicativo con tinte de verdad absoluta. Es el juego que lleva a la imposición de un yo supremo que ha actuado en ausencia de los actores. Todo esto sin develar su *localización epistémica*, lo cual se correspondería, según Walter Mignolo, con la *corpo-política del conocimiento* y la *geo-política del conocimiento*, ambas instancias de producción a lo largo de la historia de Occidente han sido indeterminadas, con lo que tenemos que el *yo enuncia* siempre está por fuera de la construcción de la enunciación —a pesar de que efectivamente se hace presente sin llegar a manifestarlo abiertamente—. Con relación al anterior planteamiento, se hace necesario parafrasear a Ramón Grosfoguel, quien considera:

Se trata entonces de una filosofía donde el sujeto epistémico no tiene sexualidad, género, etnicidad, raza, clase, espiritualidad, lengua, ni localización epistémica en ninguna relación de poder y produce la verdad desde un monólogo interior consigo mismo sin relación con nadie fuera de sí. Es decir, se trata de una filosofía sorda, sin rostro, y sin fuerza de gravedad. El sujeto sin rostro flota por los cielos sin ser determinado por nada ni por nadie. (Grosfoguel, 2008, p. 202).

Esta jugada se convierte en parte de una operación epistémica que pretende poner al yo en ausencia en tiempo y lugar; cuando se lleva a cabo se queda solo en intento, porque verdaderamente lo que ocurre es la afirmación y reafirmación del propósito inicial, es decir, *entre el dicho y el hecho hay mucho trecho*,<sup>29</sup> efecto que se materializa en la arrogancia de una experiencia grafo-centrada que históricamente ha desafiado la oralidad de los pueblos, acusados de ser ágrafos, y por lo tanto requeridos en una expresión fundacional de la modernidad, que afirma que *lo que no está escrito no existe*.

La frase anterior es la evidencia del énfasis en la escritura como sinónimo de existencia verdadera, ante lo cual se puede decir que no siempre lo que está escrito corresponde con la realidad. Esta acción puede ser el resultado de una estrategia de estabilización que garantiza el posicionamiento de intereses, ocultos en la pretendida objetividad de la escritura y determinados por un estilo que se desprende de las tipologías textuales.<sup>30</sup>

La pretendida neutralidad y objetividad en la escritura, ayudaría a cimentar un proyecto etnocéntrico que encontraría en la academia un escenario fuerte para su producción y reproducción. La academia encarnada en la universidad en Occidente, tendría su origen en la Edad Media con la fundación de la Universidad de

29 Es un decir que desafía los contenidos que son utilizados para encubrir y no corresponden con la realidad. Es una sustitución de los hechos por medio de las palabras que son utilizadas desde una apariencia comunicadora de lo acontecido; esto tiene que ver con una forma de *la colonialidad* que desacredita lo dicho.

30 En estas tipologías sobresalen textos expositivos, argumentativos y narrativos. Cabe señalar que en el campo académico los textos que se han privilegiado son los argumentativos, por estar más cerca del canon de la ciencia que habla en ausencia de dipticos, es decir, que enuncia en tercera persona y sin poner énfasis en los tiempos presentes del lugar.





Bolonia, cuyo referente más cercano era el de las siete artes liberales del *trívium*<sup>31</sup> y el *cuadrivio*,<sup>32</sup> las cuales se enseñaban en las instituciones que eran orientadas por una perspectiva escolástica, que además tenía el propósito de articular la filosofía grecorromana con la religión católica.

En medio de esta experiencia surge un modelo de institución que con el paso del tiempo cobró un papel central en la conformación del conocimiento teórico de carácter universal. Desde estos tiempos la universidad se ha establecido como el espacio de formación académica en el que la investigación se convirtió en una posibilidad de operar sobre la realidad que era indagada a partir de los objetos de estudio. Esta institución, que además se puede entender como una *constitución moderna*, resultó de la ultraspecialización del conocimiento disciplinar, que se configuró con los jesuitas.

El desarrollo académico de Occidente, se convertiría en la principal producción que llevó a la vehiculización del conocimiento experto, aunque en los últimos tiempos ha venido a ser reemplazada por organismos que son financiados por las grandes corporaciones financieras que pasaron a interesarse en las *dinámicas de producción de conocimiento*; ellas, con su participación económica que lleva al monopolio, ayudan a mantener la idea del *conocimiento es poder*, y actúan a partir del direccionamiento que brindan a sus investigaciones y el propósito de defender sus intereses netamente financieros.

Ahora bien, volviendo al problema de las supuestas garantías que nos brindaría el desarrollo de una ciencia comprometida con su propio funcionamiento, debo decir que esta se estableció como garante de una epistemología y una metodología, que respaldarían el proceso de construcción de conocimiento. En este contexto lo propio era la formalización de los marcos explicativos que se encargaban de sostener las leyes naturales, así como la conducta de las personas, que era abordada por medio del desarrollo de *las humanidades*, y a partir del siglo XIX por las ciencias sociales. Ante esto debemos recordar que:

El mito que todavía subyace a la academia es el discurso cientificista de la “objetividad” y “neutralidad” que esconde el “locus de enunciación”, es decir, quién habla y desde qué cuerpo y espacio epistémico en las relaciones de poder se habla. Bajo el mito de la “ego-política del conocimiento” (que en realidad habla desde un cuerpo masculino blanco y una geopolítica del conocimiento eurocentrada) se desautorizan las voces críticas provenientes de los pensadores de grupos subalternos inferiorizados por el racismo epistémico hegemónico. (Grosfoguel, 2007, p. 39).

160



El problema ha sido el no admitir que la ciencia, en tanto construcción que está integrada por enunciados no se corresponde con un lugar en especial, sino que a través de la utilización de una escritura científica, apoyada con el no uso de deícticos, ha querido ser objetiva y neutral, es decir, que habla en nombre de los fundamentos que la respaldan, en este sentido se le indica como una producción autorreferencial. Esto quiere decir que la ciencia en su propio funcionamiento y

31 Constituidas por gramática, retórica y dialéctica.

32 Conformada por aritmética, música, geometría y astrología o astronomía.

desarrollo, esconde el *locus de la enunciación*. Este olvido no se dio de forma inocente, sino que tenía el propósito de encarnar el *ojo de dios*, una ciencia libre de tiempo y espacio, la cual se podía aplicar a cualquier lugar del mundo, así como a culturas y pueblos de la tierra. A este respecto, debo recordar el problema de la construcción del discurso y la posibilidad de des-ocultar lo que encierran o contienen, tal como hizo Edward Said, quien advierte sobre la puesta en funcionamiento de una *operación mental* que ha conllevado la institucionalización de un “vocabulario y las imágenes limitadas que, como consecuencia de esto, se impusieron” (2004, p. 94). La lógica que *impone* fue la de generar una experiencia de hablar por y sobre ello y no desde ellos, los orientales mismos. Desde el problema de la representación como instancia de invención, Said consideró que:

La idea de representación es una idea teatral: Oriente constituye el escenario en el que todo el Este está encerrado; sobre este escenario aparecen figuras cuyo papel consiste en representar el todo del que emanan. Parece ser entonces que Oriente es más un campo cerrado, un escenario teatral próximo a Europa que una extensión ilimitada más allá del mundo familiar, del mundo europeo. Un orientalista no es más que un especialista particular de un saber del que toda Europa es responsable de los dramas que el dramaturgo ha compuesto de manera técnica (y a los que el público responde). (Said, 2004, pp. 97-98).

Said ha aportado a los estudios poscoloniales el interés por *la invención* que ha servido para la reducción-manipulación de los orientales. Es la incidencia de los discursos que actúan como una institución imaginada,<sup>33</sup> causante de reproducir unos contenidos que se encuentran al servicio del establecimiento de un orden, que lleva a la producción cultural de un pueblo, limitado a partir de las representaciones que de él se hacen. Todo esto incide en la escenificación territorial de quienes resisten o simplemente se adaptan al sistema de representaciones imperante.

La adecuación a un estereotipo es parte de la operación de la invención colonial, en que los otros son reducidos a la imaginación que distorsiona la existencia real de los pueblos. En este caso se presenta la producción de unos contenidos que son empleados para dominar a la gente de las culturas, los pueblos, las naciones, las comunidades y los grupos que son subalternizados, donde tenemos que todo comienza por la intervención o muerte de la lengua (*glotofagia o lingüisticidio*) de quienes van a ser reducidos a unos cuerpos racializados de forma negativa. Esta *operación de intervención mental* se realiza a partir de establecer un conocimiento que somete todo cuanto se encarga de intervenir; desde este referente se legitima y producen las razones por las que se obra en correspondencia con el colonialismo.

Cabe señalar que los *estudios poscoloniales* se encargan de formular la pregunta por *el locus de la enunciación*, su crítica se relaciona con la crítica a la autorreferencia de la modernidad, así como las emergencias que se han generado con la posmodernidad. Por si fuera poco, los teóricos poscoloniales (en algunos casos) se vincularon con los trabajos de Foucault, Derrida y Deleuze, entre otros, sobre



33 “El orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptando posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidirlo sobre él”. (Said, 2004, p. 21).

todo con los métodos de investigación de la arqueología, la genealogía, la deconstrucción y lo rizomático. Todo esto se aplica a la producción textual que dejó el colonialismo, en este caso lo que Homi Bhabha (2007) denomina como el *discurso colonial*; en esta misma dirección no podemos perder de vista el trabajo de Gayatri Spivak (2003), entre otros.

Un desarrollo que se ha venido realizando a propósito de los estudios culturales latinoamericanos, especialmente en lo que respecta a lo decolonial, se referencia desde los trabajos de Catherine Walsh, quien los asume a partir de una *perspectiva otra*, es decir, una mirada que conjuga el actuar político con la producción de conocimiento. Para el caso de Walter D. Mignolo, estos desarrollos hacen parte de una *opción decolonial*, que conlleva la construcción de un *pensamiento decolonial*, el cual reacciona a *dos grandes esferas de producción de conocimiento y política, desarrolladas a partir de la modernidad-colonialidad* (Mignolo, 2008, p. 246). Desde esta referencia no podemos perder de vista que se trata de abordar los problemas de *la geopolítica y la corpopolítica del conocimiento*.<sup>34</sup> También encontramos los desarrollos que son identificados como: *El giro decolonial* (2007), un trabajo coordinado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, quienes asumen una postura *ontopolítica* para leer la *modernidad-colonialidad*, responsable de la formación de un “ámbito constituido de la acumulación del capital a escala mundial desde el siglo XVI” (Castro-Gómez y Grosfoguel, p. 14).

Según los autores que actúan de editores del trabajo del *giro decolonial*, este vendría a *compartir con la teoría poscolonial el análisis del sistema mundo-moderno*, en el que tenemos, “una crítica al desarrollismo, las formas eurocéntricas de conocimiento, a la desigualdad entre los géneros, a las jerarquías raciales y a los procesos de acumulación/ideología que favorecen la subordinación de la periferia en el sistema-mundo capitalista” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 14). Todo esto ha determinado el trazado de una *geopolítica del conocimiento*, desde la cual se legitiman las maneras de ser, saber, poder que corresponden al funcionamiento de la *modernidad-colonialidad*.

Todos estos desarrollos que se han venido produciendo desde un diálogo del Sur global, se asumen como generadores de posibilidades de reflexión y análisis, en el que lo principal es la emergencia de un conocimiento que se pone en acción de escenificación. En este caso los estudios culturales latinoamericanos decoloniales se nutren de las experiencias de los otros, llegando a profundizar lo que sería el *proceso de construcción intercultural e interepistémico*. Frente a esto Walsh nos dice que “la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de un conocimiento otro, de una práctica política otra, de un poder social (y estatal) otro y de una sociedad otra; una forma otra de pensamiento relacionada con y contra la modernidad-colonialidad, y un paradigma otro que es pensado a través de las praxis políticas”. (Walsh, 2007).



34 Es decir, el cuerpo que enuncia un conocimiento pretendidamente neutral y una geografía que actúa en la producción del conocimiento, situación que no es advertida por la ciencia eurocéntrica que se legitima desde la objetiva. Para un mayor desarrollo de estos planteamientos ver a Mignolo (2003).

Desde el *giro decolonial* se vienen desarrollando unas apuestas intelectuales, críticas y militantes, en las que el actuar se presenta *con, desde, entre y para* la configuración de un territorio *epistemológico otro*. En este caso, *lo otro* no aparece como lo *alternativo*, sino como una posibilidad política, esto es lo *alterativo*, que parte de la consideración del *potencial no incluido por la modernidad*, que en términos de Enrique Dussel sería una *exterioridad relativa*, condicionada por la interioridad de la modernidad que se convierte en instancia de producción absoluta, la cual actúa de forma autorreferencial a los fundamentos, valores y prácticas que la constituyen. La manera de *leer, asumir* y recuperar las producciones que se dan en la “exterioridad relativa”, según Dussel (2009), sería a partir de “la transmodernidad, que en la actualidad se convierte en una posibilidad otra para leer y asumir las experiencias excretadas desde el establecimiento del ‘sistema mundo moderno-colonial capitalista’”.

Lo *otro* en el contexto de este escrito se asume como una destotalización, no una representación alternativa a lo ya acostumbrado, sino una representación en el sentido de reposición, *rearrigo*, reinención y otras formas de darle vida a la *re-existencia*. Se trata de asumir (como ya se dijo) una *nueva política del nombrar* que lleve a una *política de producción de lugar* (Escobar, 2005). La idea de asumir un “pensamiento otro, un pensamiento quizás increíble de la diferencia. Sí, tal liberación es rigurosamente necesaria para todo pensamiento que exige de su voluntad, riesgo que sólo puede ser grande, de todos modos” (Khatibi, 2001, p. 71).

En los estudios culturales latinoamericanos, lo *otro* se asume desde lo *decolonial*, es decir, una experiencia de asumir la existencia de lo otro a partir de los *condenados de la tierra*. Se trata de asumir una experiencia liberadora, que insista en la necesidad de posicionar y reposicionar desde lo negado todo esto sin pretender suplantar el lugar de los otros. En este caso el desafío sería el desentrañar los lenguajes y las prácticas que han convertidos a los *condenados* en un solo producto, resultante de los *esquemas de articulación epidérmico raciales*, los cuales vienen a ser un molde de producción racial, correspondiente con lo que Fanon denominó el “esquema epidérmico racial” (2009) que opera en relación con la operación histórica de las 3Ds.

## Cuarto hilo: los cuerpos obliterados en la experiencia del lenguaje

El cuarto hilo que se pone en consideración de este desarrollo, se desprende de asumir la pregunta: ¿Qué es el lenguaje cuando se proviene de una experiencia de vida donde las posibilidades de avanzar y construir sentido son obstruidas y aplastadas por la experiencia del colonialismo? Este interrogante se convierte en un indicador de reflexión, vinculante con los desarrollos que hizo Frantz Fanon, quien se convirtió en un referente epistémico para pensar en la actualidad la descolonización del pensamiento y el lenguaje. Este ha sido uno de los autores de los movimientos militantes de la *Diáspora Africana* y ha aportado a la constitución de una *escuela de pensamiento militante*, que abre camino a un lenguaje dignificador que posiciona desde *los silencios-sabios*, cultivados por los cuerpos que han sido atropellados a partir del empleo de los esquemas de degradación racial.



En su tiempo, Fanon se descubre como parte de un cuerpo que pasa por la experiencia de racialización, siendo condenado a habitar un mundo que se le convierte en *el mismísimo infierno*; de este no podrá salir sin enfrentar la colonización, es decir, lograr una liberación que se afirma a partir del proceso de descolonización. En el espacio de la “zona de no ser”, se produce la dominación, la cual se va articulado a la forma de pensar de las y los *condenados*, quienes al no vivir la descolonización pasan a naturalizar las dinámicas y los procesos de opresión severa. Ante esto no podemos olvidar que es por medio del lenguaje que se produce *la sociogénesis*, o sea, “la fijación interior de quien asume las estructuras sociales de opresión o reducción de su propia humanidad” (Villa y Villa, 2018).

Al respeto de la “sociogenia”, no podemos olvidar lo que nos diría Fanon sobre el lenguaje, especialmente con la lengua como *institución social*, correspondiente con los procesos de colonización y que fue trasplantada en el pensamiento de los cadenados. De esto modo, considera que “hablar una lengua es asumir un mundo, una cultura. El antillano que quiere ser blanco lo logrará con mayor eficacia, si maneja el instrumento cultural que es el lenguaje” (Fanon, 2009). En relación con esto, debemos decir que no se trata solo del antillano, sino de los millones de cuerpos colonizados que pasan por *la interiorización de las estructuras raciales* que lo convirtieron en *cosa*.

El colonizado pasa por la adopción de *un lenguaje que le es incrustado* desde el accionar mismo de la colonización; es el mismo lenguaje que a través de un proceso de descolonización, logra sacudir los remanentes dejados en su pensamiento. Tal vez por esto en Fanon la descolonización remite a un proceso de *reinscripción*, la cual se asume como una reinvencción permanente donde tenemos “que los últimos serán los primeros” (Fanon, 1986).

Cuando Fanon arribó a París sintió que “llegaba al mundo, inquieto por encontrar un sentido a las cosas, llena mi alma de deseo de ser el origen del mundo, y entonces me descubría como un objeto inmerso en medio de otros objetos” (Fanon, 2009). Esta es la experiencia de un hombre *amputado* por el lenguaje, que lo niega y le arrebató su lado humano, internado en una “zona de no ser, una región extraordinariamente estéril y árida, un tramo esencialmente despojado, en donde el auténtico surgimiento puede tener su origen. En la mayoría de los casos, el negro no tiene el beneficio de realizar este descenso a los verdaderos infiernos” (Fanon, 2009). Desde este espacio de condena se pasa a residir en una habitación llena de oprobios, de los cuales le cuesta a los y las condenadas salir, “*verdaderamente se trata de soltar al hombre*”, es decir, liberarlo de la condena que lo tortura. En el lenguaje se encuentran las herramientas para desbaratar las cadenas que atan a la experiencia del colonialismo. Y se puede salir de ella por medio de una conciencia que compromete el surgimiento de un nuevo *hombre*; para lograr este objetivo “*se necesitaría algo más que Freud*” (Fanon, 2009).

Un último referente que quiero cruzar como parte de la utilización de los hilos que se emplean al tejer este territorio, soporte de los estudios culturales latinoamericanos decoloniales, son los que aluden al movimiento de *mujeres negras*, quienes establecieron las perspectivas que dieron origen al *feminismo negro* en Estados Unidos; estas son autoras como Ángela Davis, Alice Walker, Audre Lorde,



Patricia Hill Collins, Barbara Smith y bell hooks<sup>35</sup>; ellas constituyen una experiencia vital para la producción de una política que se soporta en la necesidad de construir nuestras propias políticas de producción de conocimiento, todo esto a partir de los cuerpos de las y los que se encuentran por fuera de la centralidad de la modernidad.

La alusión al *feminismo negro* en este cuarto hilo que se cruza para tejer desde los estudios culturales latinoamericanos decoloniales, se hace como parte del hecho de preguntarse por los cuerpos obliterados, destruidos y devaluados por el racismo, el clasismo y el regionalismo, ejercido sobre las mujeres negras; en este caso el lenguaje ha actuado para la estabilización de un orden que legitima el estado de cosas. Fueron ellas quienes a partir de hacer una *toma de conciencia*, nos enseñaron que “Sisterhood is powerful (la sonoridad es poderosa)” (hooks, 2017, p. 35). Estas mujeres aprendieron a luchar contra “*el enemigo interior*”, el sexismo que ellas mismas habían interiorizado y que de alguna forma reproducían.

No se puede dejar de lado que “el feminismo moderno/ilustrado se desarrolló a partir de Simone de Beauvoir y su afirmación ‘*no se nace mujer. Se llega a serlo*’, los discursos de género en el *feminismo* parten de una negación, de una exclusión, de un interrogante, el que retoma bell hooks de *Sojourner Truth* en un primer texto del pensamiento *feminista negro*: ‘¿acaso no soy una mujer?’” (Jabardo, 2012, p. 32).

La realidad vivida por las mujeres que se convirtieron en pioneras de la perspectiva *feminista negra*, las llevó a plantear el problema del cuerpo, el lenguaje y el conocimiento, aspectos centrales en lo que vendría a ser el *conocimiento situado*, concebido desde las perspectivas de estas *mujeres afroncentristas*, que en algunos casos procedían de la lucha de los derechos civiles en Estados Unidos.

El *conocimiento situado* parte de la realidad de su ser, de una realidad vivida por estas *mujeres negras* que tenían que pasar por unas situaciones complejas, desalmadas y deshumanizadas, que aún el mismo feminismo blanco de la época no comprendía. Fueron ellas, las mujeres negras, las que empezarán a plantear la necesidad de abordar el conocimiento desde su ser; esto es parte del *conocimiento situado* que ha sido desarrollado por Donna Haraway a partir de los planteamientos de un *feminismo ciborg* (1991). También se cuenta con los referentes de las mujeres chicanas, en el que tenemos los desarrollos de Gloria Azaldúa (2012) y Chela Sandoval (2004), entre otras, que se han encargado de desarrollar unos planteamientos políticos sobre *los bordes-las fronteras*.

## Quinto hilo: los amarres de afectación mutua

165

El quinto hilo que se cruza y actúa en el amarre de los otros hilos que soportan el tejido, tiene que ver con la afectación intencionada que se establece a partir de relacionar las trayectorias que dan cuenta de los actores, los textos, los contextos y las posibilidades. Para recapitular, quiero hacer mención de los cuatros hilos que soportan este tejido: el primero da cuenta de las emergencias de las representaciones mutuas; el segundo trata sobre una política del nombrar, lo cual se propone



35 Para una mayor comprensión de este desarrollo se puede leer Villa (2018).

a partir del hecho de entrar a interrogar quién habla y desde qué lugar lo hace; el tercero se corresponde con la destotalización y el cuarto sobre los cuerpos obliterados; ahora el quinto hilo lo que busca es el cierre del tejido que se soporta desde una estructura, donde lo propio son las redes de relaciones intencionadas. En este caso, el texto deja los siguientes interrogantes y llamados:

- ¿En nombre de quiénes hablan los estudios culturales latinoamericanos decoloniales?
- ¿La opción decolonial o el *giro decolonial* de qué manera está incidiendo en el hecho de afrontar la crisis de representación, sobre todo cuando este puede estar hablando solo en nombre de la academia y en menor medida de las comunidades?
- Frente a las prácticas de construcción que estamos llevando a cabo, ¿realmente están contribuyendo los estudios culturales latinoamericanos decoloniales a la generación de una *política de producción de conocimiento*?
- Para quienes no han vivido la obliteración de sus cuerpos, ¿hablar de esos cuerpos (tal vez) no se convierte en un ejercicio parecido al del *orientalismo*, en el que el problema *del extractivismo ontológico, epistémico y económico*, están al servicio de la producción?
- ¿Son posibles unos estudios culturales-*otros* que atiendan a la conversación accionada y accionadora desde Latinoamérica y el Caribe?

*Considero que el compendio desarrollado en este texto contribuye a realizar una significación de algunos contenidos que alimentan a los estudios culturales y la opción decolonial o el giro decolonial, todo esto en la medida que los argumentos aquí desarrollados tensionan la reflexión que se viene realizando desde las fronteras, que nos llevan a ponernos —como dice el profesor Adolfo Alban Achente— en “fuera de lugar”. Se trata de naturalizar nuestras formas de ver, nombrar y actuar para vivir las emergencias como una acción alterativa.*

Finalmente, para cerrar el tejido de los hilos que cruzan, es necesario señalar que las fibras que soporta el conocimiento situado de los estudios culturales latinoamericanos decoloniales, son en la actualidad un soporte de contenidos que parten de tomar en serio los contextos. En este caso las dinámicas de producción de conocimiento se apoyan en unos lenguajes que aportan y asumen las lógicas locales de generación de contenidos epistémicos, los cuales parten del juego entre el pensar y el actuar de los actores. Esta referencia tiene que ver con las formas de legitimación de los estudios culturales en su generalidad, que en el decir de Paula Saukko (2012), deben afirmarse en lo “*lo dialógico*”, “*lo reflexivo*” y “*lo contextual*” (pp. 316-340). Todos estos aspectos vienen a enriquecer las producciones que se dan desde el *con-sentimiento* y deben atravesar los estudios culturales latinoamericanos decoloniales.



## Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1993). Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth- and Seventeenth-Century Spanish American. *Lann American Research Review*, 3.
- Alban, A. (2006). *Tejiendo textos y saberes. Cinco Hilos para pensar los estudios culturales, la decolonialidad y la interculturalidad*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Anderson, B. (1997). *Comunidad imaginada*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Azaldúa, G. (2012). *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Boia, L. (1997). *Entre el ángel y la bestia*. Buenos Aires: Andrés Bello.
- Calvet, J-L. (2005). *Lingüística y colonialismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Chakrabarty, D. (1999). La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre de los pasados “Indios”? En S. Dube (Coordinador), *Pasados poscoloniales*. Ciudad de México: Colegio de México.
- Dussel, E. (1992). *1492 el encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Antropos.
- Dussel, E. (2004). Sistema-mundo y “transmodernidad”. En S. Dube, I. Banerjee y W. Mignolo (Coords.), *Modernidades coloniales*. Ciudad de México: Colegio de México.
- Dussel, E. (2009). *Transmodernidad e interculturalidad*. Quito: Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos.
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Eze, C. (2001). El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. En W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Signo.
- Fanon, F. (1986). *Los condenados de la tierra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra mascarar blancas*. Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2010). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gobineau, J. (1937). *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Barcelona: Apolo.
- González, F. (2013). *Lugarización*. Mérida: Fondo Editorial Universidad Valle del Momboy.
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Revista Tabula Rasa*, 9.
- Grosfoguel, R. (2007). Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales. *Revista Universitas Humanísticas*, 63.
- Guerrero, P. (2007). *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Asunción. Fondo Nacional de la Cultura y las Artes.





- Hall, S. (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Hall, S. (2013). *Discurso y poder*. Huancayo: Universidad de Huancayo.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- hooks, bell. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficante de sueños.
- Hulme, P. (1996). *La teoría poscolonial y la representación de la cultura en las Américas*. La Habana: Casa de las Américas.
- Jarbardo, M. (2012). *Feminismos negros: una antología*. Madrid: Traficante de sueños.
- Khatibi, A. (2001). "Maghreb plural". En W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Signo.
- Klor de Alva, J. (1992) *Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages*. *Colonial Latin American Review*, 1-2.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mignolo, W. (2016). *El lado más oscuro del renacimiento*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Mignolo, W. (2007). Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y poscolonialidad imperial. En J. Saavedra (comp.), *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
- Mignolo, W. (2003). *Diseños globales/historias locales*. Madrid: Akal.
- Muyolema, A. (2001). De la "cuestión indígena" a lo "indígena" como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismos, el indigenismo y mestiz(o)aje. En I. Rodríguez (Ed.), *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura y subalternidad*. Ámsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Potosí, F. (2000). *Etnografía de la comunicación en contextos de diglósicos*. Quito: Abya Yala.
- Quijano, A. (2001). La colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Signo.
- Said, E. (2004). *Orientalismo*. Barcelona: DeBols!llo.
- Said, E. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Sandoval, C. (2004). Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodologías de los oprimidos. En: *Otras inapropiables*. Madrid: Traficante de sueños.
- Santos de Sousa, B. (2009). *Epistemología del sur*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Saukko, P. (2012). La metodología para los estudios culturales. Un enfoque integrador. En N. Denzin y Y. Lincoln (Coords.), *Manual de investigación cualitativa, II*. Barcelona: Gedisa, S. A.
- Seed, P (1991). *Colonial and Postcolonial Discourse*. *Latin American Research Review*, 3.
- Serequeberhan, T. (2001). La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana. En W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Editorial Signo.



- Spivak, G. (2003). ¿Puede el hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*, 39.
- Villa, W. y Villa, E. (2015). Una teoría crítica desde el potencial no incluido por la modernidad. En C., Piedrahita, A., Díaz y P., Vommaro. (comp.). *Pensamientos críticos contemporáneos: análisis desde Latinoamérica*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso).
- Villa, W. y Villa, E. (2008). Descentración del canon y valoración de las emergencias posibles: la cuestión del lugar de enunciación de lo silenciado. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*. Cartagena: Universidad de Cartagena y Universidad del Atlántico.
- Villa, W. (2018). *De quién son las palabras: el nombrar en las fronteras desde el Caribe seco colombiano* (Tesis doctoral evaluada como *Summa Cum Laude* en Estudios Culturales Latinoamericanos). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Villa, W. (2013). Memoria y pedagogización del mal-decir: una aproximación a los recorridos literarios que inventan mundos. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericanos*, 34 (108).
- Villa, W. (2008). Desempolvar lo ausente para ponerlo en tiempo presente. *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Villa, E. y Villa, W. (2014). Los saberes de la negación y las prácticas de afirmación: una vía para la pedagogización desde una perspectiva otra en la escuela. *Revista Praxis*, 10.
- Villa, E. y Villa, E. (2018). Sociogénesis de las víctimas de la trata del mercado cautivo: Una orientación existencial de vidas negadas. *Revista Tabula Rasa*, 28.
- Wallerstein, I. (1999). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Walsh, C. (2013). ¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? En C. Walsh (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos*. Quito: Abya Yala.
- Walsh, C. (2007). "Interculturalidad y decolonialidad del poder". Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.







## El saber occidental: crítica y crisis

Luis Fernando Bravo León\*

Este es un breve ensayo sobre el saber occidental en su forma más conocida: la ciencia moderna. Es breve porque es panorámico, y de Occidente porque es esta representación la que predomina en el azaroso reparto de las culturas. La línea temporal se remonta en un más allá de la escritura y en un más acá de la era de la información. Se trata de un arco de tiempo suficiente para encontrar el horizonte hermenéutico de comprensión en una era planetaria que en su interdependencia nos permite vernos local y globalmente. Así, la pretensión de este escrito es presentar una visión del conocer en su contexto histórico y cultural; contexto que permite entender la ciencia como crítica en cuanto a los límites del conocer y las crisis como posibilidad de imaginar el futuro de otro modo.

Cada autor tiene maneras de pensar y realizar lo que sus cavilaciones le han indicado. En este caso pretendemos mostrar, en un ejercicio hermenéutico, nuestra comprensión del saber que Occidente ha configurado. De esta manera comenzamos con una pregunta: ¿de dónde viene Occidente?, interrogante que cuestiona lo aparentemente obvio, pero poco conocido. Parece que se discute lo ya sabido pero no evidente: ¿cómo emergió Occidente? ¿A qué llamamos Occidente? La cultura antigua es Oriental, ¿de cuándo acá Occidente ganó preeminencia? ¿Será más bien un asunto colonial?

Para los decolonialistas, Occidente es un accidente, no una sustancia; la historia no contada ni enseñada en el sistema oficial de educación habla de Historia universal, y sin embargo solo se enseña Europa, es decir, desde una posición local nos imponen una visión total. Esta cuestión nos deja un sin sabor de sospecha y de ignorancia. ¿Quién de nosotros aprendió de la historia de los árabes, de los africanos, de los mayas?, en fin, la lista es casi interminable. Nos inculcaron como único referente el occidente europeo.

171



---

\* Docente del Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás. Docente de Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Tenemos pues un horizonte de comprensión que pretende evitar lo que Dussel (1975) enuncia así: “el gran error de muchos tradicionalistas, integristas, o simplemente ignorantes de la temporalidad, es querer comprender y expresar un lenguaje pasado con un lenguaje actual, lo que significa un mortal error de interpretación y de expresión”. (p. XI). Se abren las puertas a la comprensión de nuestro común ancestro, de nuestra pertenencia a la tierra; una comprensión de cómo y de dónde venimos, de la manera como la ciencia configuró un mundo y la realidad, pero también de la unidad y complejidad de lo que somos y soñamos ser.

De esta manera la hermenéutica nos permite presentar e interpretar la parte en un todo y el todo a través de sus partes, en un ejercicio de constante construcción. Se trata de una actividad no totalizante sino abierta a otras interpretaciones. Por ello este texto es una apuesta de reflexión que ensaya presentar versiones y comprensiones no agotadas ni dogmáticas. También la línea de tiempo pretende una mejor contextualización, sin la pretensión historiográfica, pero sí de una temporalización subordinada a la comprensión.

Michel Serres (1998) plantea en el prefacio a la historia de las ciencias (pp. 9-25) que la ciencia es un río con múltiples afluentes y con varias bifurcaciones, que toma la forma de muchas versiones y la colaboración de diversos autores; no es este el caso, pero sí se trata de poner en texto las cuantiosas lecturas realizadas y las numerosas conversaciones sostenidas en el ejercicio de la docencia.

La fascinante historia de los logros humanos es patrimonio de todos. Por ello democratizar el saber es una aspiración de la ciudadanía ilustrada nacida al calor de la Revolución francesa; quizá el mayor logro de Napoleón sea la instrucción pública, la educación gratuita y de calidad para todos. Los saberes no están al orden del día para ser reflexionados, se encuentran enclaustrados en los centros académicos o en los bancos de datos y, como lo planteaba Ortega y Gasset, generan una nueva ignorancia especializada. Los estudios de Bourdieu dan cuenta de los intereses en juego, los capitales financieros y simbólicos son producto de una lucha en el campo social, es decir, sufren de las mismas contradicciones que las instituciones sociales y el juego dialéctico de los órdenes y los posicionamientos hegemónicos y contra hegemónicos del poder.

En este sentido, se entrecruzan (percolan) en su desarrollo los tiempos de las historias, las comprensiones y las actualizaciones, sin embargo quedan abiertas más puertas que las ventanas presentadas. Por ello, la aventura de este ejercicio hermenéutico muestra —en tanto no demuestra (ni es su pretensión), quiere más bien narrar— el viaje en el mundo de las ideas y sus condiciones culturales y sociales. Al decir de Foucault (2005), los órdenes discursivos se organizan en epistemes y en su visibilidad registran y prescriben formas de acción y de prácticas sociales en el claro oscuro de lo escondido y lo evidente, así:

lo que se intentará sacar a luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. (p. 7).



## Nacimiento de la ciencia moderna

El nacimiento de la ciencia moderna se da en el momento en que el hombre europeo ha extraviado la referencia de certeza en el texto sagrado, con la consecuente pérdida de unidad y universalidad. Es en la época moderna donde el hombre occidental confirma la alienación del mundo común por efecto de los acontecimientos que dan origen al mundo moderno. Alienación que como pérdida de la propiedad y su reemplazo por la riqueza y la apropiación llevó a la sustitución de la familia y la nación por la sociedad, y de esta al refugio en la subjetividad vía la introspección.

Conforme con este devenir, la emergencia del *homo faber* como un hacedor de la naturaleza (es el caso del experimento) y el éxito final del *animal laborans* como productor de riqueza, completan la idea del actor hacedor del mundo. En el prólogo de *La condición humana*, Hannah Arendt enfatiza esta visión del mundo moderno: “el propósito del análisis histórico es rastrear en el tiempo la alienación del mundo moderno, en su doble huida de la Tierra al universo y del mundo al yo [...]”. (Arendt, 1994, p. 18). Todo ello tiene como finalidad la comprensión de la sociedad en el momento en que nos es más difícil pensar en lo que hacemos y en dónde están de por medio las condiciones de la existencia humana y la pretendida renuncia a la tierra como prisión por su finitud, así:

la tradición científica moderna nace con la desaparición, mejor dicho, con la verdadera explosión de un cosmos finito cuyos confines, a la vez físicos y simbólicos tomaban forma y concreción en la figura de las esferas celestes, que aparecían como los límites del universo de lo pensable. Por eso, el observador de ese cosmos creía que era posible definir claramente el universo del discurso del saber como universo isomorfo respecto del universo natural del cual se daban los límites conocibles y conocidos. (Ceruti, 1998, p. 33)

Los acontecimientos que dieron origen a la época Moderna, el descubrimiento de América, la Reforma y el surgimiento de la nueva ciencia, nos permite introducir el problema de la alienación del mundo. La nueva cartografía, cuya pretensión es ampliar la Tierra, la conciencia de las distancias y su modo de medición, acortan el espacio y colocan al hombre frente a la experiencia de poner a la mano el globo terráqueo, así la experiencia de volar y la liberación de las limitadas condiciones terrestres serán el triunfo, a costa de perder la mediación del mundo, es decir, del intermediario del estar: la tierra.

En el siglo XVII se da la consolidación de las naciones-Estado y el mercantilismo; la expansión europea se realiza de manera constante, las naciones que no habían entrado en este proceso se lanzan a la conquista de tierra para el comercio y la explotación de materias primas como el azúcar —y sobre todo a la esclavitud como forma de riqueza, es decir, como mercancía que circula, que se distribuye como cualquier otro objeto—. Es un siglo que da respuesta a la incertidumbre y a la crisis provocada por la Reforma protestante; el método científico inspira para realizar expediciones en aras de encontrar nuevos productos para la economía mundial. El tráfico de especias y los intercambios establecidos con el fuerte control del Estado es lo que llamamos el mercantilismo (Nieto, 2000).



La Reforma trajo consigo una nueva mentalidad en aras de un ascetismo del trabajo y de la ascendiente clase burguesa, cuyo resultado es la expropiación del campesinado y la pérdida de la propiedad en que la producción devora el mundo en un constante proceso de enriquecimiento y apropiación. La nueva ciencia abre la posibilidad de hacer finito lo infinito y acercar el universo a la experiencia de los sentidos gracias al telescopio.

La velocidad del intercambio y la relación entre oferta y demanda muestran el carácter fértil de la producción y su inmenso poder de superávit, en donde “el proceso de acumulación de riqueza, tal como lo conocemos, estimulado por el proceso de la vida y a su vez estimulado por la vida humana, sólo es posible si se sacrifican el mundo y la misma mundanidad del hombre”. (Arendt, 1994, p. 284).

El mundo, confinado a proveer de materia prima, se cambia e intercambia, se hace valor de mercado en el lugar propio de los seres humanos, “la pertenencia a una clase social reemplazó a la protección previamente ofrecida por la familia, y la solidaridad social se convirtió en el muy eficaz sustituto de la anterior y natural solidaridad que regía a la unidad familiar”. (Arendt, 1994, p. 284). El mundo constituido por el contrato está en manos de los hombres para asegurar su supervivencia, la economía se hace política dejando la administración de estos asuntos a la esfera de lo público, núcleo de lo social moderno. Así, el conocimiento científico participa de la organización del contrato social:

[...] el conocimiento científico es el resultado del paso que convierte la causa en una cosa y está en aquella, por el que un hecho deviene un derecho y a la inversa. Es la transformación recíproca de la causa en cosa y del derecho en hecho: eso explica su doble situación de convención arbitraria, por un lado, que vemos en toda teoría especulativa, y de objetividad fiel y exacta, por otro, que funda cualquier aplicación. (Serres, 1991, p. 42).

## La nueva episteme del orden

Para la cristiandad, el texto es el referente de autoridad y comprensión del mundo; la episteme de la semejanza es la forma lógica de dar razón del mundo por analogía, es decir, lo parecido al texto. El cisma provocado por Lutero entre el norte protestante y el sur católico europeo generó también la pérdida de la unidad de la interpretación textual, tan celosamente guardada por la curia romana. En consecuencia, la relativa universalidad y autoridad del saber queda resquebrajada.

174



Para reemplazar estos referentes se necesita del concepto de naturaleza promovido y discutido por los nominalistas y luego por el humanismo renacentista. El problema está en que la singularidad de la experiencia no puede elevarse a lo indubitable y menos a referente de certeza. Es en las matemáticas que el orden encuentra las dos condiciones del conocer: la certeza y la universalidad.

Esta episteme del orden implica la idea de *mathésis* y *taxinomia*. La forma en su abstracción se hace inteligible por intuición formal y, por su operación, resulta en estructura y relación. Además, con el álgebra implementada en el ámbito del comercio, con la contabilidad de doble entrada, el orden matemático se hace cada

vez más importante. Así la matemática, el cálculo y el álgebra son los fundamentos de la nueva visión del mundo.

Pues lo fundamental, para la *episteme* clásica, no es ni el éxito ni el fracaso del mecanismo, ni el derecho o la imposibilidad de matematizar la naturaleza, sino más bien una relación con la *mathesis* que, hasta fines del siglo XVIII, permanece constante e inalterada. Esta relación presenta dos características esenciales. La primera es que las relaciones entre los seres se pensarán bajo la forma del orden y la medida, pero con ese desequilibrio fundamental que consiste en que siempre se pueden remitir los problemas de la medida a los del orden. De manera que la relación de toda *mathesis* con el conocimiento se da como posibilidad de establecer entre las cosas, aun las no mensurables, una sucesión ordenada. En este sentido, el *análisis* va a alcanzar muy pronto el valor de método universal; y el proyecto leibniziano de establecer una matemática de los órdenes cualitativos se encuentra en el corazón mismo del pensamiento clásico; todo él gravita en torno a ella. Pero, por otra parte, esta relación con la *mathesis* en cuanto ciencia general del orden no significa una absorción del saber en la matemática, ni que se funde en ella todo conocimiento posible; por el contrario, en correlación con la búsqueda de una *mathesis*, se ve aparecer un cierto número de dominios empíricos que hasta entonces no habían estado formados ni definidos. En ninguno de estos dominios, o poco menos, es imposible encontrar rastros de un mecanismo o una matematización. (Foucault, 2005, p. 63).

## La certeza como razón matemática

La respuesta a la incertidumbre viene de la figura emblemática de René Descartes, como matemático y filósofo. Todos hemos conocido a Descartes en la escuela primaria a través del plano cartesiano, sin embargo en los cursos de filosofía lo volvemos a encontrar como si nunca lo hubiéramos estudiado. Esta disonancia habla más de las falencias de un sistema que de las aptitudes de los estudiantes. Así, leemos pomposamente *El discurso del método* sin referencia a la geometría analítica, el álgebra y mucho menos al plano cartesiano.

Este personaje, nacido en La Haya en 1596 y muerto en Estocolmo en 1650, fue formado por los jesuitas en el colegio de La Fleché. Cansado de lo aprendido de memoria, sin suficiente justificación, se dedica a buscar la certeza. Se letró en matemáticas y luego, en la guerra, participa con los ingenieros en los dilemas de la artillería. En un sueño encuentra el propósito de fundamentar desde el propio entendimiento todo —un paradójico comienzo de quien se considera el fundador del racionalismo—.

Es en el opúsculo de la geometría donde se expresa la relación entre álgebra y geometría, lo que dio inicio a la geometría analítica. Esta relación entre la geometría y el álgebra es clave para el comienzo de las matemáticas modernas. Para los árabes, la expresión de lo divino se da por el infinito y el comienzo por el cero o la cifra; entre estos límites está lo determinado, el mundo con todo lo que contiene; así los números expresan esta determinación, mientras que lo indeterminado como incógnita se enuncia con letras. El álgebra mediante algoritmos establece las relaciones de igualdad entre lo conocido y lo desconocido; la abreviación de operaciones es una característica de los avances aritméticos y matemáticos. El álgebra se presenta como operación simbólica que reemplaza lo visible (Stewart, 2012, p. 68).





Para los griegos la geometría sirve para medir la tierra, es decir, para establecer la inclinación que permite la caída del agua, elemento esencial para construir acueductos. Así se representan volúmenes por sus cualidades, líneas, ángulos. Descartes utiliza el álgebra para dar cuenta de las figuras; las cuantifica por medio del plano. Lo que se describía de manera cualitativa se puede ubicar en un plano imaginario independientemente de la percepción del mismo. De este modo la geometría se hace analítica o abstracta cuantificable.

En el plano filosófico las tres preguntas claves de la modernidad son: ¿qué es el mundo?, ¿qué es Dios?, ¿qué es el ser humano? Descartes responde desde el plano: el mundo es espacio como abstracción; se ubica en la mente. Dios es cero e infinito, funciones matemáticas, límites. El alma se define porque es capaz de relacionar lo finito con lo infinito, es mente capaz de pensar los puntos, las distancias y de ubicarlos de manera abstracta en el plano. Relación en matemáticas es igual a razón. Así que es en la comprensión matemática que podemos comprender las definiciones filosóficas. La razón no es mero entendimiento, es mente capaz de intuir todo lo finito y todo lo infinito.

Con esta claridad es posible aplicar una metafísica del sujeto capaz de certeza sobre todas las cosas, para ello es apremiante dirigir el espíritu, para evitar los males del entendimiento: la precipitud y la dispersión. Con el fin de eludir la rapidez en el pensamiento es necesaria la duda como preparación previa del espíritu; para evitar la dispersión es fundamental el método: analítico y sintético. Por análisis es perentorio llegar a lo indubitable; lo simple y lo evidente son las verdades matemáticas, luego es necesario reconstruir el todo de manera que de los axiomas podamos derivar los teoremas. A este procedimiento lo llamamos explicación.

En más de tres siglos de ciencia todo ha cambiado excepto tal vez una cosa: el amor por lo simple. Desde que Galileo, Descartes y Newton inventaran la física, simples han sido los objetos descritos por la ciencia, muy simples las leyes para describir y simplísimas sus expresiones matemáticas. (Wagensberg, 2007, p. 11).

## Ciencias naturales

Sobre la base de Descartes, Newton construye su sistema y aplica estos conceptos al movimiento: se trata de la dinámica. Al trazar un vector y considerar las coordenadas de espacio y tiempo podemos por procedimientos algebraicos calcular la masa y la velocidad. Así, “las matemáticas modernas liberaron al hombre de los grilletes de la experiencia sujeta a la Tierra y a su poder de cognición de los grilletes de la finitud”. (Arendt, 1994, p. 293).

176



En Newton se formulan leyes universales (nomotéticas) aplicables no solo a la tierra, como en Galileo, sino al espacio en general y al movimiento lineal; estas leyes explican causalmente cómo se dan los fenómenos. El mecanismo de reloj refleja la intención de dar cuenta de las fuerzas de todo fenómeno físico del mundo. El tiempo y el espacio son absolutos, es decir, son independientes de los observadores y se constituyen en las condiciones necesarias de toda experiencia; el tiempo es reversible: desde las causas podemos llegar a los efectos y desde los efectos podemos conocer las causas. Pasado y futuro se pueden anticipar, predecir y ex-

plicar. Esta visión mecanicista del mundo supone que unas fuerzas por fuera de los cuerpos producen el movimiento y el reposo de los mismos, estas fuerzas se expresan en términos matemáticos y de causalidad lineal. Las diferentes áreas que recorre un móvil se pueden establecer de manera diferencial derivando e integrando los datos.

Con Newton, los físicos se hacen matemáticos y van extendiendo el análisis a todos los campos posibles: la química, la mecánica, la geología, etc. Esta progresiva matematización del mundo supone la capacidad del ser humano de dar cuenta de la estructura simple y formal del mundo. La episteme del orden se extiende a toda forma de conocimiento configurando un sistema mundo de orden matemático que luego se hace orden mundial en el sentido económico y político del término. El orden será un referente de organización del saber cuando cambia el régimen de los signos, así:

esta relación con el *Orden* es tan esencial para la época clásica como lo fue para el Renacimiento la relación con la *Interpretación*. Y así como la interpretación del siglo XVI, superponiendo una semiología a una hermenéutica, era esencialmente un conocimiento de la similitud, así, la puesta en orden por medio de signos constituye todos los saberes empíricos como saberes de la identidad y de la diferencia. (Foucault, 2005, p. 64).

## Leibniz y el cálculo infinitesimal<sup>1</sup>

La filosofía de Leibniz es la pretensión de elaborar una *Mathesis Universalis* como sistema del mundo sobre la base del principio de identidad y la armonía preestablecida. Las mónadas como partículas de la pluralidad de las cosas se organizan en una infinitesimal relación que por sucesión se pueden calcular. Los trabajos de Serres sobre Leibniz como filósofo de la pluralidad, de lo lleno, a diferencia de Descartes, como filósofo del vacío del cero y del infinito, permiten descubrir las relaciones de uno en su múltiple sucesión.

Así, en el texto sobre Leibniz, el autor establece los alcances de un pensamiento que funda una manera distinta de asumir la matematización del mundo, claramente diferenciado de Descartes. Leibniz recurre a la pluralidad, a ese interregno entre el cero y el infinito. Se trata de un sistema de comunicación simple que va de lo uno a lo múltiple. Sistema que se desarrolla como analítico y como morfología, es decir, que recurre a los elementos simples y desde estos al reconstruir la razón. Serres (1992) además da cuenta de la armonía del mundo en el ámbito de lo formal.

El pluralismo no es ante todo una decisión ontológica, es un método; la argumentación indefinida sobre la unicidad del ser o su múltiple dispersión no es ciertamente decidible, o disimula todas las actitudes que se quiera, comprendidas las políticas, queda en pie su carácter operacional: el pluralismo es una estrategia conjuntista. (pp. 38-39).



1 Fragmentos de este apartado fueron publicados en la *Revista colombiana de filosofía de las ciencias*, 1(10) y la *Revista colombiana de filosofía de las ciencias*, 1(11), editadas por la Universidad del Bosque en 2004.

En esta metafísica de la pluralidad y de lo lleno se permite pensar el mundo en su diversidad y en su unidad. Solo de esta manera se resuelve el dilema de una filosofía como la de Descartes, que en su solipsismo deja por fuera el mundo en la tajante separación entre la *res cogitans* y la *res extensa*. En Leibniz el intercambio se da como sucesión y combinatoria, en donde “las sustancias de complejidad infinita, y en su soledad sin esperanza, se comunican perfectamente. Si la armonía es una tesis isomorfa con la paradoja de un mensaje silencioso que transmite, nadie sabe cómo, todo el clamor de lo real, incomprensiblemente comprensible” (Serres, 1992, p. 43). Se trata de una forma de interacción multiforme y plural.

En la obra de Leibniz:

lo uno sustancial es aquello sin lo que nada puede ser, pero nada puede ser enunciado fuera de los procesos de multiplicación y de división de susodicho individuo. Es a la vez el todo de las operaciones y su límite, el lugar en que nacen y se agotan. (Serres, 1992, p. 54).

Un lenguaje que da cuenta del cálculo en su movimiento abstracto infinitesimal, que quiere superar la equivocidad cotidiana inventando un “lenguaje matemático universal”, *characterisca universalis*. La necesidad lógica a manera de un alfabeto que con sus limitados recursos genera una infinitud de posibilidades combinatorias. De esta forma el concepto de sistema se realiza como reflexión metafísica y formal. Es Leibniz el pensador de la armonía de la razón suficiente y de los mundos posibles en su repetición y en su diversidad.

## El proyecto político

En este apartado se desarrollan las consecuencias políticas de la idea de razón y la manera como la modernidad define al individuo ciudadano; el papel de la Ilustración y de la Enciclopedia, además del dominio de las ideas políticas de la burguesía. La idea de razón y la matematización del mundo permiten al hombre moderno una capacidad de representación y disposición, que de hecho se ha realizado como actor social y político capaz de cambiar el mundo según los dictados de la razón. La definición de lo social no será ya un asunto de especulación sino un tema de especialistas que dan cuenta del mecanismo causante de la organización.

El siglo XVIII es político —es el siglo francés por excelencia—; los reyes de Europa pertenecen o tiene vínculos con los borbones y las teorías se enfrentan al problema de la voluntad general:

178



La democracia fue definida de dos maneras diferentes. Para algunos, se trata de dar forma a la soberanía popular; para otros, de asegurar la libertad del debate político. En el primer caso, la democracia se define por su sustancia, en el segundo por sus procedimientos. La segunda definición es la más simple de enunciar: la libertad de las elecciones, preparada y garantizada por la libertad de asociación y expresión, debe ser completada por reglas de funcionamiento de las instituciones que impidan la malversación de la voluntad popular, el bloqueo de las deliberaciones y las decisiones, la corrupción de los elegidos y los gobernantes. (Touraine, 2001, pp. 169-199).

Para la burguesía, la individualización, el reconocimiento de lo propio, de la producción como expresión del pensar y del hacer —a diferencia de la identificación de los nobles por los títulos y la sangre— se convierte en un ideal de existencia social. Las tierras y los títulos se pueden adquirir, pero la sangre es un destino inexorable que el burgués nunca puede alcanzar. El proceso de este ascenso y de cómo las revoluciones burguesas lo logran, hace parte de la historia del siglo XVIII, preparando la expansión de la modernidad y la modernización del siglo XIX. En *La Enciclopedia*, la Ilustración se encamina al gobierno de la razón y a un Estado que promueva y respete la libertad individual. Napoleón en nombre de esta razón se lanza a conquistar y dominar el mundo.

La renovada reflexión sobre la democracia, la república y los ideales de la antigua Grecia y Roma vuelven e impulsan la reflexión y la acción política de este siglo; así, las teorías sobre la soberanía, el contrato y las tareas del Estado liberal hacen parte de los resultados de la naciente teoría sobre lo social, tan importantes para la burguesía en su expansión y protagonismo social y político.

*La Enciclopedia* (1750) y la Ilustración serán la base de este gran propósito de 28 volúmenes con 72.998 artículos; Diderot, Rousseau, Jacourt y d'Alembert realizan un monumental ejercicio de recolección de los saberes útiles para el ser humano —esta no será la única enciclopedia, pero sí la más conocida y famosa—. Desde Mesopotamia, pasando por los griegos, los romanos, los árabes, son conocidas múltiples enciclopedias. No podemos olvidar a Isidoro de Sevilla, con sus etimologías publicadas en el siglo VII y muchas otras (Blom, 2007, pp. 11-25).

Este proyecto, fundado en la razón y los saberes del siglo XVIII, se realizó como parte de la episteme del orden, donde la historia natural, las taxonomías de Linneo y Buffon y el dominio de los borbones —que se consideraban a sí mismos como ilustrados— hacen parte del cambio de política en la América española y son el origen de las diferentes expediciones botánicas empleadas para ampliar el número de productos exportables en el mercado europeo (Nieto, 2000, pp. 9-20). En este contexto se comprende la obra de Mutis como agente del imperio español y creador de la expedición botánica de la Nueva Granada de 1783.

## El individuo-ciudadano

La ciencia moderna se basa en la capacidad humana de representar y disponer, de pensar y actuar; esta afirmación define el núcleo profundo del concepto de persona en su individualidad y en su sentido de transformar el mundo que lo circunda, y más a su capacidad de producir. Esta definición se enfrenta a la concepción comunitaria feudal en donde el individuo no existe por sí y para sí, sino en dependencia con los órdenes preestablecidos por el destino de la sangre y la titulación de la tierra. La valía propia se da por el trabajo de las manos y no por la renta heredada de la tierra (los nobles como clase ociosa).

Desde la concepción del cuerpo como naturaleza hasta el aporte de los mecenas y su afán de prestigio, siguiendo por el concepto de genio de los artistas, la individualidad va ganando protagonismo por la claridad de la razón. En este camino, Lutero es una figura clave cuando con su actitud defiende la libertad de conciencia que reside en el interior; Descartes por su parte ratifica la certeza de la mente



subjetiva y Newton completa la visión de una razón omniabarcante por la ley matemática que expresa el orden del universo.

En este desarrollo, la clase que se ve reflejada en estas teorías es la de los comerciantes burgueses que han logrado instaurar un orden económico mercantil de acumulación capitalista con poco reconocimiento social y político. En el desarrollo de la subjetividad asociada con la responsabilidad y a la voluntad, lo propio será “el trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos” (Locke); la acción es trabajo, propiedad y riqueza. El ascetismo del mundo implica las virtudes del trabajo: el ahorro, el cálculo, la previsión, evitar el derroche, etc. El éxito sobreviene como consecuencia no del destino divino sino de la acción humana. El Estado debe propiciar las condiciones de libertad para la libre acción del individuo y preservar la propiedad del mismo.

Solo el cumplimiento de estas condiciones hará de la participación política la virtud para evitar la guerra y la muerte. Así, voluntad general y contrato permiten una forma de gobierno que es reflejo de la razón y la libertad humana. En estas condiciones el ciudadano es un propietario, es dueño de lo que produce, y tiene la suficiente autonomía para delegar en el colectivo la dirección del curso de la vida civil y asegurar la paz como condición de la vida política.

## Las revoluciones burguesas

El ideal de la forma de Estado soberano y para la libertad se concreta en las revoluciones burguesas como proceso de representación política y efectiva organización social capaz de permitir la libertad y una vida conforme a la razón.

En Inglaterra, las guerras de religión de 1668, la limitación del poder del rey y el recuerdo de la carta magna, generan las condiciones para establecer los límites del poder del monarca y se realiza lo que se ha llamado la Revolución de “la gloriosa” (1688), de allí se deriva el sistema bicameral y el establecimiento de una monarquía constitucional. Es la Cámara de los comunes la que ejerce el papel legislativo y ejecutivo y la Cámara de los lores el poder judicial. Por su parte, en la independencia de Estados Unidos en 1776, las colonias afirman su independencia política de Inglaterra para defender su modo de vida de acuerdo con la libertad de conciencia y de iniciativa —lo que se ha denominado la Revolución de los propietarios—. Por último, la Revolución francesa de 1789 es el culmen político de estos procesos; se considera que este evento es el triunfo político de la burguesía en nombre de la libertad, la solidaridad y la igualdad, ideales que se propagan por toda la vieja Europa y paulatinamente se convierten en el fundamento de las democracias modernas.

180



Se desarrolla una propagación de estas formas que en las colonias españolas estalla como independencia del rey y la afirmación de la libre autodeterminación de los pueblos. Los derechos humanos serán el emblema de estas luchas —y el legado que hasta hoy se pretende cumplir—. Así, las revoluciones burguesas dan pie a las contemporáneas formas de gobierno con la separación de poderes y la clara pretensión del libre ejercicio de los derechos individuales y civiles, que hoy se han ampliado a los de segunda y tercera generación, además de la formación de los partidos políticos (girondinos y jacobinos).

## Las reformas napoleónicas

Napoleón es el padre de la república francesa actual; este personaje, conocido por su brillantez en el campo de batalla, es también el arquitecto del moderno Estado francés. Las reformas napoleónicas de finales del siglo XVIII y principios del XIX son muy importantes como referente de las democracias contemporáneas: un sistema de gobierno centralizado; la elaboración de un código civil (napoleónico) que reguló la convivencia introduciendo nuevas leyes; un sistema educativo centralizado y público con la fundación de liceos (internados) y grandes escuelas; la prohibición de formar sindicatos; la disminución del desempleo mediante construcción de obras públicas y la promoción y apoyo a la industria y el comercio.

La instrucción pública se fue configurando al calor de los ideales de la Revolución francesa, desde la asamblea nacional, pasando por la constituyente, la legislativa y la convención; el tema de la educación para todos suponía un tema clave. Para Danton, los hijos de la república deben ser educados por la misma; para los girondinos la igualdad pasa por una instrucción igualitaria; para Condorcet, la educación debe darse por grados desde el primario elemental al secundario de las ciencias y al superior o terciario.

Todas estas ideas se establecen en leyes que despojan del monopolio de la educación a los privados y a la iglesia, y para formar en la vida práctica a los ciudadanos, evitando una educación libresca y sin sentido práctico. Además se considera que las escuelas y la universidad deben dedicarse a la docencia, dejando la investigación en manos de los científicos de las academias. El ideal de autonomía medieval de la universidad entra en declive.

Es en la época del Consulado, con Napoleón, que todo esto se habrá aplicado y será una realidad la Universidad Imperial. Se organizan los liceos en recuerdo de Aristóteles, los museos, las academias y los conservatorios, además de las escuelas especiales de minas, de arqueología, de música, de medicina y la politécnica de 1799, entre otras, con la consecuente dispersión en diferentes ciencias y profesiones, pidiendo el ideal integrador de la universidad. Todas estas organizaciones nacen al amparo de la nueva república para lograr la enseñanza y el bienestar de todos los ciudadanos, con carácter gratuito y estatal.

El “honor” imperial de Napoleón se da el 18 de mayo de 1804 (coronado por el Papa); en 1806 crea la Universidad Imperial, con cuerpo de profesores, que al estilo de una orden religiosa, sean unánimes en su disposición y lealtad, es decir, un organismo de enseñantes lejos de la idea de una corporación *universitas magistrorum et studiorum*.

Para nuestra historia particular, las reformas napoleónicas son fundamentales para la conformación de la naciente nación colombiana, tanto en el código, como en la formación de la universidad moderna (Universidad Nacional de Colombia en 1867 y Universidad Externado). La impronta francesa de la república es innegable tanto en la arquitectura como en las instituciones y leyes prescritas.



## La Revolución industrial. Siglo XIX

La euforia que en el siglo XIX genera la Revolución industrial y la supremacía de las naciones europeas sobre el mundo a través de los proyectos colonialistas e imperialistas, les permite a estas considerarse el fin, la meta de la historia, y constituir un sistema mundo. Todos los caminos y todas las distancias son superados en el tiempo, sincronizado por la industria; el mecanismo de reloj ilustra la unificación del tiempo y del espacio. Se trataba de liberar la producción de las limitaciones naturales e idear un futuro de progreso indefinido. Pero también los senderos traen crisis, y es en Marx, Freud y Nietzsche, como maestros de la sospecha, que los quiebres son anunciados.

### La mundialización del comercio

Con las guerras napoleónicas se cierra el siglo XVIII. El intento de dominar el mundo, como ya lo había hecho España, traslada a los franceses a llevar la revolución a toda Europa. Pero son los ingleses los que detienen este avance; la Batalla de Waterloo en 1812 es el punto de inclinación de la historia. Esta confrontación, ganada por los británicos, les permite el predominio político. En este clima va emergiendo la Revolución industrial; se genera una transformación en los medios de producción, el aumento de la fuerza de trabajo, la maquinización de la industria, la urbanización por efecto de las migraciones, en fin, cambian los referentes de vida espacio temporal.

La producción de textiles, el aumento de la población, la presión de la demanda, la circulación de capital, hizo que Inglaterra fuera el centro del comercio. Además, los avances en el transporte, los ferrocarriles, los barcos de vapor, permitieron acortar las distancias y unir el comercio oriental con el occidental. Las grandes migraciones en busca de la quimera del oro en California o Australia, así como los trece millones de europeos que llegan a Estados Unidos, dan cuenta de este flujo de personas y la recomposición del mapa mundial. En todo esto, Inglaterra es el gran imperio de las sociedades anónimas, inyectando el capital; los gobiernos, la invención y la tecnología se hacen más centrales en todo el proceso de producción.

En esta época, Inglaterra es el centro del comercio y la India su gran colonia, “la perla del imperio”; la armada inglesa gobierna los mares y las exploraciones. Para controlar el comercio mundial los ingleses dominan las fronteras y las vías marítimas más importantes. Crean países como Sudafrica, predominan en el canal de Suez, descubren y colonizan Australia, amplían la comunidad británica por un planeta que se ha mundializado. Las compañías inglesas son la dueñas de las finanzas y de la economía-mundo (Wallerstein, 2005, pp. 11-13).

Con todo esto el comercio mundializa los sembrados de algodón en Estados Unidos y la producción en las fábricas de Manchester; la distribución de textiles procesados al mundo son una realidad. Europa es por fin el mundo. La economía mundo gira en torno de las decisiones políticas del imperio inglés.



## El novedoso espacio-tiempo

El espacio se hace finito y medible; ya los franceses habían trazado la línea ecuatorial, son los ingleses los que delimitan el meridiano de Greenwich en 1884. El plano cartesiano se completa y se distribuye según los dictámenes de Occidente y la economía mundo. El espacio es cuantificable y abarcable para los europeos, todos los continentes son susceptibles de comercio; unos producen la materia prima, otros la procesan y se distribuye por el mundo. La circunnavegación es un hecho real y literario (Julio Verne, *La vuelta al mundo en ochenta días*), las distancias se acortan por efecto de la mejora en los transportes, ir y venir entre continentes es posible; en la mentalidad de los europeos el mundo se hace mundial. La geografía es geopolítica mundial, lo que pasa en Asia, África, América es un asunto inglés y de los imperios del siglo XIX. Al europeo le cabe el planeta en la cabeza y la gran movilidad migratoria hace que en todos los espacios la población engrose el mundo del trabajo industrial urbano.

El tiempo va a ser la característica más importante de la era industrial: “ganar tiempo”, “el tiempo vale”, son expresiones de otra manera de sentir y vivir. La idea de progreso original del cristianismo se seculariza como progreso económico y civilizatorio; el tiempo se acelera, la historia tiene un fin al lado del desarrollo y de los tiempos nuevos (Koselleck, 2010, p. 127). Con la realización del triunfo de la civilización sobre la naturaleza en el siglo XIX, el tiempo representa lo porvenir según la voluntad humana. El futuro se convierte en horizonte de experiencia, la innovación, la creación y sobre todo la realización de los nuevos tiempos, son promesa de civilización.

Esta novedosa percepción pleróica de euforia y de fe en el futuro corresponde al establecimiento de una economía mundo; en ella los países civilizados (Francia e Inglaterra) cumplen una misión sobre los países que no conocen “la civilización”. Así el espacio y el tiempo cambian y por supuesto la sensibilidad y la subjetividad.

El futuro como expectativa se convierte en el horizonte de la modernidad, de allí se deriva la conciencia del tiempo. En la novedad está el sentido del proyecto occidental, los modernos se sienten instalados en el futuro; así lo plantea Habermas (1993):

el concepto profano de época moderna expresa la convicción de que el futuro ha empezado ya: significa la época que vive orientada hacia el futuro, que se ha abierto a lo nuevo futuro. Con lo cual la cesura que representa el nuevo comienzo queda trasladada del futuro al pasado, es decir, a los inicios del mundo moderno. (p. 16).

## La Historia

La época del historicismo se inaugura en el momento en que Europa toma conciencia de su historia y la impone a los demás como historia universal. La conciencia de los otros pueblos, los primitivos, corresponde con su anhelo de ser la civilización, en torno de la idea del desarrollo. La historia se desenvuelve como un proceso lineal ascendente, con un origen, un desarrollo y una meta.

La civilización se constituye en los logros que la racionalidad ha alcanzado tanto en lo tecnológico como en lo subjetivo; el dominio sobre la naturaleza y la expresión





de libertad humana son los objetivos que merecen ser imitados por la humanidad, considerada como un todo universal o de pretensión nomotética. Es a la abstracción llamada humanidad a la que le corresponde remontar los estadios necesarios para llegar al máximo de lo logrado. Así, Francia e Inglaterra son los mayores logros y los ejemplos a seguir.

No es casual que la antigüedad sea conservada en los museos de Europa, Napoleón en sus campañas militares siempre se hacía acompañar por científicos (arqueólogos, geógrafos, historiadores). En la Plaza de Concordia está el obelisco egipcio, producto de los saqueos y la imposición militar. En el siglo XIX la antigüedad fue desenterrada y las grandes historias se consagraron a demostrar la continuidad de los griegos y los romanos, con esta Europa colonialista e imperial.

Por otro lado, la tradición romántica hace hincapié en el concepto de cultura, para distinguirla de la pretensión nomotética de la noción de civilización, amparada a su vez en una abstracción de la humanidad. Para esta tradición, el asunto del conocer es de naturaleza singular ideográfica. De esta manera la discusión sobre qué es ciencia sigue vigente en sus dos vertientes: nomotética e ideográfica (Mardones, 1991, pp. 19-57). Todos estos conceptos son atravesados por siglos de historia, las contradicciones se confeccionan entre los imperios y sus territorios.

Así, la historia se inscribe como un saber que remontando los acontecimientos da razón de las causas del presente, de las estructuras y de las series que dan forma a los “hechos”. La Historia, con mayúscula, es aquella que independiente de los sujetos se impone por efecto de regularidades que, amparadas en ideologías modernizantes, asigna a unos el dominio casi natural y a otros la subordinación secular. Esta historia, con pretensiones de universalidad propias de la modernidad europea, es la que justifica la idea de prototipos de civilización y superioridades con consecuencias lamentables en el ámbito político y social.

## Las ciencias humanas

La percepción de este espacio tiempo renovó las preguntas clave: ¿de dónde venimos?, ¿para dónde vamos?, ¿cómo vivir?, interrogantes que los viejos discursos clásicos de la literatura, la teología y la filosofía no pudieron contestar. La respuesta fue la configuración de nuevas disciplinas, con sus objetos propios y metodologías que, bajo el modelo de la ciencia moderna, pretendieron explicar. Así surgieron las ciencias humanas para la traducción francesa, las ciencias sociales para los ingleses y las ciencias del espíritu para los alemanes. El traslado de la certeza al mundo y las matemáticas inauguraron un nuevo objeto de indagación empírica: el ser humano.

184



Por ello, “una disciplina no es la suma de todo lo que puede ser dicho de cierto a propósito de un mismo tema, aceptado en virtud de un principio de coherencia y sistematicidad [...], para pertenecer a una disciplina, una proposición debe poder inscribirse en un horizonte teórico”. (Foucault, 1980, pp. 28-29).

Este horizonte teórico es finalmente la episteme de la producción, que tiene como base un ser vivo, hablante y con capacidad de generar riqueza. La conquista de los conceptos, los objetos y los métodos es una tarea que no ha cesado de realizarse, así lo social se concibe de forma estructural determinante, exterior a la experien-

cia y a los deseos de los sujetos; también las mentalidades, las representaciones y las vivencias plantean retos de conocimiento no agotados.

## Crisis de la modernidad

En las postrimerías del siglo XIX, Marx, Freud y Nietzsche (los maestros de la sospecha) cuestionaron los avances de esta modernidad. Para Marx el trabajo alienado y la inversión de la realidad en términos de ideología denota la sospecha de un trabajo “natural” en esas condiciones. Freud plantea que nuestra vida psíquica está dominada por el inconsciente. Y Nietzsche declara que “dios ha muerto” y que es el nihilismo quien gobernará el siguiente siglo.

Europa se había construido un espejo a su tamaño de cuerpo entero, en él reflejaba toda su vida en conjunto; lo que hacen estos pensadores es mostrar que este espejo tiene unas grietas que la historia del siglo XX nos mostró en toda su tragedia y horror. Así, la euforia del progreso, la clara consciencia de ser la civilización universal, y sobre todo el optimismo en el futuro, quedan desmentidos por los acontecimientos posteriores. Este espejo hecho trizas ya no proyecta la imagen total de la Europa envejecida, más bien exhibe toda la torva violencia de una razón unidimensional amparada en la suficiencia técnica, pero perdida en la dimensión del espíritu.

Esta crisis de la modernidad es más clara en la literatura del siglo XIX; obras como las de Charles Dickens, Stevenson, Kafka, Dostoievski, entre otros, muestran la crisis de subjetividad propia de la novela, es decir, el anti héroe de *Crimen y castigo* no es solo un actor cualquiera, es la representación de las múltiples voces de la sociedad rusa que confluyen en un evento puntual, pero general, en el diagnóstico de lo social.

## Desafíos actuales

La intención de este último capítulo no es cerrar este devenir, es más bien efectuar un balance y una reflexión que abra y deje planteados los desafíos y las crisis actuales. El trágico y horroroso siglo XX se cierra con un balance no muy halagador: dos guerras mundiales, la crisis económica del 29, guerras de baja intensidad, la bomba atómica, la Guerra Fría, crisis ecológicas, en fin, la enumeración es grande; lo anunciado por los maestros de la sospecha del siglo XIX trágicamente se cumple.

La Primera Guerra Mundial se conoce como la primera guerra industrial de la historia; se refinan los métodos para matar, las imágenes de esos hombres famélicos en las trincheras en medio de la putrefacción y la muerte son una señal del absurdo juego de los territorios y de las fronteras en el que participaron los imperios de finales del siglo XIX y el inicio del XX. La Segunda Guerra Mundial trajo consigo la idea de guerra total, incluso para los civiles; la revancha de lo no logrado en la primera hace de esta una confrontación de dimensiones globales. Sin más, podemos hacer una cuenta entre las guerras y fácilmente se contabilizan setenta millones de muertos, esto es la población actual de Colombia y Ecuador. Después de todo, ¿valió la pena?

Al hacer el balance y descubrir que fue a través de la ciencia y la razón que la guerra se hizo horrorosa, las promesas del progreso indefinido, del desarrollo y



el optimismo generalizado tienen su fin. Se rompe definitivamente la idea de que la ciencia nos alcanzará el futuro más allá de la muerte, que el progreso de las civilizaciones sigue su marcha imperturbable como destino manifiesto de la superioridad del hombre blanco de Occidente.

Esta euforia y esta fe se resquebrajan frente a la evidencia de la instalación del totalitarismo en el seno de la modernidad defensora de las libertades. Esta paradoja trae consigo un cuestionamiento a la razón de Occidente y de lo que se ha llamado la Teoría crítica de la sociedad. La pretensión de dar cuenta de semejante tragedia, para algunos, es el fin de la modernidad (Lyotard); para otros, es la postergación del ideal emancipatorio de la modernidad (Habermas). Pero ante todo es la constatación de la crisis de la razón.

El otro efecto de los horrores de la guerra es el cuestionamiento de la civilización y su sentido, esto es, el surgimiento de diferentes movimientos sociales que discuten la validez del proceso civilizatorio de Occidente y su razón de ser. Se trata de un proceso de contra cultura que se enumera en disímiles modos simbólicos y en diversas expresiones culturales. La consecuencia es la necesidad de alternativas al desarrollo, de respuestas espirituales y de otras formas de vida que superen las razones del agotamiento y el quiebre del proyecto occidental.

A su vez, las grandes transformaciones de la ciencia de finales del siglo XIX, hicieron que en la segunda mitad del siglo XX se realizara otra revolución científica. El mecanismo del reloj, la casualidad lineal, se ven comprometidos frente a la comprensión de la teoría de la relatividad, pero sobre todo por el entendimiento de la cuántica y sus consecuencias en la investigación sobre la realidad.

## Crisis de la razón

La crisis de la razón resulta de la discusión inaugurada por Oswald Spengler entre 1918 y 1922. Este autor marcó la vida intelectual de Alemania en las primeras décadas, muchos filósofos reconocen que su obra llevó a una renovada reflexión sobre el papel de Europa en la decadencia de Occidente. Por su parte, la Escuela de Frankfurt, en torno de un grupo de intelectuales, trata de reflexionar y contraponer otra visión a la de Spengler; por ejemplo, Gadamer admite, en su *Autopresentación* (1992, p. 376) que el espíritu de la época era catastrófico. El dicente título de este documento marcará las reflexiones de un siglo XX aciago y poderoso. Así, iniciando esta centuria, se recogen también las críticas que vienen del romanticismo y se agrega lo ineluctable de las guerras.

El cuestionamiento a las ciencias viene por el papel que jugó en estas confrontaciones globales. Se discute su neutralidad y la finalidad de las investigaciones; es el caso de la bomba atómica; nadie cree hoy que la ciencia sea abstracta y aislada de los intereses políticos y sociales en los que se entremezcla. Es el tema de la sociología de la ciencia inaugurada por Merton y seguida en las reflexiones de Kuhn. Incluso se debate por el origen de su validez:

El ideal regulativo de una “conciencia plena”, de una conciencia total, de una conciencia perfecta de las razones propias y de los efectos previstos se han mostrado intrínsecamente paradójicos en virtud de lo que llegamos a conocer, siempre más a fondo, sobre los mecanismos de construcción de los conocimientos y de creación de



las novedades. Desde este punto de vista la historia de las ciencias contemporáneas produce en general una conciencia cada vez mayor de las limitaciones que corren en la relación entre conciencia y conocimiento, limitaciones inagotables y también fuentes de surgimiento de lo nuevo. (Ceruti, 1998, p. 42).

Las disciplinas, hijas de la *episteme* del orden en su riguroso proceso de *mathesis* y *taxinomia*, separaron, ordenaron y estructuraron el saber de tal manera que los objetos, los métodos y los lenguajes se organizaron. Así se impusieron a la realidad, la fragmentación y la acumulación:

así pues, la biología se había confinado voluntariamente en el *biologismo*, o lo que es lo mismo, en una concepción de la vida cerrada sobre el organismo. De forma similar la antropología se refugiaba en el *antropologismo*, es decir, en una concepción insular del hombre. Cada una de estas ramas del conocimiento parecían tener como objeto una sustancia propia, original. La vida parecía ignorar la materia físico-química; la sociedad, los fenómenos superiores. El hombre parecía ignorar la vida. En consecuencia, el mundo parecía estar compuesto por tres estratos superpuestos y aislados entre sí: Hombre-Cultura; Vida-Naturaleza; Física-Química. (Morin, 1992a, p. 22).

La especialización y disciplinarización del saber estableció fronteras que generaron compartimentos y separaciones entre las disciplinas, las ciencias naturales y las ciencias humanas. De esta fragmentación, que alimenta la barbarie especializada, habló Ortega y Gasset, una separación sustentada por un paradigma que privilegia la parte y la reducción al nivel más formal y simple de explicación lineal. Este gobierno de los paradigmas requiere ser reflexionado y discutido en un espíritu en que la comprensión, como la entiende Edgar Morin, permita descubrir el régimen de los discursos, así:

la comprensión recíproca, de la que tanta necesidad tiene la humanidad, necesita la toma de conciencia de aquello que rige a la lógica, el discurso, los conceptos, el razonamiento, es decir los paradigmas. Es una condición de supervivencia de la humanidad, pues es una condición de la verdadera tolerancia, que no es blando escepticismo sino comprensión. (Morin, 1992, p. 243).

De esta manera, en el nivel más profundo de los conceptos y las teorías, —el nivel paradigmático— se juega la capacidad de comprensión y reflexividad de los saberes y la posibilidad de otras lógicas que superen la jerarquización y la exclusión propia del paradigma moderno. Valga tener en cuenta también que este pueda ser reemplazado por uno que articule y contextualice, es decir, que sea comprensivo, en un ejercicio dialéctico en el que la particularidad sea ubicada en su relativa totalidad y a su vez reconozca los límites de toda observación: el observador mismo y el punto de vista precario y provisional de toda información. Las incertidumbres del saber se asoman y reclaman que toda pretensión de totalidad es ingenua y peligrosa.

Para Morin, la necesidad de “conocer el conocer” se presenta como la posibilidad de integrar las dimensiones y condiciones biológicas, físicas, sociales, culturales y políticas del conocimiento; una integración que requiere una profunda reflexión y decisión de articular epistémica y políticamente los saberes, las disciplinas, las



artes y las profesiones en una forma en-ciclo-pedante capaz de enfrentar el mundo como contexto y de asumir la diversidad de realidades en un espacio tiempo cuántico abierto a la emergencia y a la incertidumbre de la vida.

## La contra-cultura

En la posguerra, la pregunta por el sentido de semejante hecatombe sumerge a los europeos en dilemas e interrogantes que en general se formularon los llamados “movimientos de contracultura”. El fin de la confrontación inaugura la Guerra Fría; la era atómica es una realidad en la que confluyen fuerzas destructivas inimaginables. La reacción de la sociedad se presenta con una crítica fuerte a la teoría tradicional que considera la neutralidad de la ciencia y la técnica. La teoría crítica, al contrario, denuncia la relación medios-fines de una instrumentalización del ser humano hasta el punto de justificar la muerte de millones de personas.

En el ámbito de la cultura se constata el quiebre del proyecto del progreso indefinido que era tan aclamado en el siglo XIX. Las promesas de la modernidad quedan enterradas en los campos de concentración, y en medio de la barbarie la pregunta fundamental es por el sentido de la civilización occidental y por sus fundamentos. Este cuestionamiento, que desde la filosofía de Kierkegaard hace énfasis en la existencia, más que en la esencia, reflexiona por el ser humano de carne y hueso: “el Yo que filosofa y que posee una existencia consciente, el famoso Yo trascendental, no es otro que el Yo de carne y hueso que transita por las calles”. (Herrera, 2009, p. 123).

En este horizonte, y siguiendo los derroteros de la fenomenología, Heidegger pone el énfasis en el ser como tiempo, la autenticidad de la vida y la preocupación y el cuidado que la muerte anuncia como dimensión temporal. Esta conciencia de ser en el mundo redundante en la revisión y en la constatación del olvido del ser propio de Occidente.

En este contexto la rehabilitación de la hermenéutica se hace pertinente, y como lo plantea Gianni Vattimo, se hace lenguaje común. Decimos rehabilitación porque desde las discusiones de la Reforma protestante y del vertiginoso avance de la ciencia, los textos ya no tenían el mismo protagonismo, los referentes nomotéticos de la ciencia estaban vigentes. Pero es en el ámbito de la fenomenología, con su consigna de “ir a las cosas mismas” para ser radicales con el positivismo, que emerge la necesidad de dar cuenta de la correlación sujeto-objeto. En esta correspondencia el sujeto es intencional, es decir, tiene una conciencia que no es vacía, es conciencia del mundo; además, por parte de los objetos, los sujetos se dan como horizonte de experiencia del mundo. No existe el vacío de la forma para el conocer.

188



Por otro lado, las discusiones que vienen de la teología protestante: el intento de Bultman de historizar el nuevo testamento y los textos de Schleiermacher y Dilthey, que hacen una crítica de la razón histórica, permiten a la hermenéutica una nueva vigencia en el plano epistemológico y metodológico. Con Gadamer, los esfuerzos del siglo XIX se actualizan en su obra más importante, *Verdad y método*, entendida como una filosofía del comprender: “[...] rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un

comportamiento subjetivo respecto de un objeto dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende". (Gadamer, 1977, p. 13).

En este contexto de crisis de la posguerra, los estudios de área proliferan y empiezan a mostrar que la interpretación no puede ser totalizante; mucho menos que existía un único método de investigación. Las luchas civiles de las comunidades negras en Estados Unidos y los movimientos de vanguardia en el arte, experimentan y crean las condiciones para otras formas de comprender las sociedades; de un mundo bipolar paulatinamente aparece uno multicultural como alternativa a la visión hegemónica de Occidente. El mundo de los símbolos entra como forma de conocer y de interpretar; desde el psicoanálisis se va logrando la preeminencia de este mundo de lo escondido, de lo profundo, del sentido, que requiere interpretación.

En el plano político se siguen configurando las luchas por la autodeterminación de los pueblos; la independencia de las naciones africanas y la reivindicación de culturas ancestrales, lleva el tema de la lucha simbólica al centro de los procesos. El sentido como pluralidad de significados se hace horizonte político y cultural no desdeñable. Así, la cultura y los estudios etnográficos son fundamentales en las discusiones y en los paradigmas alternativos a la racionalidad científica de Occidente. El sentido como entramado de las relaciones y los modos de vida supera la reductiva mirada del positivismo.

La cultura como entramado simbólico requiere de una "interpretación densa" que dé cuenta de todos los sentidos que se juegan en las interacciones y los patrones de relación, los cuales se alojan en la densidad de los significados atribuidos y compartidos por los colectivos y los individuos según el contexto. Como se trata del nivel simbólico, este sufre de la polisemia de los conceptos y de los puntos de vista, por esto se requiere de la hermenéutica como teoría general de la comprensión. Las singularidades ideográficas emergen en las formas de relación y permanecen en las instituciones que las hacen duraderas en el tiempo. Así, el significado, el lenguaje con sus retóricas sociales y políticas, se perfila como medio privilegiado para interpretar la acción y las configuraciones de la vida colectiva de los grupos, las naciones y las civilizaciones.

Si ya no podemos definir la hermenéutica por la búsqueda de otro y de sus intenciones psicológicas que se disimulan detrás del texto, y si no queremos reducir la interpretación a la deconstrucción de las estructuras, ¿qué es lo que queda para interpretar? Mi respuesta será: interpretar es explicitar el tipo de ser-en-el-mundo desplegado ante el texto. (Ricoeur, 2002, p. 107).

Este ser que se despliega en la trama de las significaciones que se concretan en los textos, los discursos, los monumentos y las formas instituyentes e instituidas, tiene el peso de lo decantado por la cultura y la capacidad de creación propia de los organismos vivos. La comprensión, al decir de Hannah Arendt (2005), "precede y sucede al conocimiento. La comprensión previa, que está a la base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común que ambas hacen que el conocimiento tenga sentido". (p. 376). Dicho sentido ordena a una teleología definida por el sentido común y por la razón práctica.



Entretanto, el cúmulo de conocimientos no permite pensar; la acumulación no dispensa el juicio. Pensar es juzgar, por ello el mero conocimiento técnico no alcanza a dirigir la vida con sentido. Así lo aclara la afirmación de Gadamer:

quien crea que la ciencia puede sustituir con su innegable competencia a la razón práctica y a la racionalidad política desconoce la fuerza conformadora de la vida humana, que es la única capaz, a la inversa de utilizar con sentido e inteligencia la ciencia como cualquier otra facultad humana y de garantizar esa utilización. (Gadamer, 1992, p. 29).

Es en el ámbito de la razón práctica que se puede comprender, es decir, poner la acción al servicio de un horizonte ético y político que en cada momento de la historia los seres humanos hemos definido en un proceso de continua actualización del sentido. Nos encontramos en los ámbitos de la acción humana y de sus posibilidades de modos de vida mejores y pertinentes a todo el género humano.

## El desafío de complejidad

La pretensión del positivismo del siglo XIX fue la unidad de la ciencia por efecto de la unidad en el método, el lenguaje y los objetos. Los abismales cambios en la física de finales del siglo, la teoría de la relatividad, la termodinámica, la teoría cuántica, han cambiado nuestra percepción de la realidad y cuestionaron lo que se entiende por lo científico. El mecanismo del reloj como figura de la ciencia moderna supone la progresión de lo simple a lo complejo, además de la causalidad lineal o la reversibilidad del tiempo. Hallar el mecanismo de funcionamiento de un objeto es determinarlo en sus causas y efectos; con este optimismo, el físico del siglo XIX, Lapalce, plantea el ideal de un absoluto determinismo, es decir, que exista una especie de demonio capaz de contemplar en un plano cartesiano todo el pasado y futuro de todo fenómeno físico. La ignorancia es solo una cuestión de tiempo aplicando los principios del método científico, ¿conoceremos todo de todo?

La teoría de la relatividad pone la medida en relación con la posición del observador; la cuántica introduce la indeterminación. En relación con el observador, el tiempo y el espacio son relativos, no absolutos, como planteaba la teoría newtoniana. De esta manera, en los niveles microfísicos el observador al determinar (medir, probar, observar) el objeto lo indetermina por cuanto la observación requiere de los mismos elementos que lo observado: la luz. Para dar cuenta o determinar lo observado se necesita otro nivel de observación: la reflexividad. Esto en la física.

En la biología también se dan una serie de revoluciones que pretenden dar respuesta a qué es la vida. Los vitalistas del siglo XVIII y los románticos del XIX asumen la vida como principio organizador del todo, pero estas especulaciones no logran el nivel de científicidad exigido por el desarrollo de las ciencias. Darwin será para la biología lo que es Newton para la física; con la Teoría de la selección natural se encuentra el fundamento de la vida y su desarrollo. Esta concepción salva epistémicamente a la biología y la conduce a los ámbitos de la física y de la química. Por su parte, la biología molecular especializa aún más las discusiones, permite mejorar las explicaciones y forjar una mirada simple de la estructura de la vida (carbono, sodio, potasio, etc.). Pero es en los desarrollos de la genética que la biología se convertirá en la revolución del siglo XX, sobre todo con la doble hélice de Crick y



Watson para explicar la constitución del ADN. Con estos descubrimientos se señala que la vida está estructurada por códigos, por información que se transmite por herencia en un proceso dinámico de auto-poiesis y auto-organización.

Entretanto, las comprensiones eco-sistémicas de la vida y de las ciencias de la tierra van a plantear las limitaciones del conocimiento disciplinar y de la versión que reduce la explicación última a la partícula. Además, los desarrollos de la informática, la cibernética y la teoría de sistemas, obligan a explicaciones más complejas:

nos encontramos, más que ante un continente inexplorado, con toda seguridad, ante un mundo perfectamente nuevo. El estudio de los sistemas, fenómenos y comportamientos caracterizados por complejidad creciente, no-linealidad, emergencias, autoorganización, turbulencias, fluctuaciones e incertidumbre, entre otros rasgos distintivos [...]. (Maldonado, 2011, p. 7)

Cabe resaltar también las consecuencias de la termodinámica y la Teoría del calor en la comprensión de los sistemas dinámicos alejados del equilibrio. Este conjunto de transformaciones en las ciencias nos ha llevado a considerar el tiempo de otra manera:

Así pues, el tiempo mismo es la complejidad o la complejidad es el producto mismo del tiempo —lo cual quiere decir, inmediatamente, de entrada, que se consideran dinámicas temporales de larga duración, de gran envergadura, y no simplemente el tiempo en medidas o escalas breves y de poca profundidad—. (Maldonado, 2011, p. 17).

La naturaleza se abre a nuevas comprensiones y a otras maneras de entender la científicidad; el referente ya no es el mundo mecánico de Newton, es el mundo de la información, de las inter-retro-acciones de la vida, del papel creador del tiempo, o más bien, de la irreversibilidad de la dinámica de la vida. Así lo plantea Maldonado (2013):

En las ciencias de la complejidad en general, y en particular gracias a una de ellas, la termodinámica del no equilibrio, el tiempo es un factor creador, y es la razón misma de la complejización de los fenómenos. Más exactamente, el tiempo introduce grados de libertad en las cosas, de tal suerte que es posible decir, sin ambages, que a mayores grados de libertad mayor complejidad. (p. 35).

Las implicaciones de las ciencias de la complejidad son interesantes, las ciencias que llamábamos duras se hacen blandas, y las blandas buscan afanosamente la “dureza”; algunos todavía creen que se puede mantener la separación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas; otros conciben un humanismo más cercano a los saberes clásicos que plantean el supuesto predominio humano sobre la naturaleza. Ya no es tiempo de separaciones, ni de estancos, ni de aduanas académicas. Comprender estas implicaciones es realizar el esfuerzo por considerar el conocimiento en toda su complejidad:

lo cual no es sólo decir que el menor conocimiento comporta componentes biológicos, culturales, cerebrales, sociales, históricos. Es decir, sobre todo, que la idea más simple necesita conjuntamente una formidable complejidad bio-antropológica y una hiper-complejidad sociocultural. Decir complejidad es decir, como hemos visto,





relación a la vez complementaria, concurrente, antagonista, recursiva y hologramática entre estas instancias co-generadoras del conocimiento. (Morin, 1992b, p. 22).

La historia nos ha llevado a considerar nuestra civilización como planetaria, el destino de la Tierra es el destino del hombre; la interdependencia que hemos construido por efecto de los avatares de la vida como especie, como sociedad y como cultura, nos impele a repensar el tipo de humanidad que esta solidaridad de destino nos obliga, con el fin de superar lo que Morin llama “la era de hierro planetaria”.

La comunidad de destino planetario debe trabajar para dar nacimiento a la humanidad como consciencia común y solidaridad planetaria del género humano. La humanidad dejó de ser una noción biológica, una noción sin raíces, una noción abstracta: es una realidad vital ya que desde ahora está amenazada de muerte por primera vez. La humanidad ha dejado de ser una noción simplemente ideal, se ha vuelto una comunidad de destino y sólo la conciencia de esta comunidad la puede conducir a una comunidad de vida; la humanidad de ahora en adelante, es una noción ética: ella es lo que debe ser realizado por todos y cada uno. Mientras la especie humana continúa su aventura bajo la amenaza de autodestrucción, el imperativo es: salvar a la humanidad realizándola. (Morin, 2001, pp. 120-121).

La esperanza del cambio supera las realidades políticas e ideológicas; nos enfrentamos a la necesidad de comprensión, de reforma del pensamiento, de una “cabeza bien puesta”. No se trata de acumular información sino de articular y organizar los conocimientos (como si fuera un problema su acumulación en memorias artificiales, usb, tarjetas de memoria, etc.), de considerar la condición humana, aprender a vivir e inventar una ciudadanía planetaria.

Los focos de cambio de era se revelarán, no lo dudemos, múltiples, inesperados, diseminados por toda la superficie de la tierra. Lo quiera o no, lo sepa o no, la humanidad ha entrado en su fase de mundialización, y la civilización por venir, si debe haber una, no puede ser más que planetaria. Nos queda por saber ¿Cuál será el atractor: la universalización del sistema actual, para mayor provecho de algunos, o la expansión de los habitantes de la Tierra hacia la puesta en común de sus diferencias culturales? (Morin, Roger y Mota, 2003, p. 77)

La vida, con todo lo que ella implica, como desafío de supervivencia biológica, cultural y política, depende también de cómo la expliquemos y cómo la comprendamos; por ello, de manera categórica, Maldonado (2011) plantea:

192



digámoslo de manera fuerte y puntual, en el marco de la termodinámica del no-equilibrio: la vida es la respuesta que el universo inventa —por así decirlo—, para resolver el reto de la entropía. Esta idea, sin embargo, no debe ser entendida en sentido teleológico, sino, más adecuadamente, como la respuesta que emerge en un momento determinado en la historia del universo para aprovechar la entropía y resolverla creativamente. (p. 21).

Un contrato natural que aprecie la vida en toda su complejidad, nos permita sopesar lo que hemos realizado como especie e impele a considerar lo que Michel Serres (1995) esboza:

[...] ya hemos transformado o explotado al mundo, ha llegado el momento de comprenderlo. O, mejor aún de comprender qué comprende, comunica, goza de las mismas facultades de las que nos creíamos los únicos poseedores; ni la materia ni las cosas ni el mundo se reducen al cometido pasivo que suponía la obligación laboriosa de transformarlos [...] El contrato natural de respeto mutuo ya no basta; nuestro, socio, global, sigue además, los mismos caminos y goza de las mismas facultades que la humanidad global en formación; habla, como mínimo —Galileo ya lo sabía— un algebraico y geométrico idioma; ahora enseña su inteligencia, su memoria gigante y sus redes fluentes de comunicación a los que se afanan en construir un universo semejante. ¿Construimos un mundo para comprender el nuestro y otros posibles? Como el conocimiento, el trabajo cambia, a partir del momento en que se desvanece la distancia entre el objeto, pasivo y el sujeto, activo, y que su diferencia de naturaleza se anula también. (pp. 130-131).

Hemos llegado al final de este recorrido por el saber occidental, nos encontramos con pueblos, civilizaciones, saberes, y con el mundo que ha devenido como tierra patria. Enunciamos de manera categórica que el desafío de la complejidad es asumir la vida en todas sus dimensiones: como individuos, como especie, como sociedad y como culturas.

En últimas, la universalidad trascendental moderna está en crisis. Me refiero a esa forma piramidal en la que se estableció la estratificación de las disciplinas en una concepción lineal que creyó en la causalidad a ultranza y de una idea ascendente del progreso de la historia, e hizo que la potencialidad humana se concibiera como desarrollo de la total dominación de la civilización sobre la agreste naturaleza.

Esta primacía del occidental-racional-blanco sobre los diferentes primitivos mostró su torva definición en los campos de concentración; en los resultados de dos guerras mundiales (70 millones de muertos) y en todas las formas de discriminación y exclusión conocidas por el mundo. Posteriormente, la crisis ecológica muestra la ridícula soberbia de la dominación sobre la naturaleza. La modernidad con sus logros (derechos humanos) y sus desaciertos nos ha dejado a la intemperie.

La disciplinarización como expresión del modelo mecanicista, concibe la sumatoria y los acumulados como continuidad y unidad de la ciencia, define un objeto y un lenguaje: la institución, el trabajo, la cultura. En fin, de la parte al todo. Pero es en la emergencia de los movimientos sociales, en los flujos y los intercambios, que la dinámica del cambio cobra protagonismo. Los actores sociales invisibilizados por siglos emergen movilizándose y reivindicando su dignidad. Son los indígenas, las mujeres, los afros y los jóvenes quienes en su afirmación reclaman la emancipación y la liberación. Se trata entonces de reconocer el derecho a ser y a existir. Son los estertores de la vida y de la tierra que brotan en formas de auto-eco-organización compleja. Es la vida por la vida y para la vida misma.

Espacio y tiempo cambian, los contextos, las regiones, el mundo, se hacen redes interdependientes que en su virtualidad y simultaneidad nos exigen romper las aduanas disciplinares y reclamar a sus carceleros el derecho a comprender lo social en su relativa totalidad. Lo regional, lo nacional, lo global se dan paralelamente, ya no podemos demandar propiedad privada sobre los saberes.



Los flujos, los intercambios, las emergencias, nos impulsan a un pensamiento otro capaz de asumir lo diverso y lo universal dialógicamente: lo particular y lo singular, lo novedoso y lo tradicional. Nos encontramos frente a la transmodernidad como decolonialidad, a la crítica que nace desde abajo, emerge y se hace creación de otras formas de vida social. En fin, los retos ya no los define la teoría de por sí y mucho menos los definidores de la política pública desde sus brillantes escritorios; los desafíos sociales son locales y globales a la vez. ¿Cómo construir ciudadanías transmodernas? ¿Qué institucionalidad respeta lo diverso y lo universal? ¿Cómo emerge lo colectivo distinto a la masificación? ¿Cómo se afirman los derechos de los pueblos frente al capitalismo financiero? ¿Cómo las redes se organizan en múltiples y diversas formas de vida colectiva?

## Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2008). *Las promesas de la política*. Barcelona: Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión*. Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (1994). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Blom, P. (2007). *Encyclopédie, el triunfo de la razón en tiempos irracionales*. Barcelona: Anagrama.
- Bravo, L. (2004a). Michel Serres: el sistema, las redes, los flujos, contrato natural. *Revista colombiana de filosofía de las ciencias*, 1(10). Universidad El Bosque, Bogotá.
- Bravo, L. (2004b). Michel Serres: el sistema, las redes, los flujos, contrato natural. *Revista colombiana de filosofía de las ciencias*, 1(11). Universidad El Bosque, Bogotá.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que hace a Grecia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ceruti, M. (1998). El mito de la omnisciencia y el ojo del observador. En P. Watzlawick y P. Krieg (comps.), *El ojo del observador*. Barcelona: Gedisa.
- Dussel E. (1975). *El humanismo helenístico*. Buenos Aires: Eudeba.
- Foucault, M. (1980). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets editores.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Gadamer, H-G. (1977). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Habermas, J. (1993). *Discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Herrera, D. (2009). *Por los senderos del filosofar*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Koselleck, R. (2010). *historia/Historia*. Madrid: Trotta.
- Maldonado, C. (2013). *Significado e impacto de las ciencias de la complejidad*. Bogotá: Desde abajo.
- Maldonado, C. (2011). *El mundo de las ciencias de la complejidad*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Mardones, J. (1991). *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Barcelona: Anthropos.
- Morin, E. (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Bogotá: Editorial Magisterio-Unesco.



- Morin, E. (1993). *La tierra patria*. Barcelona: Kairós.
- Morin, E. (1992a). *Las ideas*. Madrid: Cátedra.
- Morin, E. (1992b). *El paradigma perdido*. Barcelona: Kairós.
- Morin, E., Roger, E. y Mota, R. (2003). *Educación en la era planetaria*. Barcelona: Gedisa.
- Nieto, M. (2013). *Las máquinas del imperio y el reino de Dios*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Nieto, M. (2000). *Remedios para el imperio*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Ong, W. (1994). *Oralidad y escritura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Serres, M. (1991). *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos.
- Serres, M. (1992). Leibniz. *Historia de la filosofía*, 7. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Serres M. (1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- Serres M. (1998). *Historia de las ciencias*. Madrid: Cátedra.
- Stewart, I. (2012). *Historia de las matemáticas*. Barcelona: Crítica.
- Touraine, A. (2001). *¿Qué es la democracia?*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Wagensberg, J. (2007). *Ideas sobre la complejidad del mundo*. Barcelona: Tusquets.
- Wallerstein, I. (2005). *El moderno sistema mundial*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.



Este libro se  
terminó de imprimir  
en abril de 2019  
en la Editorial UD  
Bogotá, Colombia



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES

## Alternativas críticas en estudios sociales

La *convergencia crítica* se definiría por la emergencia histórica de articulaciones ontológicas, epistemológicas, éticas, estéticas y políticas producidas por las problematizaciones sociales de la actualidad. Tal emergencia construye una primacía epistemológico/política de las problematizaciones situadas que demanda alternativas metodológicas no susceptibles de encuadrarse en una perspectiva convergente transdisciplinar. Se trata de ficcionalizar y experimentar posibilidades de investigación que se ocupen de las articulaciones que produce la problematización, más que de mantener las disciplinas y sus reglas epistemológicas en el refugio de una convergencia *en torno* al problema.

El Doctorado en Estudios Sociales asume esta noción de *convergencia* como núcleo de su propuesta académica e investigativa y la presenta a través de los artículos que se encuentran en esta publicación, desde las diversas miradas de los autores.

ISBN: 978-958-787-099-2



9 789587 870992