



Diego Jadán-Heredia
Compilador

Filosofía

de la historia y crítica
latinoamericana



Filosofía

de la historia y crítica
latinoamericana

Filosofía de la historia y crítica latinoamericana

© de la compilación: Diego Jadán-Heredia

© de esta edición: Universidad del Azuay. Casa Editora, 2026

ISBN: 978-9942-54-100-0

e- ISBN: 978-9942-54-101-7

EPUB-ISBN: 978-9942-54-102-4

Diseño y diagramación: Fernando León Guerrero

Corrección de estilo: Silvia Ortíz

Libro arbitrado por pares: Alejandro Viveros, Omar Anguiano Lagos

Impresión: PrintLab / Universidad del Azuay

CONSEJO EDITORIAL / UNIVERSIDAD DEL AZUAY

Francisco Salgado Arteaga

Rector

Genoveva Malo Toral

Vicerrectora Académica

Raffaella Ansaloni

Vicerrectora de Investigaciones

Toa Tripaldi

Directora de la Casa Editora

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Cuenca - Ecuador, 2026

Diego Jadán-Heredia
Compilador

Filosofía

de la historia y crítica
latinoamericana



UNIVERSIDAD
DEL AZUAY

Casa
Editora



CÁTEDRA ABIERTA DE ESTUDIOS
HUMANÍSTICOS Y PENSAMIENTO
BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Contenido

Prólogo

Isaac García Venegas

9

Primera parte: Filosofía crítica Latinoamericana

Filosofías latinoamericanas

Carlos Oliva Mendoza

17

Historia y libertad: reflexiones en torno a la metáfora de la «jaula de hierro» a partir de Bolívar Echeverría

Ángeles Smart

37

Eros, resonancia y ethos barroco: la búsqueda de placer como sentido de la vida

Julio Peña y Lillo E.

55

La relación técnico-poética en la filosofía de Dussel como fundamento de la opresión

Pamela Fijón

81

Educación Latinoamericana Liberadora: pensar la educación a la luz de la filosofía de la liberación latinoamericana

Paulo Freire-Valdiviezo

93

Segunda parte:

Filosofía de la historia

Digitalizar la historia. De la historiografía a la digitografía

Wladimir Sierra Freire

113

La barbarie de la reflexión de Vico como metáfora de la modernidad capitalista

Diego Jadán-Heredia

125

Los Jesuitas y la llegada de la Modernidad a Quito: el caso de Juan Bautista Aguirre

Marco Ambrosi De la Cadena

137

Tres tesis sobre la filosofía de la historia de Immanuel Kant

Martín Aulestia Calero

167

Un breve repaso sobre algunos aspectos de la concepción materialista de la historia en Marx

Pablo Meriguet

189

Un mensaje en la botella: El tiempo siempre es ahora. El materialismo histórico de Walter Benjamin, para un nuevo tiempo

Diego Vintimilla Jarrín

217

La revista América: material filosófico de 1925 a 1935

Antonia Coronel

239

Entrevista al filósofo Rafael Polo Bonilla

Por Diego Jadán-Heredia

257

Sobre los autores

275

Prólogo

Isaac García Venegas

CIESAS/UNAM

Este libro, resultado de un simposio virtual realizado a mediados de 2024 en la Universidad del Azuay, en Cuenca, Ecuador, es al mismo tiempo desconcertante y grato. Desconcertante por su temática central, la filosofía de la historia, un tema poco frecuentado en el ámbito occidental de la disciplina histórica, e incluso, en el de la filosofía; grato porque sin arredrarse se lanza a su territorio, en él se aventura, lo explora, y obtiene hallazgos que vale la pena pensar y discutir.

De suyo, en los tiempos que corren, es un tanto extemporáneo traer a cuento una materia cuya época de oro en Occidente llegó a su fin a principios del siglo XX, para después ser defenestrada de los ámbitos académicos y profesionales hegemónicos como una inútil curiosidad. Si esto es así, ¿por qué en la tercera década del siglo XXI se le “desempolva” desde esa bella ciudad acariciada por cuatro ríos?, ¿hay “algo” en particular que exija traerla a cuento más allá de la mera curiosidad y/o la reivindicación profesional de una materia? Todo parece indicar que sí. Por lo menos tentativamente puede aducirse dos grandes motivos que constituyen ese “algo”: por un lado, el “tiempo en transición” en el que vivimos, y por el otro, los horizontes de posibilidad que, en América Latina, la filosofía –y como parte de ella, la filosofía de la historia– tiene ante sí en relación con este tiempo.

En efecto, no cabe duda de que actualmente el mundo transita hacia un nuevo orden. Sus síntomas son demasiado evidentes como para pasar inadvertidos. Si el siglo XXI comenzó con la evidencia y reivindicación de un mundo unipolar, fincado en el “sueño americano”, ahora el orden mundial se reconfigura alrededor de tres poten-

cias que, primero, disputan su organización tecnológica y económica capitalista, para luego, es de suponerse, reorganizar su institucionalidad política que, como es evidente en las guerras actualmente en curso, es poco menos que un insulso adorno.

Este tránsito se expresa de muy distintas maneras en el mundo. En América Latina, región que en décadas anteriores presumió ser la cuna de los gobiernos progresistas cuyo relativo éxito electoral se presentó como la solución a los efectos negativos del capitalismo global y neoliberal, ahora, cual péndulo, al menos una parte de ella regresa a las vertientes menos progresistas, incluso más bárbaras, de sus sociedades políticas. En este sentido, Ecuador no es una excepción.

Resulta muy difícil, entonces, negar que vivimos un “tiempo en transición”. En lo inmediato, este se nos presenta, además de inestable, sumamente vertiginoso. En cierto modo recuerda a aquel otro “momento” documentado por el director de cine Godfrey Reggio en su largometraje *Koyaanisqatsi* (1982), que él mismo tradujo como “vida fuera de equilibrio o balance”. Tal es la sensación actualmente dominante, alimentada por el acoso de un cúmulo de noticias incógnitas que incesantemente se reproducen en los medios de comunicación masiva y las redes sociales.

No es que en las décadas previas hubiese existido algún tipo de balance, sino que pudo maquillarse muy bien su inestabilidad con un rosario de novedades tecnológicas, invenciones científicas, y una muy buena dosis de vistosas y escandalosas teorías sociales, como aquella del “choque de las civilizaciones”, que ahora ya no logran su cometido, por más que se use “sombra aquí y sombra allá” (como cantaba en aquel mismo año de 1982 el grupo español Mecano).

En parte es este “tiempo en transición” lo que explica esta convocatoria a situarse en el horizonte de una materia considerada extemporánea desde hace mucho tiempo. No cabe duda de que en ella hay una reminiscencia de algo ya presente en el surgimiento de la filosofía de la historia, pues esta así mismo se constituyó en un “tiempo de transición”, el de la necesidad de elaborar una conciencia de

historicidad propia de la modernidad. Sin embargo, en este caso concreto, no se trata tanto de “emular”, “desempolvar” o “adecentar” aquella, sino de pensar las implicaciones y potencialidades de este “tiempo en transición”.

Se sabe que pensar tiene en la filosofía uno de sus ámbitos privilegiados, pero como bien se sugiere en este libro, ahora la filosofía en América Latina ya no puede pensar desde los esencialismos dominantes en el siglo pasado ni desde las teleologías seculares con sus muy prometedores futuros, cuasi religiosos. Por el contrario, si ella aspira a ser protagonista, o si se prefiere, contemporánea, ha de hacerlo desde un registro distinto, el de las “permanencias y resistencias de identidades evanescentes” situadas en el gran drama que supone el ahondamiento de la modernidad capitalista.

Pero, además, también requiere hacerlo con y desde el acervo que le es propio: la riqueza de un pensamiento que sin dejar de ser filosófico se expresa preponderantemente en otro tipo de discursos —el arte, la literatura, la poesía, la música, el teatro, la imagen, e incluso, por momentos, la religión— mucho más asequibles para su condición de ser la “primera periferia de la modernidad capitalista”, como Immanuel Wallerstein concibe a América Latina. Que en algunas partes de ella la profesionalización del discurso filosófico carezca de una trayectoria notable, acorde con los cánones establecidos por el occidente europeo, no invalida el hecho de que este existe desde hace mucho tiempo, siendo bastante rico, por cierto.

Vale la pena puntualizar que en esta región lo que primordialmente ha sucedido es un “diálogo en tensión” con la tradición filosófica occidental, y no solamente préstamos de por aquí y por allá. Ahora, liberado de aquellas búsquedas de “lo mexicano”, “lo ecuatoriano”, “lo latinoamericano”, etcétera, este “diálogo en tensión” puede centrar su atención en la modernidad capitalista, esa jaula de hierro —metáfora desafortunada pero muy elocuente— que encierra, oprime y cosifica lo humano.

Este desplazamiento de la atención perfila sus concreciones pensando las historias que dan cuenta y explican la imposición (formas, ritmos, lógicas) y afianzamiento de la jaula de hierro; también las historias de sus resistencias y posibles alternativas; las historias que impulsan combatirla aquí y ahora; la historia de sus múltiples y posibles genealogías; y, en definitiva, pensando a la historia misma ya no únicamente como ámbito disciplinario con reglas metodológicas específicas, sino como “síntoma” de aquello que necesita ser pensado, imaginado, dicho, se afirma en las páginas de este libro. He aquí la razón fundamental de este convocar a zambullirse en la filosofía de la historia y no únicamente en la historiografía o en la filosofía. Ella, entonces, se nos revela como necesaria y urgente para esta “primera periferia de la modernidad capitalista” (y, por supuesto, para el resto de las periferias y los encarcelados y oprimidos en la mentada jaula de hierro).

En esta necesidad y actualidad de la filosofía de la historia para las periferias, siendo América Latina la primera de ellas, se actualiza el núcleo duro con que ella misma surgió en pleno despliegue del mundo ilustrado: la crítica. Pero se actualiza no como recurso metodológico sin más, sino como condición misma del pensar en estas partes del mundo. De manera, si se quiere, exagerada, pero no del todo falsa, puede decirse que acá se piensa críticamente, o definitivamente no se piensa.

Así, en las páginas de este libro, la crítica no falta, por ejemplo, haciendo lecturas poco convencionales de filósofos considerados clásicos en la filosofía de la historia; poniendo sobre la palestra estrategias en ella derivadas para confrontar y liberarse de la jaula de hierro, sea la educación o el eros; llegando, incluso, a postular tesis inquietantes como la del enterramiento de lo histórico por lo digital.

En fin, por tratarse –como ya se dijo– de un libro desconcertante y grato, no merece ser un “mensaje en la botella” dejado a la deriva en el mar de la indiferencia o de la incertidumbre. Si sus autores y promotores no quieren quedarse en ese diagnosticado umbral trágico-

co del “narrar para desaparecer” a saber cómo habrán de resolver el problema de la ausencia de lectores de filosofía en general y de filosofía de la historia en particular. Como lector diletante que soy pienso que este libro merece el impulso de ir en busca de sus lectores y conversadores más allá de los cenáculos universitarios y de sus fronteras “ilustradas”, tan lacerantemente vigentes en la muy desigual realidad de América Latina.





PRIMERA PARTE

FILOSOFÍA CRÍTICA LATINOAMERICANA



Filosofías latinoamericanas

Carlos Oliva Mendoza

1

La “filosofía latinoamericana” es un fenómeno acotado en el tiempo, tiene su origen en el siglo XIX y parece alcanzar sus últimas síntesis en los tardíos lustros del siglo XX. Se cultiva y construye en un período y bajo un proceso dependiente de las formas nacionales de constitución de la región y tendiente, cada vez de forma más acentuada, a establecerse como una rama de la historia de las ideas románticas.

En tanto se discute —y acaso establece— esta hipotética periodización, resurgen en el panorama contemporáneo otras formas filosóficas que fueron opacadas brutalmente en el siglo XX por el intento de agrupar bajo alguna norma esencial y nominal la vida cultural de la región. Básicamente, se trata de las llamadas filosofías “originarias”, en las que se revitaliza el período épico del siglo de la conquista (1492-1521) y, de forma muy densa por sus componentes y vigencia social, las filosofías de corte barroco y neobarroco. Estas últimas abrevan directamente del largo siglo donde se constituye el proceso de mestizaje latino y angloamericano (1588-1764); proceso fundamental de las diversas identidades que se construyen y deconstruyen en América durante cinco siglos. Bolívar Echeverría demarca el largo siglo XVII americano en los siguientes términos:

Podríamos hablar de todo un período histórico, de un largo siglo XVII, que comenzaría, por decir algo, con la derrota de la Gran Armada a finales del siglo XVI (1588) y que terminaría aproximadamente con el Tratado de Madrid, de 1764; de una época que comenzaría con el primer signo evidente de su desmoronamiento, cuando la España borbonizada aniquila el estado de los guaraníes inspirados por los jesuitas al ceder a Portugal una parte de sus dominios de Sudamérica —fecha que al mismo tiempo subraya la destrucción del incipiente mundo histórico latinoamericano, iniciada cuando el imperio, empeñado en una “remodernación” que prometía salvarlo, pretendió hacer de su parte americana una simple colonia.¹

1. Echeverría, Bolívar, *La modernidad barroca*, México, ERA, 1998, p. 59.

Ejemplos de estas formas y estilos barrocos y neobarrocos o de autores que abrevan del largo siglo XVII americano, entre muchas y muchos otros de los pensadores contemporáneos, son las obras en el terreno de la filosofía de Mauricio Beuchot, Luiz Costa Lima, Bolívar Echeverría y Carlos Lenkersdorf.²

En este complejo despliegue contextual, las formas literarias y filosóficas de la región forman no sólo una cartografía tensa y en permanente movimiento, sino un fenómeno de confrontación interno que se juega, de manera particular, en las obras filosóficas que se gestan ahora, en los primeros lustros del siglo XXI.

Sumado a estos fenómenos que desdibujan la posibilidad de hablar de una sustancia americana o latinoamericana, es de especial interés observar los siguientes factores:

- a. Cómo la reconfiguración de los estatutos nacionales y estatales juegan ahora con esa idea romántica de la identidad latinoamericana. Idea que tuvo un impacto innegable en la constitución de las diversas identidades de la región y que en la primera mitad del siglo XXI parece estar mucho más ligada a una postura de retórica política y de emergencia económica. Dicha postura sólo débilmente se desenvuelve, contrariamente a como se percibiera alrededor de la Revolución cubana (1959), como un despliegue cultural.

2. Gran parte de las obras Echeverría abrevan directamente de la problemática desatada, y en muchos sentidos vigente, en el mundo barroco latinoamericano. Véase, por ejemplo: Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*. Respecto a Beuchot debe señalarse su constante actualización tanto de la filosofía barroca como de la filosofía medieval; el lector o la lectora puede remitirse a su obra más importante: *Tratado de hermenéutica analógica* (FFyL-UNAM, 1997). Respecto a Costa Lima, el trabajo que hace entre la literatura, la historia y la filosofía no sólo en sí mismo presupone tensiones barrocas, sino que en varios trabajos hace énfasis en las formas barrocas clásicas y sus reactualizaciones contemporáneas, por ejemplo, en *O Controle do imaginário & A afirmação do romance* (Brasil, Companhia das Letras, 2009). Finalmente, el trabajo que realizó Carlos Lenkersdorf en las comunidades tojolabales y el intento de mostrar la complejidad de su pensamiento y representación del mundo ha alentado a muchos pensadores y pensadoras en Latinoamérica a desarrollar y mostrar estas cosmovisiones. El libro paradigmático de esta ola de investigaciones es *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales* (México, Siglo XXI, 1996).

- b. Cómo esta noción se abandona en gran parte de las obras literarias y filosóficas, a la par que, bajo otros ropajes –como el de la globalización, el cosmopolitismo, la decolonización, el fenómeno barroco, el *factum* del mestizaje, el estilo realista o neorrealista, la narrativa histórica o de género– resurge o muta la tentación de volver a situar un discurso reflexivo y ficcional dentro del juego regional de la identidad, el poder y la creación de sentido.³

En este contexto, más que insistir en pensar las formas en que se sigue postulando la idea de la literatura o la filosofía latinoamericana, es pertinente ver su constitución dentro de la historia de la ideas y se concreción en el fenómeno de sentido que, si bien sigue teniendo hasta ahora como hecho rector una identidad que se desdobra en los idiomas español y portugués, cada vez encuentra una diversidad formal más radical, tanto lingüística como cultural, que hace imposible el establecimiento de una idea rectora de pensamiento o imaginación dentro de la región que llamamos Latinoamérica.⁴

2

Es posible establecer dos formas rectoras de trabajar sobre la idea de la filosofía latinoamericana a partir de su gestación en el siglo XIX y su desarrollo en el siglo XX; ambas formas parten de la idea de que, en la región, lo distintivo de la reflexión es su carácter ecléctico, de mixtura; su tendencia a establecer el intercambio, cruce o devastación de códigos en su interior.

3. Dos libros pueden mostrar este interesante movimiento de permanencia y cambio de sentido del discurso latinoamericanista que, como suele ocurrir, se construye desde convocatorias discursivas ligadas a la academia norteamericana: Mendieta, Eduardo (ed.) *Latin American Philosophy*. EE. UU., Indiana University Press, 2003. Millán-Zaibert, Elizabeth y Arleen Salles, *The Role of History in Latin American Philosophy*. EE. UU., State University of New York Press, 2005.

4. Otro ejemplo de lo que se ha señalado, la diversidad formal en el terreno semiótico y cultural de América Latina tiene que ver con las literaturas francófonas y anglófonas de las Antillas. Un texto que explora, desde la crítica y el ensayo literario, una parte de la riqueza y diversidad de la literatura antillana fue escrito por Sergio Ugaldé Quintana: *La poética del cimarrón: Aimé Césaire y la literatura del Caribe Francés* (CNCA, México, 2007).

Este fenómeno de mestizaje ha sido estudiado desde una perspectiva derivada de las ciencias o, por el contrario, desde un formalismo y existencialismo de corte cultural.⁵

En el primer sentido, se gestan los estudios que han entendido el fenómeno a partir de la “metáfora naturalista del mestizaje cultural”. Esta metáfora, que es un desarrollo necesario al pensar el mestizaje a partir de una identidad racial, fue comprendida en estos términos por el filósofo Bolívar Echeverría:

[...] la idea del mestizaje cultural como una fusión de identidades culturales, como una interpenetración de sustancias históricas ya constituidas, no puede hacer otra cosa que dejar fuera de su consideración justamente el núcleo de la cuestión, es decir, la problematización del hecho mismo de la constitución o conformación de esas sustancias o identidades, y del proceso de mestizaje como el lugar o el momento de tal constitución.

La metáfora naturalista del mestizaje no puede describirlo de otra manera que: a) como la “mezcla” o emulsión de moléculas o rasgos de identidad heterogéneos, que, sin alterarlos, les darían una apariencia diferente; b) como el “injerto” de un elemento o una parte de una identidad en el todo de otra, que alteraría de manera transitoria o restringida los rasgos del primero, o c) como el “cruce genético” de una identidad cultural con otra, que traería consigo una combinación general e irreversible de las cualidades de ambas.⁶

5. Ambas formas, aquellas que derivan de la idea de raza y, por lo tanto, plantean las ideas de mestizaje a partir de las metáforas de la ciencia, como aquellas que desconectan la idea de raza y derivan en estudios de tipo formal y semiótico pueden rastrearse en las obras de Alfonso Reyes y Fernando Ortiz. El primero es muy radical en su lectura semiótica de decodificación de símbolos, por más que no puede ocultar, fatalmente, un racismo contra los pueblos indígenas. En especial, véase *Última Tule (Obras completas XI, México, FCE, 1960)*. Ortiz, por su parte, quien pone en juego la noción de “transculturación”, que retomará especialmente Ángel Rama, comienza con un recalcitrante distanciamiento de la idea de raza para, finalmente, regresar a esta. Su libro más trascendente es *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar*. Trabajos relevantes sobre estos dos autores seminales en el pensamiento latinoamericano, y sus obras referidas, son: Rafael Rojas (“Contra el homo cubensis: transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz”, en *Cuban Studies, Volumen 35*, 2004, pp. 1-23); Anke Birkenmaier (“Entre filología y antropología: Fernando Ortiz y el Día de la Raza”, en *Antípoda*, No. 15, julio-diciembre, 2012, pp. 193-218); Gutiérrez Girardot, Rafael (*La imagen de América en Alfonso Reyes*, Madrid, Ínsula, 1955).

6. Echeverría, Bolívar, *La modernidad barroca*, pp. 30-31.

Desde esta perspectiva cientista o científica, se han derivado las metáforas de la filosofía y la ficción ecléctica, heterogénea, híbrida, yuxtapuesta, transcultural e incluso los desarrollos contemporáneos, de influencia norteamericana, que crean conceptos derivados de las teorías posmodernas, poscoloniales o decoloniales, como los de filosofía o literatura transmoderna o transhistórica.⁷ Uno de los problemas centrales de estas teorías, clave para entender la idea substancial de una identidad latinoamericana reflejada en su literatura o en su filosofía, es que los fenómenos quedan descritos en función, precisamente, de una idea romántica, y en muchos sentidos decimonónica, que en aras de postular una identidad substancial subsume el complejo fenómeno material y concreto de los comportamientos que se desenvuelven dentro de Latinoamérica.

La otra perspectiva, de más larga duración, pero que se encuentra claramente expresada en el modernismo brasileiro, se concreta en la figura de la *antropofagia*. Esta idea parte del mismo hecho, lo distintivo de la fundación e identidad de la cultura latinoamericana sería su fusión y reactualización del código europeo, pero a partir de

7. Libros clásicos al respecto son el ya citado *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* de Fernando Ortiz (La Habana, Jesús Montero editor, 1940); *Transculturación narrativa en América Latina*, de Ángel Rama (México, Siglo XXI, 1982); *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, de Néstor García Canclini (México, Grijalbo, 1989) y *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andina*, de Antonio Cornejo Polar (Lima, Editorial Horizonte, 1994). Cabe señalar, como se ha hecho, que esta crítica literaria, al igual que las filosofías y literaturas de corte naturalista, ya incubaba una crítica interna. En este caso, la ambigüedad está en la misma obra del iniciador de la metáfora, Ortiz, y de uno de los más brillantes continuadores, Cornejo Polar. Como lo recuerda Rafael Rojas en el texto citado, esta autocritica se encuentra en dos ensayos, respectivamente, de Fernando Ortiz y Cornejo Polar: “Por la integración cubana de blancos y negros” y “Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas”. Respecto a las relaciones entre el pensamiento en Latinoamérica y las teorías coloniales y poscoloniales, donde destacan las obras de Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Walter Dignolo, véase el artículo de Ofelia Schutte: “Philosophy, Postcoloniality, and Posmodernity”, en Nuccetelli, Susana, Ofelia Schutte y Otávio Bueno (eds.), *A Companion to Latin American Philosophy*, 2013, pp. 312-326. Estas ideas han llegado a una de sus últimas formulaciones en el libro de Dignolo: *The Idea of Latin America*. EE. UU., Blackwell, 2005.

la reconstitución radical de este código, al grado de crear una forma moderna totalmente novedosa, en el sentido que trabajara Alfonso Reyes, la idea formal de la América-latina. En este sentido Reyes puede, incluso, ver cómo este ejercicio antropófago regresa a las más notables inteligencias de Europa:

Montaigne reconoce que el solo contraste entre el Antiguo y el Nuevo Mundo lo despertó a esa comprensión para todas las doctrinas que Bacon y Shakespeare aprenderán de él, ese perdón, esa caridad. [...] Dispuesto siempre a abrir la ventana de la paradoja, se le antoja preguntarse si, después de todo, la civilización acostumbrada no sería un inmenso desvío; [...] si las costumbres no tendrían tan sólo un fundamento relativo. Y acaba así por descubrir el refinamiento y el arte entre las poblaciones edénicas del Tupí-Guaraní. Es cierto, se decía Montaigne, que aquellos indígenas son caníbales, pero ¿no es peor que comerse a sus semejantes el esclavizar y consumir, como lo hace el europeo, a las nueve décimas partes de la humanidad? América tortura a sus prisioneros de guerra; pero Europa, piensa Montaigne, se permite mayores torturas en nombre de la religión y de la justicia.⁸

En este canibalismo radicalizado y explosivo es que hay una imprevista barroca que desata la *antropofagia*.⁹ Esta sería, metafóricamente, el acto de asimilación, ritual y simbólica, de la cultura occidental. El término se va construyendo en una compleja relación, mediante las herramientas de las vanguardias europeas, entre la necesidad de un pasado que tiene elementos trágicos e incuestionables —de ahí, en parte, la preponderancia de la historia en el pensamiento latinoame-

8. Reyes, Alfonso, Última Tule, pp. 58-59.

9. Sobre la metáfora del Calibán dentro del pensamiento y la teoría en Latinoamérica, véase: Rodo, José Enrique Camilo, *Ariel. Los motivos de Proteo* (Prólogo: Carlos Real de Azúa. Edición y cronología: Ángel Rama, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1993); Fernández Retamar, Roberto, *Calibán, apuntes sobre la cultura en nuestra América* (México, Editorial Diógenes, S. A., 1972); Morse, Richard M., *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo* (México, Siglo XXI, 1982); Monsiváis, Carlos, “Civilización y Coca-Cola” (en *Nexos*. No. 104, agosto de 1986, pp. 19-29); Costa Lima, Luiz, “A ficção oblíqua e The Tempest” (en *Pensando nos trópicos*. Río de Janeiro, Rocco 1991, pp. 99-118). De la Sierra de la Vega, Carlos Antonio, *La última tempestad. Shakespeare y América Latina* (México, FNCA-ICM, 2000). Oliva Mendoza, Carlos, “El naufragio del Calibán” (en *La creación de la mirada. Ensayos sobre literatura latinoamericana*. México, Editorial Verdehalago/INBA, 2004, pp. 43-66).

ricano— y un presente que se comprende, primariamente, con metáforas de una espacialidad que debe ser intervenida y reconstruida. El espacio de América se piensa, entonces, como barbarie, paraíso, desierto, laberinto, utopía o distopía.¹⁰ Es en cierto sentido una impostación futurista.

Sin embargo, la idea de la *antropofagia* no decae en ningún esencialismo libertario o decadente, y por esto se aleja del clásico paradigma del siglo XIX entre civilización y barbarie. Propiamente, la metáfora de la *antropofagia*, al radicalizarse, no puede ser equiparada a la idea del buen salvaje o a la idea del caníbal, ni por otra parte propone un *ethos* vengativo o el regreso al estado de naturaleza de los pueblos originarios, en este caso en el Brasil; para entenderla cabalmente es necesario considerar la misma metáfora. Señala Luiz Costa Lima:

*Parece, em primeiro lugar, útil ressaltar que, na antropofagia, o inimigo não é identificado com algo impuro ou com um corpo poluído, cujo contato então se interditasse. Esta antes seria uma concepção própria aos puritanos. Deste modo, a negação do inimigo, sua condenação ao completo esquecimento representa o avesso do que postula o Manifesto. Em segundo lugar, convém destacar que a antropofagia, tanto no sentido literal como no metafórico, não recusa a existência do conflito, senão que implica a necessidade da luta. Recusa sim confundir o inimigo com o puro ato de vingança. A antropofagia é uma experiência cujo oposto significaria a crença em um limpo e mítico conjunto de traços, do qual a vida presente de um povo haveria de ser contruída.*¹¹

10. Véase al respecto, Scheines, Graciela, *Las metáforas del fracaso* (Ediciones Casa de las Américas, La Habana, 1991). Pueden consultarse, para el estudio de dos casos específicos en la literatura, mis libros: *Literatura y azar. Cuatro ensayos sobre Borges* (México, Coordinación de Bibliotecas-Gobierno del Estado de Coahuila, 2011) y *Deseo y mirada del laberinto. Julio Cortázar y la poética de Rayuela* (México, CONACULTA y Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2002).

11. (Parece, en primer lugar, útil resaltar que, en la antropofagia, el enemigo no es identificado con algo impuro o con un cuerpo contaminado, cuyo contacto entonces se interfiriera. Esta sería antes una concepción propia a los puritanos. De este modo, la negación del enemigo, su condenación al completo olvido representa lo contrario de lo que postula el *Manifesto*. En segundo lugar, conviene destacar que la antropofagia, tanto en el sentido literal como en el metafórico, no rehúsa la existencia del conflicto, sino que implica la necesidad de la lucha. Rehúsa sí confundir

Es, metafóricamente, al deglutir las formas del arte de Europa, que estos escritores brasileiros figuran su pasado, y realmente así es como se terminan comportando gran parte de las y los pensadores en Latinoamérica. Este particular modernismo libera de una manera alegórica una serie de datos históricos, sociales y étnicos que dan gran fuerza a sus obras y a su lenguaje. Como señaló Antonio Candido, en sorprendente sintonía con Ureña, Reyes Lezama, e incluso Borges: en el proceso antropofágico existe un sentimiento de triunfo y de encuentro profundo del mestizo que por un momento rompe la ambigüedad fundamental, “la de ser un pueblo *latino*, de herencia cultural europea, pero étnicamente mestizo, situado en el trópico e influenciado por las culturas primitivas, amerindias y africanas”.¹²

Esta función de resignificación y producción de sentido que aporta la propia Europa se haría desde la devastación que sufren las culturas y las naturalezas originales de América —desde sus ruinas—, pero, a la vez, desde la incorporación de otras culturas, africanas y orientales, que crean, en un proceso abierto y trágico de modernidad, las diversas identidades de Latinoamérica. Esta perspectiva insistirá en que los procesos de identidad en la región, como lo hacen no sólo los modernistas brasileiros, sino en especial las formas barrocas y neobarrocas del pensamiento, se gestan mediante un proceso violento de devoración y devastación de códigos que debe resolverse en nuevas formas culturales y en nuevos paradigmas de vida.¹³

Codigofagia ha llamado Bolívar Echeverría a este permanente formalismo semiótico cultural que se resuelve en la crítica y desmontaje de todo código que intenta esencializarse, permanecer inmutable en

al enemigo con el puro acto de venganza. La antropofagia es una experiencia cuyo opuesto significaría la creencia en un limpio y mítico conjunto de trazos, del cual la vida presente de un pueblo habría de ser construida). Costa Lima, Luiz, “Antropofagia e Controle do Imaginário”, en *Pensando nos trópicos*, p. 26.

12. Candido, Antonio, “Literatura y cultura de 1900 a 1945”, en *Crítica Radical*. Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1991, p. 220.

13. En dos autores se sintetizan de manera ejemplar los procesos codigofágicos al recrear una estética de increíble profundidad: José Lezama Lima y Jorge Luis Borges. Véase simplemente el despliegue semiótico en estas obras: *La expresión americana* (México, FCE, 2005) y *El Aleph* (Argentina, Losada, 1949).

el tiempo. Sería un proceso barroco y frenético, permanente fibrilación de sentidos, que tiende a eliminar la posibilidad de que un solo código domine a otros de forma substancial y, por el contrario, provoca la aparición de nuevos códigos de sentido que, *potencialmente*, trastocarían la violencia genocida que entraña la modernidad capitalista y daría paso a la violencia formal de la mutación permanente de las identidades.¹⁴

Dentro de estos dos grandes paradigmas de comprensión de la cultura latinoamericana y, específicamente, su formalización filosófica es que podemos acercarnos a algunos aspectos del latinoamericanismo en el siglo XX.

3

El aliento reflexivo que funda la idea histórico-filosófica sobre la especificidad, circunstancia y contexto del pensamiento latinoamericano, tal como fue entendido entre los años cuarenta y ochenta, se funda en una ponencia de José Gaos, “El pensamiento hispanoamericano”.¹⁵ En aquel trabajo, Gaos planteará la tesis central de que el pensamiento en Latinoamérica, en tanto historiografía, tiene una especificidad política y de ahí que su despliegue sea particularmente pedagógico y estético. En aquel escrito, el filósofo transterrado se enfrenta al hecho de entender un pensamiento que está constituido con base en dos momentos fundamentales: la decadencia del imperio español y las gestas de independencia del siglo XIX. Colige, entonces, que su decurso epistemológico es necesariamente histórico, y esto conlleva no sólo su marcado acento político, sino un despliegue de contenidos atado a su despliegue formal. Señala Gaos:

14. En estos términos entiende Bolívar Echeverría el despliegue de su noción de *codigofagia*: “Las subcodificaciones o configuraciones singulares y concretas del código de lo humano no parecen tener otra manera de coexistir entre sí que no sea la del devorarse las unas a las otras; la de golpear destructivamente en el centro de simbolización constitutivo de la que tienen en frente y apropiarse e integrar en sí, sometiéndose a sí mismas a una alteración esencial, los restos aún vivos que quedan de ella después”. *La modernidad de lo barroco*, pp. 51-52.

15. José Gaos, “El pensamiento hispanoamericano”, en *Obras completas V*, México, UNAM, 1993, p. 26.

*todo objeto como la América Latina es un objeto histórico, y un objeto histórico sólo puede ser objeto de una actividad de contenido historiográfico, de una actividad historiográfica, de historiografía. [...] presente, pasado y futuro están cada uno en relación de construcción o reconstrucción mutua con los otros dos –e historiografía es reconstrucción del pasado constructiva del presente y del futuro.*¹⁶

Dentro de esta reconstrucción prospectiva, y acaso ya utópica, Gaos encuentra el punto de fundamentación de un pensamiento propiamente americano –para él vigente hasta el mismo momento en que presenta su ponencia– en Sigüenza y Góngora:

*punto de partida de un pensamiento cuyo primordial objeto empieza por ser la América autóctona, aborigen y la colonia en su peculiaridad cultural, nacional, para acabar siendo la independencia política de la misma, y la constitución y reiterada reconstitución de los países independientes, y, cuando menos, una filosofía original de estos países.*¹⁷

Es en este sentido y despliegue que Gaos insiste en que se trata de una filosofía de corte político “en el amplio sentido relativo a la comunidad cultural”:

*Amplio sentido en el cual lo político es pedagógico en un sentido igualmente amplio, el de educativo, formador, creador, de la comunidad cultural, que comprende también hasta el sentido más estricto del término.*¹⁸

Alrededor de este trabajo, que impulsa y sintetiza las ideas en torno a las representaciones históricas de la filosofía en Latinoamérica, se genera toda una serie de títulos fundamentales para la consolidación de las diversas ideas de nación que se disputan en la región. Alrededor de mediados del siglo XX se escribe *Las ideas en Cuba* (1938) de Medardo Vitier; *El positivismo en México* (1943), de Leopoldo Zea; *La filosofía en el Uruguay*, de Arturo Ardao (1956).¹⁹ Este conjunto de

16. *Ibid.*, p. 25.

17. *Ibid.*, p. 34.

18. *Idem.*

19. Además de los textos señalados (Vitier: Cuba, Editorial Trópico; Zea: México, FCE; Ardao: México, FCE) cabe mencionar las siguientes obras: Vitier, Medardo, *La filosofía en Cuba* (México, FCE, 1948); Francovich, Guillermo, *La filosofía en Bolivia* (Argentina, Losada, 1954). Salazar Bondy, Augusto, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico* (EE. UU., Unión Panamericana, 1954).; Cruz Costa, Joao, *Contribuição à*

trabajos, que es parte de la fundación de la tradición de la historia de las ideas en Latinoamérica, alcanza su formulación teórica más acabada en la disputa entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea sobre la cuestionable posibilidad de que exista la “filosofía de América” y sobre la “filosofía sin más”.²⁰ Esta polémica, descrita por Horacio Cerutti como “uno de los eslabones centrales del pensar filosófico actual en América Latina”,²¹ se juega entre la imposibilidad del desarrollo de una filosofía bajo condiciones de dominación coloniales –como indica Salazar Bondy– frente a la idea universal de que la filosofía necesariamente se desarrolla en cualquier sociedad humana. En este último sentido es que Zea sostiene que una “filosofía sin más”, al ejercer su racionalidad intrínseca, se imbrica, en este caso, con los proyectos de emancipación. Si intentáramos contemporizar estas posturas, podríamos decir que, por un lado, se trata de una crítica negativa radical –en el caso de Salazar Bondy– que intenta extremar la paradójica negación filosófica del ejercicio de un pensamiento, que ya se encontraría codificado dentro de un modelo decadente de dominación, para generar una filosofía de la liberación. Por el otro –el de Zea–, de una filosofía afirmativa de sí misma que articula los contextos de emancipación a partir de su cosmopolitismo crítico. Ambas posturas, claves en la fundación tanto de la Historia de las ideas latinoamericanas como de la Filosofía de la liberación latinoamericana, han tenido desarrollos complejos y diversos, que van desde las teorías críticas y utópicas hasta las filosofías multiculturales, poscoloniales y decoloniales en Latinoamérica.

história das idéias em Brasil (Río de Janeiro, José Olimpo, 1956). Larroyo, Francisco, *La filosofía americana: su razón y su sinrazón de ser* (México, UNAM, 1958). Soler, Ricaurte, *Estudios sobre la historia de las ideas en América Latina* (Panamá, Universidad de Panamá, 1959). Valle, Rafael, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América* (México, FCE, 1960). Ingeniero, José, *La evolución de las ideas argentinas* (Buenos Aires, Futuro, 1961). Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano* (México, Pomarca, 1965).

20. Véase, en especial, Bondy, Salazar, A., ¿Existe una filosofía de nuestra América? (Siglo XXI Editores, México, 1988) y Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más* (Siglo XXI Editores, México, 1975).

21. Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983, p. 167.

Puede indicarse que el libro que sintetiza en un primer momento este debate es *La filosofía actual en América Latina*, en el que se reúnen, a partir de una selección que realizan Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez, José Luis Barcácel y Gabriel Vargas, una serie de ponencias presentadas en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía que se celebrara en 1975, en Morelia, Michoacán. Los participantes del volumen son: Arturo Ardao, Rolando Cordera, Arnaldo Córdova, Enrique Dussel, Pío García, Rosa Krauze, Francisco Miró Quesada, María Rosa Palazón, José Antonio Portuondo, María Elena Rodríguez de Magis, Arturo Andrés Roig, Ricaurte Soler, Mario Sambarino, Abelardo Villegas, René Zavaleta Mercado y Leopoldo Zea.²²

Hacia los años ochenta, esta tradición alcanza una plena estabilidad en tanto canoniza sus obras, define claramente los problemas, debates y figuras y, de hecho, se establece, con variantes nacionales, como la rama de enseñanza guía de los estudios de filosofía latinoamericana.²³

22. Ardao, et al., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1975. Existe también la importante *Declaración de Morelia. Filosofía e independencia*, que es parte del mismo Congreso y que suscriben Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea. En dicho documento ya puede verse claramente un punto de conflicto con la primera idea de la filosofía americana de Gaos. Mientras Gaos sostenía la preponderancia política, en tanto pedagogía y estética, los declarantes acentúan la preponderancia para la filosofía de la sociología y la economía, creando con esto un acercamiento muy importante a las teorías de la dependencia y las filosofías del marxismo que imperaban en los años setenta; con el paso del tiempo, este acercamiento se ha radicalizado por vías muy diversas. Véase el documento en <http://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm> (consultado el 2 de junio de 2024).

23. Parte del establecimiento definitivo de esta tradición académica se puede observar en las siguientes obras escritas hacia finales de los años setenta y principios de los ochenta del siglo pasado: Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (México, FCE, 1974); Zea, Leopoldo, *El pensamiento americano* (Barcelona, Ariel, 1976); Ardao, Arturo, *Estudios latinoamericanos* (Caracas, Monte Ávila Editores, 1978); Soler, Ricaurte, *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo* (México, Siglo XXI, 1980); Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (México, FCE, 1981); Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana* (loc. cit.); Gracia, Jorge J. E., *Latin American Philosophy in*

Por otra parte, la escuela de Gaos toma otros derroteros que desestiman el problema de la independencia y de lo nacional, y se concentran en las formas conflictivas y de resistencia que latén en el siglo XX. Hay tres libros fundamentales para observar este desvío, disciplinario y conceptual, de la filosofía latinoamericanista, que se desarrolla especialmente en México: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), de Luis Villoro; *La invención de América* (1958), de Edmundo O’Gorman; y *La visión de los vencidos* (1959), de Miguel León Portilla.²⁴ Al respecto, Es sintomático notar que en las obras de la teoría latinoamericana de carácter poscolonial y en las teorías de corte barroco vuelvan a aparecer, como ya lo habrían hecho en la crítica literaria transcultural, las obras de León Portilla, y de manera muy importante la obra de O’Gorman. Esto puede explicarse debido a que esas obras plantean acercamientos muy importantes a lo que se ha denominado el momento épico de la conquista. Por un lado, el trabajo de León Portilla no sólo es una reconstrucción de pensamientos y literaturas —en especial los cantos poéticos—, que necesariamente, al ser traducidos al español, implican el montaje de un

the Twentieth Century (EE. UU., Prometheus Books, 1986); Cerutti, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (México, Universidad de Guadalajara, 1986); Ardao, Arturo, *La inteligencia latinoamericana* (Montevideo, Dirección General de Cultura Universitaria, 1987). Tres obras, ya publicadas en la década de los noventa, que arrojan nuevas perspectivas al problema de la filosofía latinoamericana son los libros de Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosofía de América Latina* (Argentina, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 1993); Raúl Fornet Betancourt, *Estudios de filosofía latinoamericana* (México, UNAM, 1992) y Ofelia Schutte, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought* (EE. UU., SUNY Press, 1993). En la primera década del siglo XXI se registran nuevos trabajos que establecen, cada vez con mayor sofisticación, esta tradición académica, entre estos: *Diccionario de filosofía latinoamericana* (Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000); Fornet Betancourt, Raúl (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid, Trotta, 2004). Acosta, Yamandú, *Filosofía latinoamericana y sujeto* (Caracas, Editorial El Perro y la Rana, 2009); Cerutti, Horacio, *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano* (Bogotá, Ediciones desde abajo, 2011).

24. Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México* (México, FCE, 1950); O’Gorman, Edmundo, *La invención de América* (México, FCE, 1958); León Portilla, Miguel, *La visión de los vencidos* (México, UNAM, 1959).

nuevo campo semiótico donde permanece en tensión tanto aquello que se recupera de la lengua original como lo que se introduce de la lengua receptora, en este caso el español. En este ejercicio que realiza León Portilla, al ordenar las traducciones de Ángel María Garibay, pero al que se sumarán muchos pensadores y escritores, ya no es posible mantener una noción de mestizaje a partir de un fundamento racial. Por el contrario, se trata de un mestizaje que sólo puede ser comprendido con enfoques antropológicos, fenomenológicos o semióticos y, lo que se revela de suma importancia, es que este es el tipo de mestizaje real, imbricado en el conflicto racial, que acontece en la historia de Latinoamérica. En otras palabras, el conflicto racial no se detiene ni se elimina, pero este tampoco puede detener un mestizaje que, de facto, formal y culturalmente, sigue aconteciendo.

Asimismo, la tesis de O’Gorman, más allá de plantear el problema en términos de descubrimiento de América –como lo hace Reyes–,²⁵ encubrimiento del indio –como lo hace Dussel–²⁶ o autodescubrimiento –como lo hace Zea–²⁷, adelanta ya la idea barroca –que será trabajada especialmente por Bolívar Echeverría– de la invención radical de una nueva codificación a partir del conflicto desatado entre las cosmovisiones europeas y americanas, mismas que se dividen en formas de suyo inconmensurables.

El conflicto, pues, que tenemos al ver el despliegue contemporáneo de dos grandes matrices dentro de Latinoamérica cobra un aspecto muy singular en la actualidad. De un lado existe una construcción conceptual que sigue apelando, ya sea a través de la idea de liberación, poscolonialidad, decolonialidad e, incluso, reconstrucción histórica de las ideas, a una configuración romántica –heredada del siglo XIX– donde una identidad trata de permanecer o liberarse frente a otra. Del otro lado, tendríamos a una serie de narrativas

25. Reyes, Alfonso, *Última Tule*. Obras completas XI (*op. cit.*).

26. Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro*, Bogotá, Ediciones Antropos Ltda., 1992.

27. Zea, Leopoldo, *América como autodescubrimiento*, Bogotá, Universidad Central, 1986.

barrocas y hermenéuticas que han desconectado, o atenuado, el principio de emancipación y se han concentrado en el estudio de las formas de permanencia y resistencia de identidades “evanescentes” que, en una conflictividad cotidiana, desmontan y reconstruyen sus formas de identidad.

4

Bien podríamos decir que la filosofía latinoamericana reside en este umbral: *narran para desaparecer*. Similar es la vida en una región donde campea la pobreza impuesta, sin alternativas racionales e imaginativas de solución. La desigualdad social, la pobreza absurda y la certeza de que “el progreso” es alguna etiqueta de un producto caduco indican que el espacio de la política en Latinoamérica fue, para muchos escritores y escritoras, el espacio de la derrota. Y el espacio de la ficción, y la trabazón filosófica, que forma el imaginario de la región también se configuró como una representación de fracasos. No existió, con diáfana claridad, un proyecto utópico de futuro. Existió, en el solsticio del latinoamericanismo, una memoria fragmentada, reticente a la escritura y quimérica del silencio. Por esto mismo, la característica central de la colectiva y porosa ficción en Latinoamérica es la tensión barroca, el relato sin centro, sin límite y sin formas precisas, que anhela todo lo que no es. Aplicada esta tensión a un intento por substanciar la realidad, creó una serie de entuertos; desechos de manera brillante en la literatura –gracias a la existencia imbatible de un lector, de un intérprete–; oscuros en el caso de la filosofía –debido a la ausencia de un lector y al estrechamiento institucional que aún hoy la malversa.

Una de las constantes del relato latinoamericano es esta: *ahí donde un personaje se construye, ahí se le debe destruir*. Algo similar, pero más cruel y real, se puede decir de las filosofías latinoamericanas: *cuando una teoría emerge, se le debe soslayar, hasta volverla pueril*.

Este carácter nihilista, podemos decir en el siglo XXI, no se circunscribe al pasado de la filosofía. Mientras el autor o la autora estén interesados en el relato político, social y cultural del mundo en el capital, el rescate de la memoria sucederá primordialmente a través de la oralidad, y esto implica un desencanto que permea todo, y que no es un asunto regional; por el contrario, el regreso de las formas y fuentes orales en la literatura —por ejemplo en Coetzee o en Lobo Antunes— y en la filosofía —como es el caso de Walter Benjamin, Bolívar Echeverría, Maria Mies, Silvia Federici o Kojin Karatani— encarna una profunda duda sobre el sentido ilustrado de la modernidad y sus filosofías nacionales y regionales. Algo similar a vivir en aquella frontera descrita por Rulfo: “Esa noche volvieron a sucederse los sueños. ¿Por qué ese recordar intenso de tantas cosas? ¿Por qué no simplemente la muerte y no esa música tierna del pasado?”²⁸

28. Rulfo, Juan, *Pedro Páramo*, p. 156.

Referencias

- Acosta, Yamandú, *Filosofía latinoamericana y sujeto*, Caracas, Editorial El Perro y la Rana, 2009.
- Ardao, Arturo, *Estudios latinoamericanos*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1978.
- Ardao, et al., *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1975.
- Ardao, Arturo. *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Dirección General de Cultura Universitaria, 1987.
- Beuchot, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, FFyL-UNAM, 1997.
- Birkenmaier, Anke, “Entre filología y antropología: Fernando Ortiz y el Día de la Raza”, en *Antípoda* No. 15, julio-diciembre, 2012, pp. 193-218.
- Bondy, Salazar, A., ¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI Editores, México, 1988.
- Borges, Jorge Luis, *El Aleph*, Argentina, Losada, 1949.
- Candido, Antonio, “Literatura y cultura de 1900 a 1945”, *Crítica Radical*. Biblioteca Ayacucho, Venezuela, 1991.
- Cerutti, Horacio. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2011.
- Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983.
- Cerutti, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Universidad de Guadalajara, 1986.
- Cornejo Polar, Antonio, *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Lima, Editorial Horizonte, 1994.
- Costa Lima, Luiz, “A ficção oblíqua e The Tempest”, en *Pensando nos trópicos*, Río de Janeiro, Rocco, 1991, pp. 99-118.
- Costa Lima, Luiz, *O Controle do imaginário & A afirmação do romance*, Brasil, Companhia das Letras, 2009.
- Cruz Costa, Joao, *Contribuição à história das idéias en Brasil*, Río de Janeiro, José Olimpo, 1956.
- De la Sierra, Carlos Antonio, *La última tempestad. Shakespeare y América Latina*, México, FNCA-ICM, 2000.

- Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 2000.
- Dussel, Enrique, 1492. *El encubrimiento del Otro*. Bogotá, Ediciones Antropos Ltda., 1992.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad barroca*, México, ERA, 1998.
- Fernández Retamar, Roberto, *Calibán, apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, Editorial Diógenes, S. A., 1972.
- Fornet Betancourt, Raúl (ed.). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.
- Fornet Betancourt, *Estudios de filosofía latinoamericana*, México, UNAM, 1992.
- Francovich, Guillermo, *La filosofía en Bolivia*, Argentina, Losada, 1954.
- Gaos, José, “El pensamiento hispanoamericano”, en *Obras completas V*. UNAM, México, 1993, p. 26. 1ª ed., 1944.
- García Canclini, Néstor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1989.
- Gracia, Jorge J. E., *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*, EE. UU., Prometheus Books, 1986.
- Gutiérrez Girardot, Rafael, *La imagen de América en Alfonso Reyes*, Madrid, Ínsula, 1955.
- Ingeniero, José, *La evolución de las ideas argentinas*, Buenos Aires, Futuro, 1961.
- Larroyo, Francisco, *La filosofía americana: su razón y su sinrazón de ser*, México, UNAM, 1958.
- Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, Siglo XXI, 1996.
- Lezama Lima, José, *La expresión americana*, México, FCE, 2005.
- Mendieta, Eduardo (ed.) *Latin American Philosophy*, EE. UU., Indiana University Press, 2003.
- Mignolo, Walter, *The Idea of Latin America*, EE. UU., Blackwell, 2005.
- Millán-Zaibert, Elizabeth and Arleen Salles, *The Role of History in Latin American Philosophy*, EE. UU., State University of New York Press, 2005.
- Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974.

- Monsiváis, Carlos, “Civilización y Coca-Cola”, en *Nexos*. No. 104, agosto de 1986, pp. 19-29.
- Morse, Richard M. *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México, Siglo XXI, 1982.
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América* México, FCE, 1958.
- Oliva Mendoza, Carlos, *Deseo y mirada del laberinto. Julio Cortázar y la poética de Rayuela*, México, CONACULTA y Universidad Autónoma “Benito Juárez” de Oaxaca, 2002.
- Oliva Mendoza, Carlos, “El naufragio del Calibán”, en *La creación de la mirada. Ensayos sobre literatura latinoamericana*, México, Editorial Verdehalago/INBA, 2004, pp. 43-66.
- Oliva Mendoza, Carlos, *Literatura y azar. Cuatro ensayos sobre Borges*, México, Coordinación de Bibliotecas-Gobierno del Estado de Coahuila, 2011.
- Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Jesús Montero editor, 1940.
- Portilla, León, *La visión de los vencidos*, México, UNAM, 1959.
- Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI, 1982.
- Reyes, Alfonso, Última Tule, en *Obras completas XI*. México, FCE, 1960.
- Rodo, José Enrique Camilo, *Ariel. Los motivos de Proteo*, Prólogo: Carlos Real de Azúa. Edición y cronología: Ángel Rama, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1993.
- Roig, Arturo Andrés, *Rostro y filosofía de América Latina*, Argentina, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 1993.
- Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- Rojas, Rafael, “Contra el homo cubensis: transculturación y nacionalismo en la obra de Fernando Ortiz”, en *Cuban Studies*. Volumen 35, 2004, pp. 1-23.
- Salazar Bondy, Augusto, *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*, EE. UU., Unión Panamericana, 1954.
- Scheines, Graciela, *Las metáforas del fracaso*, Ediciones Casa de las Américas, La Habana, 1991.

- Schutte, Ofelia, *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought* (EE. UU., Suny Press, 1993).
- Schutte, Ofelia, "Philosophy, Postcoloniality, and Posmodernity", en Nucetelli, Susana, Ofelia Schutte y Otávio Bueno (eds.), *A Companion to Latin American Philosophy*, 2013, pp. 312-326.
- Soler, Ricaurte. *Estudios sobre la historia de las ideas en América Latina*, Panamá, Universidad de Panamá, 1959.
- Soler, Ricaurte. *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo*, México, Siglo XXI, 1980.
- Ugalde Quintana, Sergio, *La poética del cimarrón: Aimé Césaire y la literatura del Caribe Francés*, CNCA, México, 2007.
- Valle, Rafael, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América*, México, FCE, 1960.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, FCE, 1950.
- Vitier, Medardo, *La filosofía en Cuba*, México, FCE, 1948.
- Zea, Leopoldo, *América como autodescubrimiento*, Bogotá, Universidad Central, 1986.
- Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, México, Pomarca, 1965.
- Zea, Leopoldo, *El pensamiento americano*, Barcelona, Ariel, 1976.
- Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI Editores, México, 1975.

Historia y libertad: reflexiones en torno a la metáfora de la «jaula de hierro» a partir de Bolívar Echeverría

Ángeles Smart

Bolívar Echeverría se interesó y leyó la obra de Max Weber para arrojar luz sobre ese proceso por el cual el hombre moderno europeo, abandonando modos de organización y valores asumidos durante siglos, mutó paulatinamente hacia un régimen de vida donde la primacía de la productividad y el valor valorizándose adquirieron una fuerza insospechada. Centrada en el concepto de *ethos*, la tesis weberiana subraya la «afinidad electiva» entre el ascetismo intramundano del calvinismo y «el espíritu del capitalismo» (expresión que ya había sido utilizada por Werner Sombart en 1902). La tesis es desarrollada a lo largo de los distintos artículos que fueron publicados en los números de noviembre de 1904 y junio de 1905 en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, y que volvieron a publicarse en 1920, de manera corregida y aumentada, en el primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*. Cabe aclarar, sin embargo, que apenas diez años después de la muerte de Weber, en 1930, aparecieron todos los artículos en formato de libro en la traducción inglesa de Talcott Parsons, bajo el título general de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Esta traducción inglesa tuvo un éxito insospechado y una de las razones del mismo es haber publicado todos los artículos en un solo libro y haber incluido la «Introducción general» que Max Weber había antepuesto en la publicación de los tres volúmenes de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*¹. Francisco Gil Villegas señala

1. Francisco Gil Villegas, «Introducción general», en Max Weber, *La ética protes-*

muchas deficiencias en la traducción de Parsons, en especial la que hizo de la expresión alemana *stahlhartes Gehäuse* (“estuche duro de acero”) hacia la inglesa *iron cage* (“jaula de hierro”) que nos interesa en este trabajo. Por su parte, Esteban Vernik, en su artículo «Figuras weberianas de la alienación y el extrañamiento. Contra Parsons, Bolívar Echeverría», publicado en *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*,² sostiene que el problema principal de la publicación de Parsons reside no sólo en que adolece de graves deficiencias de traducción, sino en que, en gran medida, influyó en que por décadas se presentara la teoría de Weber como contrapuesta al pensamiento de Marx. Tampoco, opinan ambos autores, la tesis de Weber marcaría una relación genética o causal, enfatizada por Parsons, desde el protestantismo al capitalismo, sino que establece la afinidad interna que hay entre «los efectos prácticos de la dirección religiosa calvinista sobre el régimen de vida (*Lebensführung*) de las personas y la participación de las mismas en la actividad capitalista»³. Vernik dedica un apartado de su artículo a subrayar la especial recepción crítica, periférica y latinoamericana que hace Bolívar Echeverría del *ethos* capitalista tematizado por Weber. Y sostiene que, si bien Echeverría adscribe a la tesis de Weber, donde se establece una relación entre el régimen de vida puritano que promueve la capacidad de corresponder a la solicitud ética de la modernidad capitalista, sin embargo, su clave de lectura «sirve a los fines de advertir acerca de un rasgo de Weber especialmente dejado de lado en la tradición de las ciencias sociales fundadas por Talcott Parsons, esto es, su fuerte marca darwinista y hasta racista»⁴.

tante y el espíritu del capitalismo, Fondo de Cultura Económica, México, 2011, pp. 14 y 15.

2. Esteban Vernik, «Figuras weberianas de la alienación y el extrañamiento. Contra Parsons, Bolívar Echeverría», en *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, 2014, sin numerar.

<https://www.herramienta.com.ar/figuras-weberianas-de-la-alienacion-y-el-extrañamiento-contra-parsons-bolivar-echeverria>

3. Esteban Vernik, *Ibid.*

4. *Ibid.*

Efectivamente, en *Modernidad y blanquitud* (2010), Echeverría sostiene que, según Weber, el *ethos* capitalista implica una organización racional y autorrepresiva de la vida, donde la entrega al trabajo, la ascesis y la conducta moderada y virtuosa colaboran en un productivismo de beneficios estables y continuos, y que la ética puritana contribuye a que los hombres y mujeres que la practican asuman un modo de vida de estas características. A su vez, Weber plantea la posibilidad de que la capacidad para corresponder a los requerimientos de esta modalidad de ética cristiana «puede tener un fundamento étnico y estar conectada con ciertas características raciales de los individuos»⁵. Pero Echeverría, partiendo de estos análisis weberianos, expande la reflexión hacia lugares donde la propia teoría de Weber es puesta en cuestionamiento por las bases ideológicas que la sostienen:

*Las reflexiones que siguen intentan problematizar este planteamiento de Max Weber a partir del reconocimiento de un «racismo» constitutivo de la modernidad capitalista, un «racismo» que exige la presencia de una blanquitud de orden ético o civilizatorio como condición de la humanidad moderna, pero que, en casos extremos, como el del Estado nazi de Alemania, pasa a exigir la presencia de una blancura de orden étnico, biológico y cultural.*⁶

El mismo racismo de la modernidad capitalista sería el que aparece y vuelve a aparecer a lo largo de la trayectoria de Weber, en especial en su discurso de inauguración de cátedra de Friburgo en 1895, si bien la complejidad de su pensamiento «se expresa en que posteriormente, en tiempos de su compromiso con la sociología, se produce un vuelco de ciento ochenta grados en este punto y de manera antitarwinista»⁷. Pero Echeverría va a tomar, especialmente, la «Introducción general» a los *Ensayos sobre sociología de la religión*, donde queda manifiesto no sólo el eurocentrismo weberiano, sino principalmente su lectura de la historia, donde todas las civilizaciones no occidentales son juzgadas a partir y desde el desarrollo propio que

5. Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, Era, México, 2010, p. 58.

6. *Ibid.*

7. Esteban Vernik, *op. cit.*

ha tenido la cultura occidental. Sólo en Occidente, dirá Weber, se desarrolló una ciencia que puede considerarse válida, ya que, por ejemplo, si bien los babilonios desarrollaron una astronomía propia, no le dieron la fundamentación matemática que tiene la de los griegos; como tampoco encontramos esta fundamentación en la geometría de la India⁸. Lo mismo sucedió con la medicina y la ciencia jurídica indias, con la teoría asiática del estado, con el arte musical de todos los pueblos o las construcciones orientales. Si bien maravillosas a su modo, Weber afirma que nunca lograron alcanzar la plenitud racional de los desarrollos occidentales. Entre estos desarrollos se encontraría la especificidad del capitalismo occidental «que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional capitalista del trabajo formalmente libre»⁹. En este punto y con mucho énfasis, Weber remarca la necesidad de abandonar el concepto elemental e ingenuo de capitalismo que lo describe como un mero afán de lucro, como una tendencia y ambición a enriquecerse en el mayor grado posible —características que se encontrarían en hombres y mujeres de todas las épocas y de todos los lugares—, para resaltar que, por el contrario, el temple capitalista implica un freno o una moderación racional de este irracional impulso lucrativo. Lo propio del capitalismo moderno occidental, como así también de la ascesis puritana, sería, por lo tanto, la impronta racionalizadora que atraviesa a todos sus miembros y a las actividades que emprenden. Al final de la introducción, Weber se pregunta por los factores que motivaron que en la Europa moderna se haya reaccionado de esta manera ante el destino y el medio, y si bien aclara que es un tema complejo que aún debe ser estudiado en profundidad por la antropología, la historia, la sociología, la neurología y la psicología comparativa de las razas, él tiene en alta consideración la importancia de la herencia biológica: «Así como en Occidente, y *sólo* en Occidente —y en ámbitos de la vida en apariencia independientes

8. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Taurus, Madrid, 1987, pp. 11 y 12.

9. *Ibid.*, p. 17.

uno de otro— se desarrollan determinados *tipos* de racionalización, parece natural suponer que las cualidades *hereditarias* constituyen su sustrato decisivo»¹⁰.

La paradoja del pensamiento weberiano es que, si bien especula sobre estas posibles disposiciones étnicas que posibilitarían asumir plenamente las demandas de la progresiva racionalización moderna, al principio de la misma introducción y antes de desplegar detalladamente la supuesta superioridad de los alcances civilizatorios occidentales, Weber se pregunta sobre las causas que han conducido a que sólo en Occidente aparecieran fenómenos culturales que «se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*»¹¹. Echeverría afirma que con «una ingenuidad eurocentrista muy de su época»¹², Weber señala que la peculiaridad de Europa es haber creado instituciones, obras, planteamientos y proyectos que no están atados a su origen étnico o cultural-étnico, sino que corresponden a la humanidad en general. La civilización occidental sería así la única universalista entre todas las otras que permanecen ligadas a sus propias identidades particulares. Este universalismo no sería tal para Echeverría. Tampoco habría unas cualidades étnicas previas que habrían estado dispuestas para una mejor correspondencia con las necesidades que surgieron a partir de los avances modernizadores, sino que, más bien, la universalidad o el «“grado cero” de la identidad concreta del ser humano moderno»¹³ sería una consecuencia de la opresión y represión sistemática e implacable de elementos de los modos de vida tradicionales, de sistemas lingüísticos y semióticos heredados, de usos y costumbres no-modernos, por parte de la dinámica del mercado en cuanto proceso de acumulación de capital. Hubo a lo largo de la historia, y sigue aún hoy vigente, según Echeverría, una funcionalidad ética o civilizatoria propuesta por la modernidad “realmente existente” que «consiste en el conjunto de

10. *Ibid.*, p. 24.

11. *Ibid.*, p. 11.

12. Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, Era, México, 2006, p. 219.

13. Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, *op. cit.*, p. 58.

características que constituyen a un tipo de ser humano que se ha construido para satisfacer al “espíritu del capitalismo” e interiorizar plenamente la solicitud de comportamiento que viene con él»¹⁴. Sostiene que este tipo de ser humano se caracteriza por su *blanquitud* –no necesariamente unida a una blancura racial– que está de acuerdo con la versión realista, puritana o protestante-calvinista del *ethos* histórico capitalista:

*La modernidad de un individuo, lo efectivo de su interiorización del ethos puritano capitalista, es decir, su “santidad” o el hecho de haber sido elegido por la gracia divina, es reconocible antes que nada en el alto grado de productividad del trabajo que le toca ejecutar... también se muestra en la imagen que corresponde a esa santidad evidente: en todo el conjunto de rasgos visibles que acompañan a la productividad, desde la apariencia física de su cuerpo y su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su actitud y su mirada y la mesura y compostura de sus gestos y movimientos.*¹⁵

Esto implica que no es que existen disposiciones étnicas que causan el capitalismo, sino que, al haberse dado este históricamente, en una Europa donde la constitución blanca y puritana –de manera casual y arbitraria, si bien con afinidad interna y electiva– fue el trasfondo de su desarrollo, y en donde, con una frecuencia abrumadora, los santos visibles fueron también, y en su gran mayoría, de raza y de usos y costumbres blancos, la accidentalidad pasó a tener exigencia de necesidad. La colonización de América del Norte por la comunidad calvinista desembarcada del *Mayflower* y sus descendientes y «la exuberancia natural del “nuevo mundo” –la “tierra prometida” – provocó una generosidad inusitada en la “mano invisible” del mercado, una validación irónicamente excesiva de la ética del elegido»¹⁶. En la línea de lo que en los análisis de Theodor Adorno y Walter Benjamin sería considerado como la aparición de una segun-

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*, p. 59.

16. *Ibid.*, p. 98.

da naturaleza¹⁷, lo histórico que se ha hecho naturaleza, la *blanquitud* pasó a ser el sostén de la intolerancia que caracteriza al «racismo identitario-civilizatorio» de la modernidad capitalista¹⁸.

El núcleo fundamental de la crítica echeverriana a la modernidad capitalista y la posibilidad de una modernidad alternativa implicó, principalmente, la crítica a esta correspondencia biunívoca entre modernidad y capitalismo inaugurada por Weber. Ya que, a la concepción de una adecuación estricta entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante, le sigue, necesariamente, la idea según la cual es imposible una modernidad no capitalista, y aquella que afirma que «la única forma imaginable de poner un orden en el revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas de la sociedad humana es justamente la que se esboza en torno a esa “ética protestante”»¹⁹. La propuesta de Echeverría, por el contrario, se centra en que existen múltiples *ethos* históricos modernos y, en especial, en la focalización en el *ethos* barroco como una respuesta a la insatisfacción teórica que despierta la identificación antes señalada. Echeverría sostiene que, si bien efectivamente la demanda de un comportamiento racionalizador y progresista puede ser respondida con una ética individualista y autorrepresiva de autosatisfacción sublimada, y que el encuentro por afinidad electiva entre ambas sea la condición necesaria de la organización de la vida civilizada en torno a la acumulación del capital, esto no implica que no sean posibles otras variables y respuestas ante dicha demanda: «no cabe duda que el espíritu del capitalismo rebasa su propia presencia en la sola figura de esa demanda, así como es evidente que vivir *en y con* el capitalismo puede ser algo más que vivir *por y para* él»²⁰. Si bien el hecho capitalista es el mismo en toda su

17. Para un desarrollo más detallado del concepto de segunda naturaleza ver Adorno, Th. (1994). «La idea de historia natural», en *Actualidad de la filosofía*, pp. 103-134 y Buck-Morss, S. (1981), *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt, p. 122 y ss.

18. Bolívar Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, *op. cit.*, p. 64.

19. *Ibid.*, p. 17.

20. *Ibid.*, p. 18.

extensión y alcanza horizontalmente la vida cotidiana de la modernidad, el modo de vivir en él varía de un lugar a otro dependiendo de la esfera cultural en donde este se actualiza. Que la organización capitalista pretenda que la autorrepresión productivista «con su halo de *blanquitud*»²¹ sea la única forma de vivir en la modernidad, no implica que no hayan aparecido otros modos que demuestran la posibilidad de respuestas alternativas. Según Gustavo Leyva (2000), lo que más interesaría a Echeverría es mostrar que

*las diversas formas que asume la vida cotidiana, las representaciones que en ella se encuentran y la producción de valores de uso y de significaciones en el interior de las relaciones de producción capitalistas, no pueden ser concebidas como distintos niveles de un proceso histórico que se desplegaría en forma lineal, sino más bien, y esto es especialmente importante, que existen diversas modernidades simultáneamente.*²²

El cuádruple despliegue del concepto de *ethos* posibilita, por un lado, la asunción de varias maneras alternativas de vivir la modernidad, como así también, la posibilidad de abarcar en un mismo concepto, no sólo a las formas del pensamiento, sino también a las formas que para Marx pertenecían a la base, a la estructura económica y productiva de la sociedad. Un *ethos* histórico reúne tanto la dimensión superestructural de un tipo de organización social, como también su estructura material con sus distintas maneras de producir y consumir valores de uso²³. Arraigado en la vida cotidiana, un *ethos* atraviesa todas las dimensiones que la configuran, coloreando su multifacética variabilidad, y manifestándose en las complejas y ricas determinaciones que la actualizan. Los distintos *ethos* —el clásico, el romántico, el barroco y el realista— configuran la vida social desde «diferentes estratos “arqueológicos” o de decantación histórica»²⁴. Ninguno es un sistema cerrado y puro de usos y costumbres, ni tam-

21. Isaac García Venegas, *Pensar la libertad. Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, UNAM, México, 2012, p. 33.

22. Gustavo Leyva, «La teoría crítica en México», *Theoría*. Revista del Colegio de Filosofía, 11/12, 2000, p. 139.

23. *Ibid.*, p. 140.

24. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2005, p. 172.

poco aparece de manera exclusiva en una época; más bien se combinan a partir de la preeminencia que alguno de ellos adquiere en un momento determinado y que irradia su acción sobre todo el campo social, aún también sobre aquellos aspectos que aparecen a partir de impulsos contrarios. Sólo así, continúa Echeverría, es lícito hablar de una modernidad romántica, o clásica, o barroca o realista. A partir de esta aclaración, sostiene que es indudable que el *ethos* realista es el que ha tenido el papel predominante en la modernidad occidental y que también en este sentido relativo «puede hablarse, siguiendo a Max Weber, de la modernidad capitalista como un esquema civilizatorio que requiere e impone el uso de la «ética protestante», y que colabora en la exigencia de la productividad capitalista «de sacrificar el “ahora” del valor de uso en provecho del “mañana” de la valoración mercantil»²⁵.

En este sentido es interesante señalar el papel que jugaron tanto Lutero como Calvino a la hora de revitalizar la ascesis y la disciplina de los claustros medievales, hacia prácticas que —alcanzando también a laicos y a feligreses “en el mundo”— fueron condición para el desarrollo del nuevo capitalismo. Horst Kurnitzky señala una línea de progresiva racionalización del aprovechamiento del tiempo desde el medioevo monacal que, pasando por la reforma protestante, permitió una nueva manera de enfrentarse a la naturaleza y al mundo material:

*La ritualización del rezo llevaba la finalidad de aprovechar la mayor parte del tiempo diurno. Esta estructuración temporal de la vida en el claustro era, en principio, un medio de disciplina externa que forzaba un ciclo de tiempo diferenciado para las obligaciones ascéticas interiores. Los retrasos de los monjes a los ejercicios religiosos y a las horas de comida eran castigados; se inculcaba la virtud de la puntualidad. Ejercerla significaba someterse a las reglas temporales, integrarse en la comunidad. Los efectos y comportamientos religiosos tuvieron que someterse a un ritmo de tiempo permanentemente ordenado. Por esta razón llamó Max Weber a los monjes medievales, los primeros hombres que vivieron de acuerdo a la razón, porque ellos metódicamente persiguieron su meta, a saber, el más allá, con la ayuda de la división racional de un tiempo que ordenaba su quehacer cotidiano.*²⁶

25. *Ibid.*

26. Horst Kurnitzky, «Barroco y postmodernismo: una confrontación postergada»,

Efectivamente Weber, en «La relación entre el ascetismo y el espíritu capitalista», al tomar como hombre representativo del puritanismo inglés a Richard Baxter y rastrear en sus libros más importantes (*El directorio cristiano* y *El descanso eterno del santo*) sus enseñanzas sobre la vida virtuosa, sostiene que no hay que olvidar que fueron los monjes del Medioevo quienes vivieron con el tiempo estrictamente distribuido. Este ascetismo propio de la vida monacal será el mismo que encontramos –pero dentro del mundo– en el ascetismo laico protestante. Baxter sostuvo que el primero y más importante de todos los pecados era el derroche del tiempo, ya sea que el cristiano lo desperdiciara en la vida social, en murmuraciones o entregándose al sueño más de lo necesario; toda hora desperdiciada implicaba un no dedicarla a la glorificación de Dios.

La secularización de estas costumbres ya como propias del «espíritu del capitalismo» se aprecian, según Weber, en *Consejos para un joven comerciante* de Benjamin Franklin²⁷. Esta carta ficcional, bastante breve, consta de nueve párrafos donde se destacan los cinco primeros que comienzan con la ya conocida amonestación imperativa: «Recuerda». Si bien el joven que quiere que le vaya bien en los asuntos económicos debe recordar que el crédito es dinero y que el dinero naturalmente tiende a producir más dinero, que el ahorro es la clave de la prosperidad y que quien paga sus deudas vuelve siempre a conseguir dinero prestado, el cumplimiento del primer consejo es el que ha moldeado y permeado toda una concepción de la industria y la laboriosidad modernas:

en B. Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM/Equilibrista, México, 1994, p. 76.

27. El texto, escrito en forma epistolar, fue incluido por primera vez en 1748 en la edición norteamericana –publicada por Franklin en Philadelphia– del manual inglés *The Instructor: or Young Man's Best Companion* (*El instructor: o el mejor compañero del joven*), de George Fisher. Este manual, muy popular en la época, había tenido una primera publicación en Londres en 1740, y ofrecía formación en gramática, caligrafía, composición y aritmética, entre otras disciplinas, a los jóvenes que se iniciaban en los negocios.

Remember that time is money. He that can earn ten shillings a day by his labour, and goes abroad, or sits idle one half of that day, though he spends but sixpence during his diversion or idleness, it ought not to be reckoned the only expence; he has really spent, or rather thrown away, five shillings besides.^{28*}

Según Weber, la trascendentalidad de la propuesta de Franklin, es que lo que transmite no es una mera técnica vital sino toda una ética peculiar, un verdadero *ethos*, cuya infracción es un incumplimiento del deber y una necedad. Weber también señalará cómo en la obra *Los años itinerantes de Wilhelm Meister* (1829), de J. W. Goethe, se establece la relación específica entre el moderno hombre profesional y el «no tener tiempo», y cómo se juzga la evolución capitalista a partir de que los relojes marcan los cuartos de hora. En el capítulo undécimo de la tercera parte, Wilhelm y Friedrich conversan sobre sus convicciones morales entre las que se encuentra el «profundo respeto al tiempo, don supremo de Dios y vigilante de nuestra existencia», concluyendo que «[l]os relojes están presentes entre nosotros: sus manecillas y campanas señalan los cuartos de hora y los telégrafos instalados en nuestras tierras nos dan las horas del día y la noche»²⁹ para estimar en su verdadero valor cada hora que pasa.

Será Walter Benjamin, en el fragmento «El capitalismo como religión», presumiblemente escrito en 1921, quien llevará más lejos las afirmaciones de Weber y distanciándose en mayor medida de sus premisas que Echeverría, afirmará que el capitalismo, como pura religión de culto cuya duración es permanente, «es la celebración de un culto *sans [t]rêve et sans merci*» y que «[n]o hay ningún «día de semana» [,] ningún día que no sea festivo en el pavoroso sentido del despliegue de toda la pompa sagrada [,] de la más extrema tensión de los fieles»³⁰. La propuesta de leer «sin tregua y sin misericordia»

28.* “Recuerda que el tiempo es dinero. Quien gana diez chelines al día con su trabajo, y sale o se queda inactivo la mitad de ese día, aunque gaste solo seis peniques en su diversión y ocio, no debe considerar que ese es el único gasto; él realmente ha gastado o, mejor dicho, desperdiciado, cinco chelines más”.

29. Johann Wolfgang von Goethe, *Los años itinerantes de Wilhelm Meister*, primera edición electrónica por Titivillus, 2015, sin numerar.

30. Walter Benjamin, «El capitalismo como religión», traducción de E. Foffani y J.

en lugar de «sin sueño y sin misericordia»³¹, fortalece la dimensión temporal del cambio operado en el capitalismo hacia una productividad que en su constante actividad marca el compás de la vida cotidiana. En este sentido, Michael Löwy afirmará que «Benjamin is probably taking his cue from Weber's *Protestant Ethic*, which emphasises the methodical rules of behaviour imposed by Calvinism/capitalism, the permanent control of conduct, and the “religious valuation of professional work in the world –the activity which is implemented *without pause, continuously and systematically*”»^{32*33}. Una actividad laboral que es vivida con la seriedad de una profesión de fe, debe ser ejercida en todos y cada uno de los momentos que componen la vida –desde la mañana a la noche, desde la primavera al invierno, en los días comunes y en los días festivos–, y en esta línea, Löwy afirma que «the Puritan capitalists suppressed most of the Catholic holidays, which they considered a form of idleness. Therefore, in the capitalist religion, every day sees the deployment of the “sacred pomp” – i.e. the rituals of stock-exchange or finance –while the adorers follow, with anguish and “extreme tension”, the rise and fall of the share values»^{34*35}. Así, Benjamin también tendría en mente, en su fragmento, una concepción del capitalismo que como férreo estuche

A. Ennis, Revista *Káttatay*, n° 13-14, 2016, p. 187.

31. Ver Michael Löwy, «Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber», *Historical Materialism*, n° 17, 2009, pp. 60-73.

32.*«Benjamin probablemente está tomando la cita de la *Ética Protestante* de Weber, que enfatiza las reglas metódicas de comportamiento impuestas por el calvinismo/capitalismo, el control permanente de la conducta y la “valoración religiosa del trabajo profesional en el mundo, la actividad que se implementa sin pausa, continua y sistemáticamente”».

33. Michael Löwy, «Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber», *Historical Materialism*, *op. cit.*, pp. 63-64.

34.*Los capitalistas puritanos suprimieron la mayoría de las fiestas católicas, a las que consideraban una forma de ociosidad. Por lo tanto, en la religión capitalista, todos los días ven el despliegue de la “pompa sagrada”, es decir, los rituales de la bolsa de valores o las finanzas, mientras los adoradores siguen, con angustia y “tensión extrema”, el aumento y la caída de los valores de las acciones.

35. *Ibid.*, p. 64.

envuelve al ser humano en todas sus dimensiones y actividades. El *ethos* realista —tan funcional al capitalismo— adquiriría, por lo tanto, a partir de las lecturas que hacen Benjamin y Echeverría de la obra de Weber, nuevas connotaciones e implicancias; y tanto el «desencantamiento» como la mal traducida «jaula de hierro» serán motivos privilegiados desde los cuales evaluar y describir la vida en el capitalismo avanzado. La ventaja del doble sentido del término *ethos* en Echeverría³⁶, que combina un recurso activo en cuanto arma, con el aspecto defensivo en cuanto refugio, parecería no ser tal en la medida en que ya el *ethos* realista no protege, ni es morada, ni tampoco abrigo. Es un comportamiento automático que dispone a los seres humanos para el servicio de aquello que los esclaviza y utiliza a la par que se desarrolla, desenvuelve y progresa. El mismo Weber al final del artículo «La relación entre el ascetismo y el espíritu capitalista» describirá cómo el manto sutil que en cualquier momento se podía arrojar al suelo, que había imaginado el puritano Richard Baxter que sería el afán de riqueza, se había trastocado, por fatalidad, «en un caparazón duro como el acero» (*ein stahlhartes Gehäuse*) o «jaula de hierro» (*iron cage*) en la traducción de Parsons. La organización capitalista, mecanizada y desprovista del espíritu que la inspirara, se ha convertido, finalmente, en una prisión y en una jaula.

Si bien ha sido muy criticada la traducción que T. Parsons hizo de la expresión alemana *stahlhartes Gehäuse* hacia la inglesa *iron cage* («jaula de hierro»), Stephen Turner en «Bunyan's cage and Weber's casing» (1982) retoma la idea de Edward Tiryakian, según la cual, *El progreso del peregrino* (1678), de otro de los puritanos ingleses, John Bunyan, sería el origen de la metáfora con la cual Weber describe el paso antes mencionado. La dificultad de la interpretación de Tiryakian, de la cual él mismo está advertido, reside en que la traducción *stahlhartes Gehäuse* sería inusual para *iron cage*, pero su justificación residiría en que al optar por ella, Weber habría podido enfatizar la verosimilitud y lo procesual de la transformación desde un manto sutil a un caparazón o estuche de acero. El paulatino endurecimiento

36. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, op. cit., p. 162.

de una capa hacia un caparazón implica una progresión y el resultado de un camino, y lo gradual de este movimiento no se percibe si pensamos en la transformación abrupta desde una capa a una jaula. Por otro lado, al cambiar el elemento natural hierro por el de fabricación humana acero, Weber estaría evocándolo como un material paradigmático de la modernidad. Turner sostiene que independientemente que Weber haya querido o no invocar la *iron cage* de *El progreso del peregrino* de Bunyan, y que esto hubiera motivado a su vez la elección de Parsons, lo que es indudable es que la imagen del hombre en la jaula tiene una elocuencia particular y es, en efecto, una muy buena imagen para la idea de falta de libertad propia de la enajenación capitalista. Si bien es claro también, y no es un dato menor, que el texto de Bunyan circunscribe la idea de libertad sólo a un estar en control de los propios impulsos³⁷. Un ascético y estrecho concepto de libertad sería, así, la premisa no explicitada que Weber comparte con su público germano familiarizado con el texto de Bunyan. Reduccionismo que claramente debió chocar a la lúcida mirada de Echeverría, quien entiende la libertad como una capacidad y disponibilidad interior para poder decidir sobre la propia vida, gustos y vigencias, y no como la mera posibilidad de reprimir deseos, pasiones o impulsos naturales o instintivos. Asimismo, la imagen de la jaula de hierro de Bunyan, que da visibilidad a la dimensión espacial, está más en sintonía con los actuales estudios sobre el capitalismo —en especial con los desarrollados por Carlos Oliva Mendoza³⁸—, en donde no se focaliza tanto en sus aspectos temporales, sino precisamente en aquellos en donde los espacios, los emplazamientos y la extensión adquieren relevancia.

Por lo tanto, a los efectos de profundizar en la recepción echeverriana de todas estas ideas, resulta interesante esta discusión, ya que aquella «morada» que debía ser el *ethos* realista, se ha transformado

37. Stephen P. Turner, «Bunyan's cage and Weber's casing», *Sociological Inquiry*, vol. 52, 1982, issue I, pp. 84-85.

38. Ver Oliva, Carlos. *Espacio y Capital* 1.^a ed., Universidad de Guanajuato, 2016. <https://libreriaug.ugto.mx/gpd-espacio-y-capital-9786074414196.html>

en el último tiempo del avance del capitalismo en una dura jaula de hierro. Y así como el hombre que se encuentra el peregrino en el texto de Bunyan, deberá quedar «encerrado siempre en esa férrea jaula de desesperación» y «todos los hombres juntos del mundo» no podrán sacarlo de ella³⁹, el *homo economicus* con su *blanquitud* y en su aparente libertad de elección y movimientos no es más que un esclavo de su propia creación. Asimismo, al principio del capítulo, Weber había citado un fragmento del capítulo X de *El descanso eterno del santo* de Richard Baxter, quien advertía que quien quisiera descansar perpetuamente en el «albergue» que Dios le da en posesión, ofendería a Dios ya que el descanso confiado en la riqueza adquirida casi siempre es precursor de la ruina. De esto parecería también estar hablando Bolívar Echeverría en su reflexión «Como en un espejo», publicada en su libro *Žiranda*. Allí retoma la muerte del protagonista de la película *El ciudadano Kane* de Orson Wells en su imponente casa-palacio que se ha convertido en su prisión:

*Xanadú, el inmenso «paraíso» en el que Kane acumula lo mejor de las mercancías y que debería garantizar un espectacular disfrute hipotético, es el mundo del valor de uso en tanto que mundo puesto por el valor capitalista, obediente a él: enorme, agitado, luminoso, ofrecido, pero carente de sentido, muerto, frío, hostil.*⁴⁰

La inmensa mansión, alegoría tanto de su éxito como de su fracaso, se ofrece como cámara mortuoria no sólo de su cuerpo sino también de sus anhelos, deseos y esperanzas. La muerte del ciudadano Kane, es el fin de un ciclo de sucesivas muertes, donde la falsa vitalidad del capital acumulándose no pudo ocultar la soledad y el vacío de su existencia. El recuerdo en su lecho de muerte de *Rosebud*, su trineo, y el momento en que su madre lo tiró —último vestigio de un valor de uso que verdaderamente alguna vez interesó— es el recuerdo del momento justo donde se inició su personal carrera como vehículo idóneo para que el capital prosiga su colonización moderna: «Al morir con un juguete en las manos, una esfera de vidrio como la que fue suya en

39. John Bunyan, *El progreso del peregrino*, traducción del Rev. Juan Teodoro Sanz Pascual, edición electrónica de Titivillus, 2016, sin numerar.

40. Bolívar Echeverría, *Žiranda*, Era/UANL, México, 2019, p. 34.

la infancia, dentro de la que se imita el vuelo de la nieve en el invierno, el hombre viejo recuerda de golpe el momento en que realmente murió»⁴¹. Y demasiado tarde despierta de su sueño capitalista para ver cómo cada uno de los bienes alcanzados va develando su verdadero rostro en el decorado de su jaula, que si bien de oro, mantiene la irrevocabilidad de un espacio de mortuoria y férrea petrificación.

De esta manera, esa arma defensiva que el hombre se construyó para dar respuesta a las necesidades de su entorno y a las demandas transformadoras de la modernidad fue sufriendo un anquilosamiento tal, que de guarida y lugar de bienestar mutó a una estancia que se parece cada vez más a una prisión. Jaula entre cuyos hierros transcurren los días y noches de mujeres, hombres, niñas y niños que, sin notarlo del todo, permanecen atrapados en vigencias que los atraviesan y condicionan. Vale la pena focalizar en cómo la propuesta echeverriana, que asume una idea ampliada y no corrupta de libertad, a la cual entiende como la capacidad y la disponibilidad (tanto de las personas como de las sociedades) para decidir y encauzar la existencia según los propios fines, vigencias y deseos, cobre fundamental importancia a la hora de pensar alternativas que posibilitan no sólo salir de las diferentes y variadas jaulas, sino principalmente construir hábitats enriquecidos donde una vida no falseada es aún deseada y posible.

41. *Ibid.*, p. 33.

Referencias

- Adorno, Theodor (1994). *Actualidad de la filosofía*. Barcelona, Atalaya.
- Benjamin, Walter (2016). El capitalismo como religión. E. Foffani y J. A. Ennis (trads.), *Revista Katatay*, N° 13-14, pp. 178-191.
- Buck-Morss, Susan (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. México, Siglo XXI.
- Bunyan, John (2016). *El progreso del peregrino*. Edición electrónica de Titivillus, sin ciudad.
- Echeverría, Bolívar (2005). *La modernidad de lo barroco*. México, Era.
- Echeverría, Bolívar (2006). *Vuelta de siglo*. México, Era.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Modernidad y blanquitud*. México, Era.
- García Venegas, Isaac (2012). *Pensar la libertad. Bolívar Echeverría y el ethos barroco*, México, UNAM,.
- Gil Villegas, Francisco (2011). Introducción general, en Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 14 y 15.
- Goethe, Johann Wolfgang (2015). Los años itinerantes de Wilhelm Meiste. Edición electrónica por Titivillus, sin ciudad.
- Kurnitzky, Horst (1994). Barroco y postmodernismo: una confrontación postergada, en Bolívar Echeverría (Comp.), Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco. México, UNAM/Equilibrista, pp. 73-92.
- Leyva, Gustavo (2000). La teoría crítica en México, en Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, 11/12, pp. 133-147.
- Löwy, Michael (2009). Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber, Historical Materialism, N° 17, pp. 60-73.
- Oliva, Carlos (2016). *Espacio y Capital*. Universidad de Guanajuato. <https://libreriaugto.mx/gpd-espacio-y-capital-9786074414196.html>
- Turner, Stephen P. (1982). Bunyan's cage and Weber's casing, Sociological Inquiry, vol. 52, issue I, pp. 84-85.
- Vernik, Esteban (2014). Figuras weberianas de la alienación y el extrañamiento. Contra Parsons, Bolívar Echeverría, *Herramienta. Revista de debate y crítica marxista*, sin numerar. <https://www.herramienta.com.ar/figuras-weberianas-de-la-alienacion-y-el-extranamiento-contra-parsons-bolivar-echeverria>
- Weber, Max (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid, Taurus.



Eros, resonancia y *ethos* barroco: la búsqueda de placer como sentido de la vida

Julio Peña y Lillo E.

El sacrificio sistemático de la libido, su transferencia negativamente dirigida hacia las actividades y manifestaciones consideradas socialmente útiles, es lo que hoy denominamos civilización.

MARCUSE (1983)

Introducción

El trabajo que presentamos a continuación se inserta dentro de la corriente crítica de la modernidad en su versión capitalista. Sugiere re-activar ciertas proposiciones filosóficas para vislumbrar posibles alternativas de resistencia al neoliberalismo y a la actual crisis civilizatoria que estamos viviendo.

Es un esfuerzo por encontrar claves de reflexión encaminadas a liberar al Eros reprimido, cosificado, y hacer frente a la opresión, a partir de una experiencia de resonancia o reconexión significativa con el mundo que nos rodea, en contraposición a la alienación y la aceleración propias del sistema productivista imperante.

En un mundo cada vez más individualista, fragmentado y vertiginoso, dialogaremos con autores que nos proponen una rebelión como reactivación de las fuentes primordiales del placer y la sensualidad, como son el cultivo de lo erótico, o de la resonancia en nuestra relación con el mundo, así como las dimensiones del juego, la fiesta

y el arte, tan presentes en el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría, en donde la creatividad, la celebración y el goce surgen como expresiones que nos permiten reconectar con nuestra humanidad, más allá de las exigencias utilitarias o económicas.

La racionalidad científica y el automatismo de la vida cotidiana se han encargado de reproducir formas de explotación y autoexplotación que perpetúan un *status quo* de expoliación, que convierte a los seres humanos y a la naturaleza en meros objetos o instrumentos de producción, afectando tanto a la esfera individual como a la social y a la política.

En este escenario nos planteamos los siguientes interrogantes: ¿Qué rol juegan Eros, la resonancia y el *ethos* barroco frente al individualismo y la obsesión por la productividad que afectan nuestra relación con el tiempo, la naturaleza y los seres humanos? ¿Cómo podríamos, en este contexto, reconstruir las conexiones entre los seres humanos, su entorno y la naturaleza, por fuera de lo estrictamente mercantil?

Byung-Chul Han (2024) nos recuerda que una relación afirmativa con el mundo nace cuando lo ocupamos con energías libidinosas; no obstante, hoy por hoy eso no está sucediendo, porque en lugar de fluir e interactuar con las posibilidades que nos brinda la vida en el planeta, los individuos se han tornado “empresarios” de sí mismos, desviando las posibilidades de gozo y disfrute al subordinarlas a la disciplina del trabajo como ocupación a tiempo completo, tanto en la esfera de lo público como de lo privado.

Los autores con los que dialogaremos realizan una crítica al sistema actual, sugiriendo otros modos y posibilidades de reorganizar las estructuras sociales y económicas, para desarrollar, como sociedad y como individuos, otro tipo de relación, ya sea con el mundo o entre seres humanos. Estas y otras reflexiones les presentamos a continuación.

I. Eros y el principio de placer

La humanidad se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden.

WALTER BENJAMIN (1989)

En la mitología griega, Eros era considerado el dios responsable de la atracción sexual, del amor, de la fertilidad y del sexo. Como deidad encarna la fuerza del amor erótico y el impulso creativo. Platón, en su obra *El Banquete*, lo relacionaba más con el cultivo de los ideales de belleza y de virtud, concebidos como amor a la sabiduría (filosofía) (Vernant, 1983).

El alma impulsada por Eros, nos dice Byung-Chul Han (2014), produce acciones y cosas bellas que tienen un valor universal (la poesía, la música, la literatura, la danza, etcétera). Eros, según Platón, tiene poder sobre el deseo, la valentía y la razón. Un acontecimiento erótico es un momento que introduce una nueva forma de ser, completamente distinta a lo dado, o lo acostumbrado. Es por eso que Eros puede unir el amor con la política y con el arte.

Para Herbert Marcuse (1983), Eros¹ representa la afirmación del ser. Es la fuerza propulsora de la cultura y la que reivindica la vida, incluso en medio de la muerte (Bataille, 2023). Está relacionado con el cultivo de la estética y de la sensibilidad, así como con la búsqueda del placer, de la belleza, de la justicia y la libertad.

Desde esa perspectiva, la lucha por la existencia, nos dice Marcuse (1983), es una lucha por la subsistencia, pero también por la búsqueda de gozo y de placer. El ser humano es esencialmente

1. Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Madrid, Ed. Sarpe, 1983.

tendencia y voluntad de placer. La pulsión erótica existente en los seres humanos es, al mismo tiempo, preservación y enriquecimiento de la vida, fuente y base instintiva de la civilización.

En medio de la cotidianidad, Eros irrumpe para recordarnos que podemos vivir de otra manera; que este planeta no está fatalmente hecho para luchar todo el tiempo, para matarse todo el tiempo, ya sea en el trabajo o en las guerras, sino que haríamos bien en detenernos a contemplar y disfrutar sus paisajes, sus colores, sus olores, sus luces, sus texturas y parajes diversos.

Si la vida está relacionada con la búsqueda de placer y disfrute, la crisis de Eros y de la civilización se produce cuando se impone la ausencia de satisfacción y de placer en los quehaceres cotidianos. La agresividad, el displacer, la angustia, el miedo, son dimensiones de la existencia que incrementan el valor instintivo de la muerte (Tánatos)².

Un orden erótico no represivo puede darse únicamente en un modelo de sociedad en donde se distribuya la abundancia como garantía de oportunidades y libertades. La posibilidad de una civilización no represiva, nos dice Marcuse (1983), proviene de un tipo de organización social que sea capaz de liberar y democratizar las conquistas del progreso: científicas, tecnológicas, de conocimiento, de salud, de cultura, etcétera.

La penuria y la escasez predominantes en toda civilización (bajo modos diferentes), fueron organizadas de tal forma que la riqueza del producto social no es distribuida colectivamente en función de las necesidades individuales. De esta manera, la reparación de la penuria y la escasez, así como el esfuerzo para sobrepasarlos (formas de

2. En la teoría psicoanalítica del siglo XX, Tánatos se conoce como la pulsión de muerte, opuesto a Eros, la pulsión de vida. Tánatos: “El hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que solo osaría defenderse si se le atacara, sino por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirlo, pero aprovecharlo sexualmente, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo” (Sigmund Freud, *El malestar de la cultura*, España, Akal, 2017).

trabajo), fueron impuestas en un inicio a los individuos por la violencia y más tarde por la utilización sutil y racional de las tecnologías sometidas al poder (Marcuse, 1988, p. 45).

El desarrollo en la versión capitalista ha sido utilizado en contra del uso del cuerpo y de la persona, al considerarlos como un simple objeto o instrumento para la producción. Racionalidad que ha transformado a los seres humanos en autómatas, esclavos de su trabajo y en enemigos de su propia satisfacción.

Sociedad del rendimiento (Byung-Chul Han, 2014) que ha hecho de los sujetos empresarios de sí mismos. Nos autoexplotamos con entera libertad hasta el agotamiento, en una cotidianidad que ha difuminado las fronteras entre lo laboral y lo privado. El trabajo llega y se toma la alcoba, se antepone al encuentro erótico, impidiendo en muchas ocasiones, una convivencia armónica con el otro; mientras presenciamos diariamente cómo se nos escapa la vida, sin vivirla plenamente.

La mayoría de la gente, nos dice Françoise Parturier (2019), está de acuerdo en reconocer que la vida que lleva no es una vida. Que lo que la gente llama una vida plena, se sitúa siempre en otro momento, en otro lugar, en otro clima, en otro país, en otra actividad, con otra gente, en otro trabajo, prácticamente, en el más allá.

De esta manera, los placeres son siempre postergados para: cuando seas grande, cuando te hayas graduado, cuando tengas un trabajo estable, cuando los negocios vayan mejor, cuando los padres hayan fallecido, cuando los hijos se hayan casado, etcétera, etcétera, distanciando las posibilidades de gozo y disfrute del presente.

El logos predominante en la cultura neoliberal globalizada aliena el tiempo de las necesidades individuales (principio de placer), consagrándolas al tiempo del trabajo (principio de realidad). En este escenario, la humanidad tiene que llegar a asociar la mala conciencia, no con la afirmación de los instintos de vida o voluntad de poder³, sino con su negación. No con la rebelión y la alteración del *status quo*, sino por el contrario, con la aceptación de los ideales represivos.

3. Voluntad de poder, voluntad de potencia o voluntad de pujanza es un concepto

Eros terminó reducido por el logos de la razón productivista. El tiempo de trabajo ocupa hoy en día prácticamente todos los espacio-tiempo de la existencia del individuo adulto. Quedando así relegado y postergado el principio de placer, sometido al principio de realidad y de rendimiento.

Atravesados por funciones preestablecidas, que en muchas ocasiones nos son ajenas, los individuos padecen gran parte de su vida una ausencia de satisfacción, realizando tareas que son desagradables, pesadas o inhumanas. La libido transferida hacia trabajos socialmente útiles, muchas veces no coincide con las facultades y deseos humanos, que terminan negándose a sí mismos la posibilidad de vivir el principio de placer.

El principio de rendimiento, cuya fórmula es: mayor número de producción en menor tiempo y a menor costo (Rosa, 2019), propio de las sociedades orientadas por la conquista de las utilidades y la ganancia –en constante expansión–, no permite que la mayoría de seres humanos vivan su propia vida.

Es por ello que Marcuse (1983) señala que la reconciliación del principio de placer y el principio de realidad está en función de un tipo de organización de la vida y de existencia humana que permita liberar tiempo y energía para el desarrollo de las facultades y necesidades humanas (arte, deporte, caminatas, amor, etcétera).

Es indispensable que las limitaciones y restricciones que afectan las cualidades humanas puedan ser suprimidas. Desde esta perspectiva, si hablamos de un verdadero progreso, el sistema de trabajo debería enfocarse, ante todo, en ganar más tiempo y espacio para que los individuos se puedan desarrollar por fuera del mundo laboral, superando así su carácter represivo.

de Friedrich Nietzsche que describe lo que él consideraba el motor principal del hombre: la ambición de lograr sus deseos, la demostración de fuerza que lo hace presentarse al mundo y estar en el lugar que siente que le corresponde; representa un proceso de expansión de la energía creativa que, de acuerdo con Nietzsche, era la fuerza interna fundamental de la naturaleza (Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, México, Edaf, 1984).

En nuestros días, la digitalización de la vida, como nos recuerda Byung-Chul Han (2024), conduce aceleradamente a la desaparición del otro. Nuestras energías libidinales ya no van hacia el mundo, sino que regresan hacia el yo. A pesar de la hiperconexión que vivimos a lo largo de cada día, los medios digitales no nos aportan más cercanía, sino solo una ausencia de distancia, que no es lo mismo.

La falta de vínculos reales, materiales, concretos, y el retorno de la energía libidinosa hacia el yo aumenta la ansiedad y la depresión. El aislamiento al que nos somete el régimen neoliberal no nos hace más libres, por el contrario, genera sociedades cada vez más narcisistas, en donde la libido se invierte solo en la propia subjetividad y rara vez en el otro. Vivimos inmersos en una falsa ilusión, en donde todos pretenden ser auténticos, mientras reproducimos constantemente el infierno de lo igual⁴.

Los individuos, en su relación con el mundo, no solamente venden su fuerza de trabajo sino también su tiempo libre. Lo que significa que a quien entregas tu tiempo, entregas tu vida.

¿Cuál es, entonces, el desafío o el reto que nos abre el llamado progreso?

Servirnos de los adelantos técnicos y científicos con el objetivo de liberar al mundo de la penuria y la miseria o, por el contrario, seguir sacrificando los valores de uso⁵ en función de los valores de cambio, y con ello distanciar la posibilidad de acceder a la abundancia para reproducir una escasez ficticia que perpetúa la angustia, el sufrimiento y el dolor.

4. Byung-Chul Han (2024) señala que las personas viven la individualidad como una ficción más. Todo el mundo quiere ser diferente, precisamente porque todo el mundo es igual. Ese deseo es una evidencia de lo homogéneo que es el pensamiento de las personas. El resultado de esto es un conformismo radical. La gente acepta mansamente “vivir como viven todos”. Esto es, produciendo desaforadamente, exhibiéndose inútilmente, girando todo el tiempo alrededor de los ideales de éxito que se han impuesto.

5. Toda producción humana, ya sea un bien, un producto o un objeto, tiene dos dimensiones. La primera tiene que ver con su valor de uso, es decir, la que responde a la necesidad por la cual fue realizada, producida o elaborada; y la segunda es la que concierne a la lógica del capital y a su principio de valor que se valoriza en el mercado (Bolívar Echeverría, *Valor de Uso y Utopía*, México, Ed. Era, 1998).

Vemos, claramente, cómo la pobreza que reina todavía en gran parte del planeta, no se da por la escasez o por la falta de recursos, ya sean humanos o naturales, sino por la manera en cómo son distribuidos y utilizados.

La sociedad capitalista, nos dice Foucault (2023), moldea a los individuos (cuerpos y actores sociales) a través del uso de una disciplina que más que vigilar o controlar, estructura los comportamientos y las identidades. Se trata de una técnica de poder que permea a las instituciones como: escuelas, colegios, prisiones, hospitales, etcétera, en donde se forman personas para que se ajusten a las normas sociales dentro de los límites impuestos por el poder.

Las restricciones impuestas a Eros, o al principio de placer, provienen desde afuera, y posteriormente son interiorizadas por los individuos. A pesar de los resultados del desarrollo de la ciencia y de la técnica, como sociedades seguimos siendo obligados a aceptar una forma de progreso que es utilizado en sentido opuesto al principio de placer. Vivimos una irracionalidad sistémica que amenaza no solo a la vida humana, sino también a la naturaleza.

En los negocios, en la política, en la publicidad, en la propaganda, en las industrias culturales de masas, el elemento “sexy” del “autoflagelo” se impone y se asocia a un signo de prestigio que sirve para poner en valor al humano como mercancía.

Reivindicar a Eros en nuestros días, así como al principio de placer como parte del derecho humano a una vida plena, implica empujar, sostener y apoyar una transformación social cualitativa de la forma de organización social; esto es, colocar a la abundancia al servicio de la gente, y no a la gente al servicio de una abundancia para el 1 %.

Ni la mecanización del mundo, ni la estandarización de la vida, ni el empobrecimiento intelectual, ni el poder destructor creciente del progreso, han sido capaces de hacer realidad la promesa de la modernidad, de poder alcanzar una vida mejor para todas y todos (Marcuse, 1983; Laval, 2013; Byung-Chul Han, 2024).

El individuo, y con él los derechos y las libertades individuales, son tareas pendientes que no podrán ser alcanzadas si no es a través del desarrollo de otro tipo de relaciones y de instituciones sociales con enfoques y prioridades cualitativamente diferentes.

II. Resonancia

Si bien, Eros –en la mitología griega– representa el amor apasionado y el deseo que impulsa a las personas a buscar la unión, la belleza y la plenitud en sus relaciones interpersonales y en su conexión con el mundo, este impulso erótico abre las posibilidades de resonancia, comprendida como esa capacidad de conectarnos y de sentirnos vivos a través de experiencias que nos permiten re-establecer una relación auténtica y significativa con aquello que nos rodea y que valoramos.

En este sentido, la resonancia puede ser vista como la manifestación de Eros en nuestra vida cotidiana, ya que nos permite experimentar sensaciones vitales que trascienden lo netamente productivo o utilitario. Desde esta perspectiva, la resonancia nos propone otra forma, otra manera, de relación con el mundo.

Harmut Rosa (2019) nos plantea que la resonancia es un sentimiento que aparece cuando alguien vive una cierta armonía consigo mismo, y logra un equilibrio relativo entre el pensamiento y el sentimiento. La resonancia no es un estado emocional, sino un modo de relación con el mundo que nos rodea.

Como seres humanos, los individuos están marcados por el anhelo de relaciones de resonancia, muy parecido a los deseos que nos produce la necesidad de alimentación, de abrigo o de reconocimiento.

La sensación de resonancia comienza a conformarse antes de la adquisición del lenguaje, a través de contactos sutiles, táctiles, voces, intercambio de miradas, susurros, ya sea con la madre, con el padre o con la familia, mediante la convivencia cotidiana con formas de lenguaje afectivos y acciones repetitivas.

En el caso del amor, sentimiento humano que exige un cierto tipo de interacción, Rosa (2019) nos dice que la resonancia no tiene que ver con el hecho de amar o ser amado, sino que está más bien relacionada con el cultivo cualitativo de los momentos, de los tipos de encuentros, de las formas en las que se manifiesta el contacto mutuo y transformador, en tanto que experiencia de resonancia (florecimiento de virtudes, de aptitudes, de capacidades y destrezas nuevas, intensas, coloridas, etcétera).

La resonancia a partir de la relación con el mundo siempre va a estar mediada de manera corporal, emocional, psíquica y simbólica (Rosa, 2019). Nuestra subjetividad como individuos se configura desde la conjugación de aspectos corporales, reflexivos, cognitivos y emocionales, indisolublemente entrelazados entre sí

El cuerpo físico, nos dice Harmut Rosa (2019), es el órgano o médium que posibilita la percepción y nuestras vivencias; es el instrumento mediante el cual, los sujetos se expresan en el mundo, influyen en él y lo transforman.

En ese sentido, la caricia, nos recuerda Sartre (2005), no es un simple roce, es modelación. Al acariciar al otro hago nacer su carne por mi caricia, con mis dedos.

La caricia está hecha para hacer nacer, por medio del placer, el cuerpo del otro, para él y para mí, en la medida que mi cuerpo se hace carne para tocarle, es decir, acariciándose en él, o más bien, acariciándolo (Sartre, 2005). Con la caricia aparece la piel como un órgano humano de considerables posibilidades. A través de las sensaciones táctiles, la piel se convierte en el más importante medio de experiencia del mundo y de exploración del mismo.

Nuestras sensaciones táctiles se van a ver favorecidas y complementadas por la mirada. Las montañas, los bosques, los océanos, al observarlos, al apreciarlos, modifican la relación que tenemos con el mundo. Percibir un objeto es acariciarme en él (Sartre, 2005).

Es por eso que la mirada también cumple un rol importante en las relaciones de resonancia con el mundo. Como señalaba Merleau-Ponty (2010), todo lo visible está tallado en lo tangible. La mirada envuelve, palpa, se entrelaza con las cosas visibles. La visibilidad vincula lo tocado y lo tocante, lo tangible y lo visible.

Experiencia de resonancia en el palpar a través de la mirada, permitiendo que los seres humanos no sean ajenos o extranjeros frente al mundo que les rodea y que es observado. La mirada, nos dice Merleau-Ponty (2010), conoce antes de palpar. Esto explica por qué podemos dotar a las manos de ese grado de velocidad, de intención y de dirección de movimiento, que son capaces de hacernos sentir las diferentes texturas, ya sean lisas o rugosas, secas, húmedas o mojadas.

Todo movimiento de los ojos, así como todo desplazamiento del cuerpo, tiene lugar en el universo de lo visible; así como inversamente, toda visión tiene lugar en el espacio de lo táctil. El espíritu, como sugiere Merleau-Ponty (2010), va a salir por los ojos para pasearse por las cosas, por eso no dejamos de ajustar la visión sobre ellas.

Los objetos y las cosas atraen nuestra mirada. La mirada los acaricia y se entrelaza con sus formas y relieves. Entre la mirada y los objetos se produce una complicidad (Sartre, 2005). Eros y resonancia se nutren mutuamente. Me hago carne para fascinar al otro por mi desnudez, y para provocar en él, el deseo de mi carne.

Esta correlación entre lo físico, lo psíquico y lo emocional con el mundo, se ve también influida o afectada por los distintitos paisajes, espacios arquitectónicos, por los desiertos, las montañas, los mares, las grandes alamedas o las calles urbanas.

En este sentido, las imágenes, o las diferentes vivencias y experiencias, nos hablan, nos agradan o nos repelen. Es por ello que las relaciones con el mundo pueden ser atractivas o repulsivas. Cuando algo no nos dice nada, no despierta en nosotros ningún sentimiento o afecto positivo o afirmativo, quiere decir que no tenemos mayor disfrute en la relación con lo visto o lo vivido.

Espacios y momentos del mundo que podrían parecer tendencialmente hostiles, como puede ser un desierto, un paisaje de nieve o un día de lluvia, bajo determinadas condiciones pueden resultar estimulantes (Rosa, 2019). Esto se debe, en gran medida, a que el tipo de relación que tenemos con el mundo va a depender, a su vez, de las condiciones sociales, las relaciones de poder, las instituciones y los modos de organización social que influyen y estructuran los aspectos cognitivos, así como las experiencias corporales y existenciales de la vida.

Por otro lado, la negación del mundo, retomando a Weber (2008), está directamente relacionada con el culto del ascetismo, con la reproducción de una cultura que ve con desconfianza sus apetitos, sus deseos y necesidades, y que pretende superarlos o incluso eliminarlos, tomando distancia de las fascinaciones y degustaciones que nos brinda el mundo y la vida. Entibiarse para no arder, he aquí la palabra de orden (Onfray, 2019).

Inmunizarse ante las seducciones, acciones e incitaciones del mundo que puedan distraernos de las tareas productivas. El capitalista protestante, por ejemplo, tiende a relacionarse con un modo de vida que resulta negador de sí mismo —principio de realidad sobre el principio de placer.

Weber (2008) identifica en el “espíritu” del protestantismo, especialmente en sus manifestaciones puritanas, una raíz cultural carente de resonancia o de relación afirmativa con el mundo, que se puede apreciar en sus aspectos ascéticos, de hostilidad al cuerpo y al disfrute, así como en su tendencia a un individualismo exacerbado y a un escepticismo frente a la solidaridad y a la comunidad.

Contrario a la resonancia, en su relación con el mundo, la angustia se va a manifestar cuando los sujetos se sienten arrojados a un mundo hostil, poco estimulante y sin salidas. De esta manera, la alienación va a operar como una ausencia o carencia de relación con el propio cuerpo y con los propios sentimientos.

Lo sujetos arrojados a un mundo sin mayores salidas de disfrute posible experimentan a su propio cuerpo, a sus sentimientos y al mundo circundante como ajenos, como externos, como no resonantes (Honnet, 2010; Rosa, 2019). Por ejemplo, cuando los vínculos con uno mismo se ven truncados porque a las personas se les prohíbe vivir de acuerdo con sus orientaciones sexuales, sus convicciones políticas o preferencias estéticas, dichas personas se sienten reprimidas, viviendo marginadas o restringidas en su relación con el mundo.

Por lo tanto, una relación consigo mismo, con lo social y con las cosas puede ser alienada cuando los sujetos no tienen la experiencia de ser conmovidos por el otro, o por lo diverso. O, como nos recuerda Axel Honneth (2010), cuando los seres humanos no pueden disfrutar suficientemente de las formas de reconocimiento, cuando no son amados, respetados, estimados o apreciados por sus aptitudes, prestaciones o capacidades. El reconocimiento es la base misma de la posibilidad de existencia común.

Sin embargo, esto no significa que las personas angustiadas y alienadas no puedan tener experiencias de resonancia, las mismas que se manifiestan muchas veces a través del juego, la fiesta o el arte. Dimensiones por medio de las cuales se pueden silenciar momentáneamente los dolores de la angustia, el miedo o el tedio (Rosa, 2019).

El disfrute, el gozo y el placer, nos dice Onfray (2019), no reside en un objeto hipotético, imposible de alcanzar, siempre frustrante, sino por el contrario, en la dimensión radicalmente real, visible, palpable, respirable y degustable del mundo, como en algo tan potente como una caricia, en donde hago palpar mi carne. El estremecimiento de placer que recorre al otro cuerpo es, precisamente, el despertar de su conciencia a través de la encarnación de los sentidos.

La resonancia, como forma afectiva de relación con el mundo, nos invita a reposicionar como vitales, las relaciones de disfrute, goce y aprovechamiento del mundo. Busca ampliar el ser, superar la represión

que nos atraviesa permanentemente, para esculpir cualitativamente la existencia humana en el tiempo, convirtiéndolo en un poder cómplice, y ya no en un tormento (Onfray, 2009).

III. El juego, la fiesta y el arte en el *ethos* barroco

El *ethos* barroco se mantiene al margen del productivismo afiebrado, toma un distanciamiento en función de una «desviación esteticista» de la energía productiva, preocupado principalmente por poner el disfrute de lo bello como condición de la experiencia cotidiana, la belleza como catalizador de todos los valores positivos del mundo”.

BOLÍVAR ECHEVERRÍA

En América Latina vivimos un proceso de construcción de nuestra propia versión de la modernidad. La modernidad barroca, como sugiere Bolívar Echeverría (1998a), nace como consecuencia de la destrucción que hace el mundo europeo de los mundos prehispánicos, entre los siglos XVII y XVIII.

Las repúblicas nacionales que surgieron en el siglo XIX se vieron forzadas a construir estados nacionales que no fueron copias o imitaciones “perfectas” de los estados capitalistas europeos (Echeverría, 2010b, p. 2). La vida política en nuestro continente se ha escenificado más como un juego de representaciones, versiones teatrales, repeticiones miméticas del modelo de estado europeo, produciendo un efecto más simbólico que efectivo, en donde lo imaginario tiende a ponerse en el lugar de lo real.

El *ethos* barroco, nos dice Echeverría (1998a), surge del modo en cómo los indígenas se inventaron, junto con los españoles abandonados por España en América, una manera de sobrevivir, o de cohabitar de una forma que podríamos decir “civilizada”. La población

de indios y mestizos integrados a la vida citadina virreinal, jugando a ser europeos, imitando a los europeos, poniendo en escena lo europeo, montaron una representación en la que nos encontramos hasta ahora.

Este proceso de mestizaje generó unos estados que reproducen una forma de “*apartheid* latino” que, más allá de jerarquizar el cuerpo social, lo divide en una parte convocada y otra rechazada, que permanece vigente en las repúblicas latinoamericanas hasta nuestros días (Echeverría, 2010b).

Se trata de repúblicas cuyo carácter excluyente u “oligárquico” –en el sentido etimológico de “concerniente a unos pocos”–, propio de todo estado capitalista, se encuentra exagerado hasta el absurdo, hasta la automutilación, tanto de la naturaleza como del cuerpo social (Bolívar Echeverría, 2010b).

En estas repúblicas, las grandes mayorías han quedado relegadas, y son nada menos que la gran población de los indios que sobrevivieron al “cosmocidio” de la Conquista, los negros esclavizados y traídos de África, y los mestizos y mulatos considerados “de baja ralea”, los llamados cuasi “naturales”, los socios no plenos de estos estados excluyentes, los semiciudadanos de las repúblicas latinoamericanas (Echeverría, 2010b).

El *ethos* barroco se gestó y desarrolló en torno a la vida económica informal y transgresora –que llegó incluso a tener mayor importancia que la vida económica formal– consagrada por las coronas ibéricas. Se trata de un *ethos* que actúa como una forma de rebelión *dentro de la subordinación al capital, y lo va hacer activando la teatralización de la vida, impulsando las dimensiones de lo imaginario, potenciando las dimensiones del juego, de la fiesta y del arte (Echeverría 1998a).*

Aquí es donde vamos a encontrar una estrecha relación entre Eros y la resonancia, con estas dimensiones de la vida, en tanto que vivencias cargadas de significados y experiencias que van más allá de lo puramente racional y utilitario.

El juego

Al ser una actividad que permite crear y experimentar libremente, el juego está impregnado de Eros; involucra un deseo de conexión, de disfrute y de plenitud compartida con el otro o con los otros, a través de la experiencia lúdica.

El juego, nos dice Huizinga (1998), es más viejo que la cultura. Los animales no esperan que el humano les enseñe para ponerse a jugar. La dimensión del juego puede ser considerada como una descarga inocente de impulsos, como una compensación o satisfacción de los deseos que no pudiendo ser satisfechos en la realidad, lo hacen mediante la ficción.

Gran parte de la convivencia humana está impregnada de juego. Por ejemplo, el lenguaje, ese instrumento humano construido para comunicar, enseñar, acercar o ligar; por el que se distingue, determina, nombra; nos deja entrever que detrás de cada expresión de algo abstracto se encuentra una metáfora, y tras de ella, un juego de palabras.

Pensemos en la figura lingüística de doble sentido, en donde el lenguaje y la risa surgen para neutralizar la seriedad o la norma impuesta; o cuando decimos, coloquialmente, que haremos algo y hacemos lo contrario; por ejemplo: el conocido “yo te llamo” que nunca se concreta, o “en cinco minutos” que se convierten en media hora.

En cada caprichosa fantasía juega un espíritu creativo, inventivo, al borde de la seriedad y de la broma. El juego deja fluir la creatividad del lenguaje y desactiva la seriedad de todo lo que nos rodea.

El juego no forma parte de la vida ordinaria, por el contrario, surge muchas veces en el momento o el tiempo extra-ordinario, como un escape de lo cotidiano y rutinario. La cotidianidad humana, nos dice Echeverría (2010a), está atravesada por el tiempo de la rutina; es decir, el tiempo en el que todo acontece automáticamente y el tiempo de la ruptura, tiempo del juego, de la fiesta y del arte.

Si no hay esta peculiar combinación, en mayor o menor escala, en toda una vida individual, en un año, en un mes, o en un mismo día, si no hay una combinación de la rutina con la ruptura de la misma, no existe, propiamente, como señala Echeverría (2010a), una cotidianidad humana.

El juego se presenta siempre por fuera del proceso de la satisfacción directa de necesidades y deseos, más bien, interrumpe este proceso, consigue que se invierta, aunque sea por un instante, los papeles que el azar nos ha otorgado.

El rasgo fundamental del juego es que es satisfactorio en sí mismo, y que no sirve a ningún otro objetivo más que a la satisfacción personal e instintiva. Los instintos y las actividades autoeróticas buscan el placer sin consecuencias posteriores (Marcuse, 1983).

El *ethos* barroco que surge de una realidad cotidiana de dolor, de miseria y de explotación se sirve del juego para adornar la vida, para hacer vivible lo invivible.

En este sentido, para Huizinga (1998), el juego relaja, divierte, libera, tornándose imprescindible para la persona, como función biológica, y para la comunidad, por el sentido que encierra, por su significación, por su valor expresivo y por las conexiones espirituales y sociales que crea como función cultural.

A través del juego, los seres humanos pueden relacionarse a un orden no represivo (principio de placer sobre principio de realidad), sin un objetivo de dominación o explotación.

La fiesta

La fiesta se relaciona con Eros y la resonancia al abrir espacios y ocasiones para la celebración, el encuentro afectivo y la comunión con los demás. Las fiestas permiten compartir momentos de alegría, de camaradería y de conexión emocional con uno mismo y con el entorno.

Cuando irrumpe el espíritu festivo, el tiempo se desentiende del ritmo mecánico de la rutina, propia del tiempo ordinario, y se atiene a otros ritmos completamente más libres y alterados, que pueden consentir, incluso, la transfiguración de los lugares en los que transcurre la existencia rutinaria o productiva.

El ser humano entregado por entero al trabajo y la producción (principio de realidad sobre principio de placer), a través de la fiesta suspende las normas de la existencia pragmática, dejándolas sin vigencia, remplazándolas temporalmente por otras, que van a alterar el mundo de la rutina.

En la fiesta, nos dice Echeverría (2010a), el cuerpo humano se ve acondicionado por bebidas, alimentos, olores inusuales, sustancias potenciadoras de la percepción, embriagadoras y alucinantes, elementos que se conjugan y entran en acción para violentar la existencia orgánica de los individuos, obligándolos a dar más de sí, a rebasar lo requerido por su simple animalidad.

La fiesta permite abandonar, ocasionalmente, el terreno de la conciencia objetiva, para internarnos en el ámbito de lo fantástico, en una dimensión mágica, que nos permite percibir algo que, de otra manera, nos estaría siempre vedado. La fiesta hace posible sustituir por unos instantes o momentos la percepción de lo real por lo imaginario, sin lo cual no podríamos decir que existe, propiamente, una experiencia festiva.

Por ello, no hay sociedad humana que desconozca o prescinda del disfrute de ciertas sustancias potenciadoras de la percepción e incitadoras de la alucinación. Por ejemplo, la ingesta de una buena copa de vino está culturalmente cargada de expectativas. A través de su degustación, se transforma el vínculo con el cuerpo, con el mundo y lo social, de manera tal que las resonancias (música, olores, paisajes, texturas, formas, figuras, pliegues, etcétera) se potencian.

La expectativa de una transformación sensible y experimentable de nuestro vínculo con el mundo, señala Rosa (2019), es el motivo central del consumo de las distintas drogas que modifican la conciencia y que, muchas veces, nos permiten soportar un vínculo insostenible en la relación con el mundo cotidiano.

Gracias a la puesta en escena de la fiesta, la existencia humana abre un mundo aparte que destruye y reconstruye, impugna y ratifica en un sólo acto, todo el conjunto de definiciones cualitativas del mundo de la vida o los valores orientadores de la existencia humana.

La existencia festiva vuelve evidente la bipolaridad o las dos dimensiones de la vida cotidiana que caracterizan al modo de ser humano: el tiempo rutinario, pragmático o productivista, y el tiempo disruptivo, dispendioso o lúdico. La fiesta, como experiencia cualitativa de la vida, es una experiencia lograda de resonancia, puesto que, con frecuencia, transforma y modifica, para mejor, la situación dada.

Es por eso que la fiesta es un brote excepcional en medio de la existencia rutinaria, cotidiana, pragmática y productivista; un brote que debe desvanecerse para que el otro comportamiento básico del ser humano, el comportamiento mecánico y automático retorne, dejando a la fiesta como un gran motivo de añoranza.

El arte

El arte se conecta con Eros y la resonancia al ofrecernos la posibilidad de expresar nuestras emociones más profundas, nuestros anhelos y nuestra visión del mundo a través de formas estéticas y simbólicas. Al crear o disfrutar del arte, entramos en un diálogo emocional y existencial con la obra y el proceso artístico, abriendo espacio a la resonancia que nos ofrece experiencias humanas, ricas en emociones y significados con poder transformador.

Friedrich Nietzsche decía que el arte existe para que la realidad no nos destruya. Esto se hace más comprensible cuando nos damos cuenta de que el principal objetivo de la sociedad capitalista con-

temporánea es el control y el adiestramiento de la subjetividad; la homogeneización de la misma, el infierno de lo igual, en palabras de Byung-Chul Han (2024), o lo que Marcuse (2016) denominó la construcción del “hombre unidimensional” (hecho para producir).

Para Gilles Deleuze y Félix Guattari, la subjetividad es lo que hay de más rico y heterogéneo, es el resultado de agenciamientos colectivos, que implican una multiplicidad de personas, de factores tecnológicos, económicos, culturales y de sensaciones personales, que al ser capturados por la máquina capitalista terminan siendo homogeneizados y empobrecidos.

Ante el reduccionismo dominante de la subjetividad, el arte se presenta como un campo de resistencia. La expresión artística busca lo que rompe, aquello que huye de las redundancias dominantes y que es capaz de producir mutaciones de la subjetividad interpelando a los poderes que nos habitan.

La teatralización de la vida, la decoración de la vida, las creativi-
dades festivas, permiten liberar al pensamiento de los obstáculos que lo aprisionan, que lo imposibilitan, para impulsarlo hacia nuevas experiencias con mayor resonancia. El ser de lo sensible está relacionado con otras facultades que configuran otras formas de sentido común.

La expresión artística nos altera y transforma, sugiriéndonos otros estilos, otras maneras, otros modos de ver y de ser, en y con el mundo. Ritmos musicales que rompen los *corsets* de la “decencia”, pinturas y mundos coloridos que reactivan las percepciones de la vida.

El *ethos* barroco, para Bolívar Echeverría (2008), abre lo artístico y la estética a la vida cotidiana, genera vivencias y dimensiones de encuentro y de posibilidades, que van en sentido contrario al principio de acumulación y a la lógica del valor de cambio, distanciándonos —por instantes o momentos— de lo real, para acercarnos a las dimensiones de lo imaginario (como otras realidades posibles) y de lo creativo.

Lo barroco, como “*decorazione assoluta*”, nos recuerda, en palabras de Echeverría (2010), que todos los seres humanos son capaces de provocar experiencias estéticas; incluso, en ocasiones de excepcional miseria, la producción social de experiencias estéticas puede prescindir del trabajo profesional de “los artistas”.

Puede decirse, por lo tanto, que la experiencia estética, sin duda, se encuentra conectada con la experiencia del juego como inversión o alteración de roles, y con la experiencia festiva como ceremonial de lo extraordinario, elementos todos ellos que forman parte activa del *ethos* barroco en su disputa por la estetización de la vida cotidiana.

Hacer vivible lo invivable, recomponer, de algún modo, la vida existente, alcanzar por unos instantes aquello que todos los seres humanos pretenden alcanzar cuando estetizan sus vidas, anteponer el disfrute de lo bello como condición de la experiencia cotidiana, la belleza como catalizador de todos los valores del mundo, ahí es donde se articulan, o se juntan, Eros, resonancia y *ethos* barroco.

Conclusión

Como hemos podido apreciar a lo largo del artículo, Eros y resonancia tienen una estrecha relación con el *ethos* barroco y el juego, la fiesta y el arte, en tanto que estas dimensiones de la vida nos ofrecen experiencias humanas cargadas de vivencias y de significados que nos permiten una mejor conexión con nosotros mismos, con los demás y con el mundo que nos rodea.

Son espacios que se abren para compartir momentos de alegría, de camaradería, con una fuerte carga de conexión emocional, que van más allá de lo puramente racional, mecánico o utilitario. El *ethos* barroco como resistencia tiene una dimensión erótica, que en muchas ocasiones da paso o antepone al principio de placer sobre el principio de realidad.

El juego, la fiesta y el arte, tan presentes en nuestra forma de modernidad, son dimensiones que se contraponen al productivismo predominante en nuestros días; se trata de formas de expresión y vivencia que van más allá de la lógica del rendimiento, propia de la sociedad contemporánea marcada por el neoliberalismo.

Recuperar la noción erótica de la relación con el mundo contribuye a revalorizar las relaciones interpersonales, la sociabilidad, la empatía, la reciprocidad, así como la búsqueda de un bienestar colectivo e individual, sin que estos se anulen mutuamente. Esto quiere decir: promover dinámicas sociales más equitativas, inclusivas y sostenibles, indispensables para contrarrestar los efectos deshumanizantes del neoliberalismo.

Eros nos permite reintegrar la dimensión afectiva y emocional en la vida individual y colectiva; de este modo, hace posible re-significar la convivencia humana, tornándola más armoniosa y solidaria, promoviendo valores como la interdependencia, la colaboración, la complementariedad, como una forma de resistencia al individualismo del “sálvese quien pueda, que Dios nos salva a todos”.

Recuperar la dimensión erótica y la resonancia de la vida implica, entonces, reafirmar las emociones afirmativas, los afectos y los lazos humanos como elementos indispensables para poder reconfigurar el bienestar integral de las personas, frente a la cosificación de las relaciones humanas y la mercantilización de la vida en todas sus esferas.

Eros, resonancia y *ethos* barroco permiten revivir la importancia de apreciar la diversidad de subjetividades, de reconocer que somos seres sociales y diversos, que requerimos conectar con los otros desde y a partir del respeto a la individualidad. Eros es la reivindicación de lo afectivo en contraposición a lo puramente racional o utilitario, es la apuesta a una ética del cuidado y de la solidaridad como pilares fundamentales de una sociedad más humana y más justa.

Eros y resonancia nos empujan a una conexión más profunda con nuestro entorno, con la naturaleza y los seres humanos en su conjunto. Nos proponen establecer relaciones vivas con el cuerpo, con nuestro entorno, con posibilidad de expandir los sentidos.

Se puede comprender la estrategia del mestizaje cultural en América Latina como barroca, ya que promueve un tipo de comportamiento erótico, resonante, lúdico, que intenta, permanentemente, romper las reglas y las exigencias impuestas como lo “correcto” por parte de las relaciones capitalistas de producción. En este sentido, es una reivindicación del placer, del goce y de la vida, aun en medio de la muerte y la penuria.

Referencias

- Bataille, Georges (2023). *El erotismo*. Barcelona, Tusquets Editores S. A.
- Bauman, Zigmunt (2022). *La modernidad líquida*. España, Fondo de Cultura Económica.
- Benjamin, Walter (1989). *La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica*. Buenos Aires, Taurus.
- Chul-Han, Byung (2024). *La tonalidad del pensamiento*. España, Paidós.
- Chul-Han, Byung (2014). *La agonía de Eros*. España, Heder.
- Echeverría, Bolívar (2010a). *Definición de la cultura*. México, Itaca/Fondo de Cultura Económica.
- Echeverría, Bolívar (2010b). *América Latina: 200 años de fatalidad*. México, Contrahistorias.
- Echeverría, Bolívar (2009). *El ethos barroco y los indios*. Ecuador, Ed. Revista Sophia.
- Echeverría, Bolívar (2002). La clave barroca en América Latina. Exposición en el Instituto de Estudios Latinoamericanos (LAI) de la Universidad Libre de Berlín.
- Echeverría, Bolívar (2001). El juego, la fiesta y el arte. Exposición en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Quito.
- Echeverría, Bolívar (1998a). *La modernidad de lo barroco*. México, Era.
- Echeverría, Bolívar (1998b). *Valor de uso y Utopía*. México, Era.
- Foucault, Michel (2023). *Vigilar y castigar*. México, Ed. Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (2017). *El malestar en la cultura*. España, Akal.
- Honneth, Axel (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Argentina, Katz Editores.
- Huizinga, Johan (1998). *Homo Ludens*. Argentina, Losada.
- Laval, Christian (2013). *La nueva razón del mundo*. España, Gedisa.
- Marcuse, Herbert (1988). *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta-Agostin.
- Marcuse, Herbert (1983). *Eros y civilización*. Madrid, Sarpe.
- Merleau-Ponty, Maurice (2010). *Lo visible y lo invisible*. Argentina, Nueva Visión.

- Nietzsche, Friedrich (1984). *La voluntad de poder*. México, Edaf.
- Onfray, Michel (2009). *Teoría del cuerpo enamorado: Por una erótica solar*. España, Pretextos.
- Parturier, Françoise (2019). *La Prudence de la Chair*. France, Julliard.
- Rosa, Harmut (2019). *Resonancia: Una sociología de la relación con el mundo*. España, Katz Editores.
- Sartre, Jean Paul (2005). *El ser y la nada*. Argentina, Losada.
- Vernant, Jean Pierre (1983). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona, Ariel.
- Weber, Max (2008). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. España, Prometeo.



La relación técnico-poética en la filosofía de Dussel como fundamento de la opresión

Pamela Fijón

En su obra *Hacia una filosofía de la producción*, Enrique Dussel “presenta el primer gran esfuerzo por elaborar una reflexión profunda, crítica y sistemática sobre la producción a partir de una hipótesis inexplorada del pensamiento de Marx (...): la instancia poético-tecnológica es en rigor el condicionante de la economía y de la historia”¹.

Dussel insiste en la importancia de pensar la poiésis en toda su amplitud, es decir, teniendo en cuenta el conjunto de las producciones humanas que pasan por el lenguaje, las producciones estéticas, la tecnología, las artes y los signos. Proyecta, entonces, realizar un esbozo de la historia de la poiésis para comprenderla en su totalidad, siendo su punto de partida la afirmación del origen vital de cada actividad poiética.

De hecho, basándose en los textos de Marx, Dussel afirma que tanto la tecnología natural, que “apunta a la producción de órganos vegetales y animales para la producción de la vida”, como la tecnología humana, hecha por el hombre para “producir su vida”, son mediaciones de la vida.

Para caracterizar lo que entiende por vida, Dussel se refiere a Bergson, quien afirma que la materia bruta opera una resistencia contra la vida y que esta tiene en sí misma una fuerza explosiva. Así, la vida, por su capacidad de reproducción y adaptación, es por una parte resistencia, pero también explosión evolutiva.

1. Enrique Dussel, *Filosofía de la producción* (Bogotá, Ediciones Nueva América, 1984), 6.

En lo que respecta a la capacidad de reproducción de la vida, Dussel la califica como *pervivencia ad intra*, “la subsistencia del mismo organismo vivo en su constitución orgánica-real”², mientras que en la adaptación de la vida se trata de una *pervivencia ad extra*, ya que implica “la subsistencia del organismo vivo con relación a su entorno”³.

Dussel se inclina hacia esta segunda capacidad de la vida, la de la adaptación, porque es en ella donde se puede encontrar la transformación del medio por el organismo que se constituye en “medio” de su subsistencia, operando lo que Dussel llama “la capacidad protopoiética”.

Es en la diferencia entre la protopoiética animal y la humana donde Dussel destaca una fuerte coincidencia entre los planteamientos de Marx y Bergson, citando a Bergson: “El instinto es una facultad de utilizar e incluso construir instrumentos orgánicos (la tecnología natural en Marx); mientras que la inteligencia es la facultad de fabricar y emplear instrumentos inorgánicos (órganos productivos del hombre social en Marx)”⁴.

Es esta segunda característica que vincula al hombre con su entorno la que garantiza la acción del organismo vivo sobre la naturaleza, asegurando el paso a una poiética. Para el autor, la primera apertura del hombre como tal es poiética, ya que su existencia se realiza en la relación con la naturaleza, pero más precisamente en la producción de un instrumento derivado de esta relación y que al mismo tiempo permite asegurar la mediación entre el hombre y la naturaleza.

Así, el primer momento de la inteligencia poiética se establece cuando el hombre puede extraer el objeto de su contexto físico real para considerarlo en “su propia constitución” y hacerlo servir para fines a los cuales no estaba naturalmente destinado.

2. Ibid, 18.

3. Ibid, 18.

4. Ibid, 18.

Es esta manifestación de la inteligencia poiética la que permite a Dussel afirmar que esta constituye la condición *a priori* del advenimiento de la inteligencia teórica. Así señala: “La instancia productiva condicionará materialmente toda instancia especulativa, ideológica y aun científica (si se entiende a la ciencia como una teoría metódica)”⁵.

El hecho de afirmar que el hombre se constituye en cuanto tal primero por su capacidad poiética implica que no aprehende el mundo bajo un acto de comprensión sino como una posibilidad de transformación para garantizar su supervivencia. Siguiendo a Aristóteles, Dussel diferencia los productos poiéticos entre los que se denominan pensamiento (νοησιζ) y los que se denominan productos (ποιησιζ); los que tienen su origen solo en el *eidos* son pensamientos, mientras que aquellos que tienen su origen en la realización del pensamiento son productos (ποιησιζ). Lo que caracteriza el hecho de producir o fabricar es que el productor produce el producto por el *eidos*, la causa del producto, su principio, si es por *techné* es el *eidos* (εἶδοζ) en el alma. La materia es el lugar de cumplimiento de la producción; por ejemplo, no se crea una esfera de bronce, sino se hace en el bronce la forma del *eidos* de la esfera.

Así, la materia se convierte en esfera accidentalmente, ya que el mismo bronce podría haber sido otra cosa en respuesta a la producción y, por lo tanto, a su causa productora: el hombre. Sin embargo, en el acto de producción se opera otra distinción entre la *techné* y la *empirie*. Cuando hay *techné*, hay una forma de racionalidad que permite conocer las causas de los objetos producidos, el porqué de estas producciones. En cambio, en el caso de la *empirie*, asistimos al conocimiento del objeto producido, pero no de sus causas. Dussel retoma a Aristóteles y afirma que lo empírico hace las cosas, pero el técnico conoce el porqué de esta realización. Dussel subraya que, en Aristóteles, la instancia poiética como *techné* es propia de los esclavos y los trabajadores, pero no de los hombres libres. La poiésis será

5. Ibid, 28.

justificada por Aristóteles en el marco de la estética en la producción teatral, mientras que será despreciada en la producción manual y corporal del esclavo. La actividad poiética del esclavo no es digna ya que depende de alguien cuya humanidad no es reconocida.

Este desprecio por la poiética se mantendrá durante la Edad Media, donde se asimila al trabajo del siervo. Se establece, entonces, una relación de superioridad de la práctica (política) sobre la economía, y esta relación teórica se expresa en la relación entre el señor y el siervo: “el siervo es algo del señor porque es un instrumento”.

Vamos a centrar nuestra atención en el momento en que Dussel habla de la Europa moderna y, sobre todo, de la revolución técnica de finales del siglo XIX, que produjo una gran acumulación de capital que, a su vez, permitió a los países industriales extender su poder político e ideológico sobre los países periféricos y dependientes.

La dependencia en el nivel poiético

Para Dussel, la dependencia se articula justamente en el nivel poiético, como “nivel condicionante material de todos los demás niveles”⁶; y por ello, es esta situación “la que nos impulsa a trabajar una filosofía poiética de liberación de la periferia”.

Es en Hegel donde Dussel encuentra la justificación ontológica de la dominación poiética mundial, ya que, para el autor, la poiética hegeliana tiene un sentido imperialista que coloca al pueblo dominante de esta época como portador del Estado universal, teniendo un derecho absoluto, en oposición a los pueblos dependientes que no tienen ningún derecho. Dussel continúa su estudio hasta el punto central que es la exposición del pensamiento de Marx a través de un nuevo punto de vista, el de la poiésis. El autor sostiene que la noción de praxis en Marx incluye, a la vez, lo que se entiende por praxis y por poiésis.

6. Ibid, 52.

Dussel toma la obra de Marx para mostrar en qué sentido su pensamiento es una crítica de la poiética capitalista desde una posición poiética en sí misma. Afirma: «La crítica de Marx arranca desde una posición poiética: “La principal falta de materialismo hasta hoy (incluyendo el de Feuerbach) es la de haber concebido al objeto real y sensible sólo bajo la forma de objeto o de intuitivo, y no como actividad (Tätigkeit) humana sensible, praxis”»⁷.

Los Manuscritos de 1844 son el comienzo de la elaboración de una subjetividad poiética. Exponen al yo como sujeto de trabajo, el *ego cogito* es reemplazado por el *ego laboro*. Pero este trabajo también se concibe como una alienación cuando el objeto producido no pertenece al trabajador sino a otro hombre. En esta idea de Marx, Dussel subraya la presencia de dos momentos: poiético y práctico. El primero expresado en la relación trabajador-objeto, y el segundo en la relación trabajador-otro hombre.

Es Engels quien introduce la problemática de la técnica en 1844 en su artículo sobre la Situación de Inglaterra, publicado en Vorwärts el 4 de septiembre. Esta introducción será seguida del verdadero tratamiento de la cuestión en su obra *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. En esta obra, desde la primera página de la introducción, Engels se refiere a las máquinas, indicando que son ellas quienes aseguran el triunfo del trabajo mecánico sobre el trabajo manual.

Estas invenciones se articulan, además, en torno a una nueva forma de división del trabajo que implica, en sí misma, la exclusión de los trabajadores que han quedado en el ámbito del trabajo manual. El perfeccionamiento de la máquina hace perder su trabajo a muchos obreros, y se efectúa en una relación entre el desarrollo de la técnica al servicio de la producción y la exclusión del trabajo de los obreros. El carácter reemplazable del obrero se amplifica ya que ahora puede ser reemplazado por otros hombres y por las máquinas.

7. Ibid, 71.

En Marx, la reflexión sobre la máquina está primero ligada a su correspondencia con los obreros, ya que la nueva organización del trabajo obliga a los obreros a ser máquinas de trabajo. Esta misma idea se retomará en los Manuscritos de 1844, cuando el autor afirma que el trabajador es reducido a una máquina y, como hombre, es reducido a una actividad abstracta y a un estómago⁸. Esta reducción del hombre se opera en el trabajo ligado al sistema de la propiedad, ya que no puede representar una expresión vital libre porque solo responde a la necesidad de satisfacer las necesidades para la supervivencia. Pero en esta carrera por la satisfacción de las necesidades, el hombre no es el único que puede procurárselas mediante el trabajo, ahora la máquina aparece como un competidor.

La reflexión sobre la máquina ocupa un lugar más importante en la obra *Miseria de la filosofía*, escrita en 1847, donde Marx vincula esta problemática con la de la división del trabajo y se opone a la visión de la máquina sostenida por Proudhon. Marx no acepta la definición de la máquina como una categoría económica, afirma que solo es fuerza productiva. En su lugar, la fábrica moderna será comprendida como una categoría económica en su conjunto, la máquina siendo parte de esta.

Marx distingue entre tecnología general (el buey que tira del arado: categoría tecnológica) y la tecnología como momento de una relación social de producción como categoría económica en el sentido concreto.

Por otro lado, Dussel reconoce en los *Grundrisse*, tres momentos diferentes en los que Marx piensa la tecnología. Primero es un instrumento de producción que interviene en el proceso de trabajo. Luego, la tecnología aparece en el proceso de producción del capital en general. Esta permite una producción creciente mientras ahorra al obrero más trabajo. Finalmente asistimos a la transustanciación de la tecnología en capital. Es en esta transustanciación de la tec-

8. Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* (Marxists Internet Archive, 2011), 74.

nología en capital donde Dussel fundamenta su hipótesis del lugar central que ocupa la tecnología en el pensamiento de Marx, ya que teniendo en cuenta que la máquina se presenta como la forma más adecuada del capital fijo y este como la forma más adecuada del capital en general, Dussel afirma que la tecnología “es esencial en la totalidad del pensamiento de Marx, en la estructura misma de la esencia del capital, en el núcleo mismo fundamental de la producción, como capital fijo, o constante, o productivo”⁹.

En tanto capital, la tecnología es capital constante con dos funciones distintas: como instrumento de trabajo para alcanzar la plusvalía absoluta o como industria de maquinaria para el aumento de la productividad en la consecución de la plusvalía relativa.

En segundo lugar, la tecnología aparece en la segunda fase del ciclo del capital: “El dinero (D) invertido en mercancías (M) para producir nuevas mercancías, compra trabajo vivo (T) y medios de producción (Mp), entre los que se encuentran las máquinas, la tecnología. Con dichas mercancías (M) se produce (...) nuevos productos (P)”¹⁰.

En tercer lugar, la tecnología es el punto de partida del proceso, ya que se convierte en capital fijo porque una parte del capital se fija en los medios de producción y los integra. Para Dussel, es fundamental subrayar que la tecnología ocupa el lugar más importante justo detrás del trabajo vivo. “El proceso del trabajo o de formación del valor (Wertbildungsprozess) es el proceso tecnológico mismo, material (8 en el esquema). Es la tecnología en sí, en abstracto”¹¹.

Observamos que la tecnología está en estrecha relación con la dependencia. De hecho, “la tecnología es también un factor nuclear en la competencia entre naciones, es decir, en el enfrentamiento de diversas composiciones orgánicas del capital global de naciones del centro y la periferia”¹². Según el autor, dentro de este enfrentamiento encon-

9. Op. cit., 129.

10. Op. cit., 131.

11. Op. cit., 156.

12. Op. cit., 138.

tramos un problema espacial, ya que es en el espacio central donde se sitúa el capital productivo, el capital constante, fijo, decisivo y de vanguardia. El espacio periférico no es más que un espacio consumidor, es un mercado que genera una plusvalía periférica dependiente. Y en esta situación no hay explotación sino sobreexplotación.

El secreto de la teoría de la dependencia “es lograr un intercambio desigual a partir de extracción de plusvalor, sumado a una ganancia extraordinaria. La ley diría: el país desarrollado vende obteniendo ganancia extraordinaria (superando el valor de la mercancía en el precio de venta), mientras que el país menos desarrollado y explotado vende por debajo del valor de la mercancía, transfiriendo plusvalor (el precio de venta, aunque mayor que el precio de costo, es menor al precio de la mercancía)”¹³. En esta lectura de una tecnología desarrollada que viene a destruir a la menos desarrollada, Dussel encuentra la explicación para el “retraso” de los países periféricos dependientes.

Así, para Dussel, la teoría de la dependencia tiene un soporte espacial, ya que hablar de centro-periferia es una cuestión espacial y el mercado mundial es el marco concreto de toda consideración de la totalidad real en última instancia. Según Dussel, la esencia material de la dependencia de América Latina se encuentra en el nivel poiético-tecnológico, puesto que “el neocolonialismo anglosajón se funda, realmente, en las exportaciones de productos manufacturados por la revolución industrial y en las importaciones de materias primas o materia para su trabajo tecnológico altamente desarrollado. El valor de uso de ambos intercambios –abstracto material del valor de cambio– tiene un significado poiético-productor: se trata de materia de un trabajo o de productos de trabajo”¹⁴. Es porque el intercambio es inequitativo que se instalan situaciones injustas, “en la desigualdad poiética estriba la posibilidad real de dicha dominación”¹⁵.

13. Op. cit., 172.

14. Op. cit., 97.

15. Op. cit., 97.

A partir de esta entrada del elemento poietico en las relaciones, Dussel propone la identificación de un colonialismo de tercera generación que se suma al primero (ocupación militar, masacres de poblaciones indígenas) y al segundo (ocupación económica, intercambio inequitativo entre materias primas y las manufacturas industriales). Este colonialismo de tercera generación se caracteriza por “una nueva división internacional del trabajo promovida por los intereses de la metrópoli, según la cual, el trabajo de la innovación tecnológica y los procesos productivos altamente calificados se concentran en la metrópoli, mientras se permite a la periferia, en calidad de proletarios externos de los países céntricos, una industrialización productiva y refleja”¹⁶.

Así, para la periferia ya no se trata solo de proporcionar materias primas, ahora se constituye como el ejército de reserva de mano de obra barata para la metrópoli. Esta descripción corresponde a la objetividad más concreta de la tecnología del capitalismo periférico cuya liberación depende del acto de “desligar la articulación de la productividad creciente, gracias a la tecnología, de la plusvalía que se obtiene del trabajo vivo”¹⁷.

Es decir, con esta separación, la tecnología no formaría parte del proceso de valorización del capital, sino que volvería a su papel de instrumento de la producción. Esta nueva relación entre la tecnología y el hombre como sujeto del trabajo vivo debe ser una relación que pertenezca a la esfera de la ética: “La cuestión ética por excelencia es la referencia de toda mediación al sujeto de trabajo, a la excelencia final del trabajo vivo. En la medida que la tecnología se autonomiza y se transforma, en fin, que subsume como un momento suyo al trabajo vivo, es inmoral, destructora del hombre, un nuevo fetiche: el tecnologismo, el cientificismo, el positivismo lógico”¹⁸. Si

16. Op. cit., 97.

17. Op. cit., 140.

18. Op. cit., 141.

vemos en la técnica uno de los puntos fundamentales de un régimen opresivo, a su vez, su transformación puede colaborar con un proceso emancipatorio.

Al momento de pensar la evolución técnica actual marcada por la inteligencia artificial es interesante resaltar la potencia emancipatoria que esta podría implicar. Las dimensiones ética y política de esta poética no pueden ser deslindadas, a nuestro parecer, de un pensamiento del trabajo capaz de afirmar que es en él en “que la posibilidad de acuerdo entre pensamiento y acción puede realizarse de la mejor manera”¹⁹, y es en este acuerdo donde se fundamenta la libertad como acuerdo entre la acción y el pensamiento²⁰.

19. Pamela Jijón, “La relación entre el trabajo y la política en el pensamiento de Simone Weil. Base para pensar la emancipación”. *Cálamo, Revista de Estudios Jurídicos* No. 4 (2015), 43-53.

20. Simone Weil, “Cahiers” en *Œuvres complètes*, Tomo VI (París, Gallimard, 1994), 95.

Referencias

- Dussel, Enrique (1984). *Filosofía de la producción*. Bogotá, Ediciones Nueva América.
- Jijón, Pamela (2015). “La relación entre el trabajo y la política en el pensamiento de Simone Weil. Base para pensar la emancipación”. *Cálamo, Revista de Estudios Jurídicos*, No. 4 (diciembre), Quito, Ecuador, 43-53.
- Marx, Karl (2011). *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Marxists Internet Archive.
- Weil, Simone (1994). “Cahiers (1933-septembre 1941)”. *Œuvres complètes*, Tomo VI, Paris, Gallimard.



Educación Latinoamericana Liberadora: pensar la educación a la luz de la filosofía de la liberación latinoamericana

Paulo Freire-Valdiviezo

Contextualizar la filosofía latinoamericana a modo de introducción

En la actualidad, la relación entre la filosofía latinoamericana y la educación es esencial debido al contexto regional en el cual la desigualdad se ha profundizado. Los contrastes y las diferencias sociales, políticas, económicas y educativas en Latinoamérica, en lugar de atenuarse se han acentuado, lo que ha causado que las condiciones de acceso a la educación se deterioren. En este sentido, la relación entre filosofía y educación es fundamental para analizar, comprender y transformar esta realidad.

Cuando hablamos de filosofía latinoamericana estamos hablando de la posibilidad de diferentes concepciones o modos de hacer filosofía, se trata de una diversidad de enfoques y miradas que reflejan la multiplicidad de experiencias y realidades que se viven en Latinoamérica¹. Cada realidad es producto de su contexto geopolítico, cultura y social que determina su perspectiva epistemológica. Justamente, la existencia de una filosofía latinoamericana hace explícita una manera de ser y de actuar que tiene una relación profunda con la realidad y la historia particular de los habitantes de esta parte del continente.

1. Zera, Zenón. “Educación para la liberación: una propuesta desde la filosofía latinoamericana”. *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, No. 82 (2014), 41-50. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5492976>

Para Cerutti², la filosofía latinoamericana implica una producción filosófica que refleja el esfuerzo por filosofar desde la necesidades sociales y políticas prioritarias de la región, pensando en el proyecto de “Nuestra América”. Es así que el sujeto latinoamericano no puede ser redefinido desde una trascendencia abstracta, tal como lo sostiene Bauer³, debe ejercer un proceso pedagógico de resemantización que permita ir más allá de las estructuras coloniales que niegan su humanidad ontológica y práctica.

La existencia de una filosofía latinoamericana desafía las certezas establecidas por la filosofía occidental, pues sus postulados pueden ser falsos en un contexto social, político y cultural diferentes⁴. En este sentido, el espacio geográfico, el tiempo, el contexto cultural y político son fundamentales para construir un discurso filosófico; es lo que Santos Herceg⁵ llama el lugar crucial para entender y desarrollar una filosofía latinoamericana; esta filosofía vincula su labor filosófica con las preocupaciones políticas y las exigencias históricas y sociales de la época. Como sostiene Zea⁶, se han cuestionado los grandes sistemas filosóficos occidentales, pues estos han sido ideologías para justificar el poder de ciertos grupos y el sufrimiento de otros.

Colocar a América Latina en el centro de la reflexión filosófica implica que se redefina y reubique el quehacer filosófico, pues se trata de contextualizar la reflexión filosófica, de tomar conciencia de la

2. Cerutti, Horacio. “Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas”. *Revista de Hispanismo Filosófico*, No. 6 (2001), 4-12. <https://biblioteca.org.ar/libros/141566.pdf>

3. Bauer, Calor. “Perspectivas en la filosofía y teología de la liberación e historia de las ideas: propuestas para propiciar una educación descolonial”. *Revista Ideação*, Vol. 1, No. 41 (2020), 167-188. <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i41.4561>

4. Zera, Zenón. “Educación para la liberación: una propuesta desde la filosofía latinoamericana”. *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, No. 82 (2014), 41-50. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5492976>

5. Santos Herceg, José. *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile, FCE, 2010.

6. Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 1987.

situación que viven los pueblos latinoamericanos; se trata de tomar conciencia de la pobreza, la violencia, la violación de derechos humanos, y, por supuesto, su relación con el problema de la educación.

Contextualizar la educación en América Latina a modo de introducción

La educación se comprende como una práctica condicionada social e históricamente, en ella está en juego el poder, y hay tensiones entre el ser y el deber ser. La educación es un proceso complejo, pues la escuela es un instrumento de reproducción de relaciones sociales e ideológicas legitimadoras del dominio, aunque, también, puede ser un espacio de resistencia y transformación⁷. En este sentido, el conocimiento encarna intereses y estrategias de poder, pues su valor epistemológico tiene potencial para la comprensión crítica y la transformación social.

Es así como el desarrollo científico y tecnológico en Latinoamérica ha tenido que enfrentar barreras económicas y políticas, pero, además, inadecuados modelos científicos que no responden a las necesidades locales y que no son coherentes con las prioridades de nuestros pueblos⁸. La idea de una ciencia y una educación neutral es un oxímoron, pues la educación es esencialmente política, y la ideología no se transmite a través de contenidos de las ciencias sociales, como podría pensarse, sino que se infiltra a través de temas supuestamente neutros en disciplinas como estadística y contabilidad, lo que lleva a plantear que es necesario reflexionar la educación en América Latina a la luz de la filosofía latinoamericana⁹.

7. Kóbila, Esther y Tranier, José. “Los vitales años 60: Educación para la liberación. Planteos críticos en América Latina”. *Hermeneutic*, No. 10 (2011). <https://publicaciones.unpa.edu.ar/index.php/1/article/view/55>

8. Fava, Fernando. “Filosofía de la educación, liberación y decolonialidad”. *El Cardo*, No. 18 (2022), 16-25. <https://doi.org/10.33255/18511562/1406>

9. Zera, Zenón. “Educación para la liberación: una propuesta desde la filosofía latinoamericana”. *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, No. 82 (2014), 41-50. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5492976>

En este sentido, la propuesta de una educación liberadora, pensada desde Latinoamérica para Latinoamérica (y el mundo), es fundamental. Retomar la pedagogía de Freire que ha reivindicado y dignificado a los pueblos silenciados e invisibilizados se convierte en una tarea central si queremos reflexionar desde una educación latinoamericana¹⁰.

Este texto pretende ser un insumo para reflexionar sobre la posibilidad de una educación latinoamericana, explorando cómo la filosofía de la liberación latinoamericana puede ofrecer soluciones y alternativas a los problemas educativos que enfrentan los pueblos del sur. Esto, a través de un análisis crítico y contextualizado, intentando contribuir a la construcción de una educación liberadora y transformadora.

Reflexiones sobre una educación latinoamericana liberadora

La relación entre filosofía y educación en América Latina no es nueva, pero la profundidad y la urgencia con que se aborda hoy en día es notable. La historia de la región ha estado marcada por una serie de desafíos y contradicciones que han influido en la forma en que se concibe y se practica la educación. Desde la época colonial hasta la actualidad, la educación ha sido tanto una herramienta de dominación como un medio de emancipación¹¹. Este doble carácter de la educación en América Latina es, precisamente, lo que hace tan relevante el enfoque filosófico latinoamericano en el ámbito educativo.

La filosofía latinoamericana, con su énfasis en la realidad histórica y social de los pueblos de la región, ofrece una perspectiva única y necesaria para comprender y abordar la educación. Esta filosofía no busca simplemente adaptar los modelos educativos occidentales a

10. Forero-Medida, Henry, et al. "Paulo Freire y su legado de educación para la liberación en Colombia: una aproximación a sus múltiples aportes y diálogos para la emancipación popular". *Revista Pedagógica*, No. 21 (2019), 340-357. <https://doi.org/10.22196/rp.v22i0.4936>

11. Fava, Fernando. "Filosofía de la educación, liberación y decolonialidad". *El Cardo*, No. 18 (2022), 16-25. <https://doi.org/10.33255/18511562/1406>

la realidad latinoamericana, sino que propone una reinterpretación radical de los principios y objetivos de la educación. En lugar de ver la educación como un proceso neutral y universal, la filosofía latinoamericana la entiende como un campo de lucha donde se juegan intereses sociales, políticos y económicos¹².

Una de las contribuciones más significativas de la filosofía latinoamericana a la educación es su crítica a la noción de universalidad y neutralidad del conocimiento. Según esta perspectiva, todo conocimiento es situado y está atravesado por intereses y valores específicos. En este sentido, la educación no puede ser vista como un proceso puramente técnico o administrativo, sino como una práctica social y política que debe ser analizada y comprendida en su contexto histórico y cultural¹³.

Este enfoque tiene importantes implicaciones para la práctica educativa en América Latina. En primer lugar, implica una revalorización de los saberes y conocimientos locales que han sido tradicionalmente marginados y desvalorizados por el sistema educativo dominante. La filosofía latinoamericana insiste en la necesidad de recuperar y valorizar estos saberes como parte integral de un proyecto educativo emancipador¹⁴. Este reconocimiento de la diversidad epistemológica es fundamental para construir una educación que sea representativa de la realidad latinoamericana.

En segundo lugar, la filosofía latinoamericana subraya la importancia de la educación como un proceso de construcción de la identidad y la subjetividad. En un contexto donde las identidades y subjetividades de los pueblos latinoamericanos han sido históricamente negadas y oprimidas, la educación debe ser un espacio para la afirmación y el fortalecimiento de estas identidades¹⁵. Esto implica

12. Magallón Anaya, Mario. *Filosofía política de la educación en América Latina*. México, UNAM, 1993.

13. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

14. Bauer, Carlos. *Analéctica latinoamericana. Un pensamiento descolonizador para el siglo XXI*. Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2019.

15. Zera, Zenón. "Educación para la liberación: una propuesta desde la filosofía latinoamericana". *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*,

no solo un cambio en los contenidos educativos, sino también en las metodologías y prácticas pedagógicas. La educación debe ser un proceso participativo y dialogante, donde los estudiantes sean sujetos activos y críticos en la construcción del conocimiento¹⁶.

Otro aspecto central de la influencia de la filosofía latinoamericana en la educación es su énfasis en la dimensión ética y política de la educación. Para la filosofía de la liberación latinoamericana, la educación no puede ser separada de la justicia social y la transformación política. En un contexto de profunda desigualdad y exclusión, la educación debe ser un instrumento para la lucha por la justicia y la emancipación¹⁷. Esto requiere una educación crítica y transformadora, que no solo transmita conocimientos, sino que también forme personas comprometidas y activas en la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

La pedagogía de Paulo Freire es un ejemplo paradigmático de esta filosofía de la educación en América Latina. Freire¹⁸ propuso una pedagogía de la liberación que busca empoderar a los oprimidos a través de un proceso de concientización y acción crítica, es así que la educación debe ser un acto de liberación, donde los educandos se reconozcan como sujetos históricos capaces de transformar su realidad.

La educación latinoamericana también se enfrenta a desafíos y contradicciones en su implementación práctica. Uno de los principales desafíos es la resistencia de las estructuras educativas dominantes que están profundamente arraigadas en los modelos y valores occidentales¹⁹. Cambiar estas estructuras requiere no solo un cambio

No. 82 (2014), 41-50. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5492976>

16. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

17. Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 1987.

18. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

19. Bauer, Calor. "Perspectivas en la filosofía y teología de la liberación e historia de las ideas: propuestas para propiciar una educación descolonial". *Revista Ideação*, Vol. 1, No. 41 (2020), 167-188. <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i41.4561>

en las políticas educativas, sino también una transformación profunda de las mentalidades y las prácticas pedagógicas²⁰. Esto involucra un proceso de descolonización de la educación, que no es fácil ni rápido, pero que es esencial para construir una educación verdaderamente emancipadora.

Además, la educación latinoamericana liberadora debe enfrentarse a las condiciones materiales y estructurales de la región. La pobreza, la desigualdad y la exclusión social son realidades que limitan las posibilidades de una educación emancipadora. Sin embargo, estos desafíos no deben ser vistos como obstáculos insuperables, sino como condiciones para repensar y reimaginar la educación desde una perspectiva crítica y transformadora. La filosofía de la liberación latinoamericana nos invita a ver la educación no solo como un derecho, sino como una herramienta para la lucha por la justicia y la emancipación.

En este sentido, la relación entre filosofía y educación en América Latina no es solo una cuestión académica o teórica, sino una cuestión profundamente práctica y política. La filosofía de la liberación latinoamericana ofrece a la educación herramientas y perspectivas para analizar y enfrentar los desafíos educativos de la región, pero también nos llama a la acción y al compromiso²¹. Nos invita a ver la educación como un campo de lucha y de posibilidad, donde se juegan no solo el futuro de los individuos, sino también el futuro de nuestras sociedades.

La educación en América Latina ha de cumplir con uno de sus objetivos fundamentales: ser educación conscientizadora y constituir a los individuos en sujetos de acción social y política, que privilegie la organización económica con sentido de distribución equitativa de la riqueza y asegure, mínimamente, la dignidad, instaurando justicia

20. Fava, Fernando. "Filosofía de la educación, liberación y decolonialidad". *El Cardo*, No. 18 (2022), 16-25. <https://doi.org/10.33255/18511562/1406>

21. Cerutti, Horacio. "Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas". *Revista de Hispanismo Filosófico*, No. 6, 2001, 4-12. <https://biblioteca.org.ar/libros/141566.pdf>

en un contexto de lucha con los poderosos intereses creados²². Una educación debe servir de algún modo para transformar nuestras sociedades. La educación así concebida tiene una dimensión política y es un elemento de apoyo y orientación de los hechos sociales.

La idea de una pedagogía crítica supone el cuestionamiento de un sistema pedagógico impuesto y la reflexión en torno a su superación. El contenido popular de esta pedagogía pone el centro del proceso de aprendizaje en las dinámicas, lenguaje y posibilidades propias del pueblo que, por ser tal, cuenta con distintas condiciones en las que debe caer en cuenta transformativamente²³. El elemento que resulta articulador entre las pedagogías críticas situadas en contextos geopolíticamente dispares o desiguales es la relación necesaria entre el material de aprendizaje, el sujeto sentipensante, el facilitador en el espacio educativo (entendido más allá del aula) y la ubicación de cada uno de los elementos en un contexto de relaciones de poder desiguales y de dominación. Así, la obra de Freire resulta esencial para comprender que las pedagogías alternativas a los modelos educativos positivistas, pragmáticos y para la bancarización del saber y de los sujetos, no pueden prescindir de un componente ideológico de ubicación en el espacio-tiempo de la dominación: contra quién se ejerce, bajo qué herramientas, con qué dispositivos y desde dónde se aprende y desaprende. La emancipación, como libertad a través de la alfabetización, no tiene que ver con la movilidad social ni con el equilibrio económico, sino con la conciencia reflexiva de la cultura, la reconstrucción crítica del mundo humano y del lugar que se ocupa en este.

Desde esta perspectiva, educar significa integrar, mostrar, enseñar y filosofar; esta educación presupone cualidades especiales como son: el respeto a la libertad, a la dignidad e integridad de la persona y el ecosistema. La realidad, la interacción cara a cara enriquece al sujeto, quien, al llevar a cabo un acto creativo, en una relación dialéctica, participa en la humanización del objeto y en la objetiva-

22. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

23. Fava, Fernando. “Filosofía de la educación, liberación y decolonialidad”. *El Cardo*, No. 18, 2022, pp. 16-25. <https://doi.org/10.33255/18511562/1406>

ción del sujeto²⁴. Esta apropiación de la realidad por el sujeto, este crecimiento personal y aprendizaje puede ser denominado “educación para la liberación”²⁵. No puede darse una práctica liberadora, o bien una educación liberadora, sin que el educando y el educador cuenten con los medios concretos para la producción creativa de soluciones a los problemas sociales que los aquejan, donde, por cierto, la conciencia crítica tiene un papel destacable.

Es así que la cultura y la educación no se pueden ver separadas; en el trasfondo educativo es imposible enseñar algo que no corresponda a la realidad del fenómeno educativo²⁶; una educación para la vida, pero aplicada en la vida misma. Los países del sur global están sujetos a los modelos educativos que les son impuestos; sin embargo, deben aspirar a un tipo de educación que les conduzca a su autodeterminación como pueblos²⁷. De esta manera, es necesaria una educación en contexto que no distorsione la realidad, sino que la interprete y que sea de carácter dialógico, humanista, personalizador y liberador. Una educación latinoamericana liberadora con y desde los pueblos latinoamericanos.

Para desarrollar una educación latinoamericana liberadora, primero, hay que entender la importancia de la conciencia de la opresión. Esta conciencia comienza con la comprensión de que los sistemas actuales de poder y opresión no son naturales ni inevitables, sino que son construcciones sociales que pueden ser desafiadas y transformadas²⁸. La educación popular se convierte en una herramienta vital en este proceso de concientización, permitiendo a las personas entender y cuestionar las estructuras de poder que les afectan.

24. Bauer, Carlos. *Analéctica latinoamericana. Un pensamiento descolonizador para el siglo XXI*. Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2019.

25. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

26. Kóbila, Esther y Tranier José. “Los vitales años 60: Educación para la liberación. Planteos críticos en América Latina”. *Hermeneutic*, No. 10 (2011). <https://publicaciones.unpa.edu.ar/index.php/1/article/view/55>

27. Fava, Fernando. “Filosofía de la educación, liberación y decolonialidad”. *El Cardo*, No. 18 (2022), 16-25. <https://doi.org/10.33255/18511562/1406>

28. Cerutti, Horacio. “Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas”. *Revista de*

Una educación latinoamericana liberadora debe ser dialógica y participativa. Los educandos no deben ser meros receptores pasivos de conocimiento, sino agentes activos en el proceso educativo²⁹. Este enfoque participativo es esencial para fomentar un sentido de agencia y empoderamiento entre los estudiantes. En lugar de imponer conocimientos desde arriba, los educadores deben facilitar un proceso de aprendizaje colaborativo en el que los estudiantes puedan aportar sus propias experiencias y conocimientos. Una educación latinoamericana liberadora debe ser contextual y relevante. Los currículos educativos deben reflejar las realidades y necesidades locales de los estudiantes. Esto implica una desvinculación de los modelos educativos importados y una revalorización de los saberes y prácticas locales³⁰. El conocimiento tradicional y las prácticas culturales deben ser reconocidos y valorados en el proceso educativo.

Además, la educación latinoamericana liberadora debe ser crítica y reflexiva. Los estudiantes deben ser animados a cuestionar y desafiar las normas establecidas y a pensar críticamente sobre su realidad³¹. Este enfoque crítico es esencial para fomentar una mentalidad de cambio y transformación. Los estudiantes deben ser capaces de analizar críticamente las estructuras de poder y opresión, y desarrollar estrategias para desafiar y cambiar estas estructuras³². La educación latinoamericana liberadora también debe ser orientada a la acción, no basta con entender la opresión; los estudiantes deben ser capacitados para actuar contra ella. Esto implica desarrollar ha-

Hispanismo Filosófico, No. 6 (2001), 4-12. <https://biblioteca.org.ar/libros/141566.pdf>

29. Bauer, Calor. "Perspectivas en la filosofía y teología de la liberación e historia de las ideas: propuestas para propiciar una educación descolonial". *Revista Ideação*, Vol. 1, No. 41 (2020), 167-188. <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i41.4561>

30. Fals, Borda. "De la pedagogía del oprimido a la Investigación participativa". *Aporte*, No. 61 (2005), 127-137. https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2021/07/V2_Paulo-Freire_N1.pdf

31. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

32. Fava, Fernando. "Filosofía de la educación, liberación y decolonialidad". *El Cardo*, No. 18 (2022), 16-25. <https://doi.org/10.33255/18511562/1406>

bilidades prácticas y estrategias para la organización comunitaria, la movilización y la resistencia³³. La educación debe empoderar a los estudiantes para que se conviertan en agentes de cambio en sus propias comunidades.

En términos de política educativa, es crucial desarrollar políticas desde una perspectiva latinoamericana liberadora; esto implica asegurar que los recursos educativos se distribuyan equitativamente, que los educadores reciban una formación adecuada y que las escuelas se conviertan en espacios seguros y acogedores para todos los estudiantes³⁴. Las políticas educativas deben reflejar un compromiso con la justicia social y la equidad, y deben ser diseñadas en consulta con las comunidades locales para asegurar que respondan a sus necesidades y prioridades.

La educación latinoamericana liberadora también debe ser vista como un proceso continuo y dinámico. No es suficiente con implementar cambios una sola vez, debe haber un compromiso continuo con la evaluación y la mejora de los procesos educativos. Esto conlleva un proceso de reflexión y retroalimentación constante, en el que los estudiantes, educadores y comunidades puedan evaluar el impacto de las políticas y prácticas educativas y hacer ajustes según sea necesario.

La tecnología también puede jugar un papel importante en la educación liberadora³⁵. Las herramientas digitales pueden ser utilizadas para facilitar el acceso a la información y para crear redes de apoyo y colaboración entre estudiantes y educadores. Sin embargo, es crucial que la tecnología se utilice de manera que apoye los principios de la educación liberadora y no simplemente reproduzca las desigualdades existentes.

33. Bauer, Calor. “Perspectivas en la filosofía y teología de la liberación e historia de las ideas: propuestas para propiciar una educación descolonial”. *Revista Ideação*, Vol. 1, No. 41 (2020), 167-188. <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i41.4561>

34. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

35. Fava, Fernando. “Filosofía de la educación, liberación y decolonialidad”. *El Cardo*, No. 18 (2022), 16-25, <https://doi.org/10.33255/18511562/1406>

Además, es importante reconocer que la educación no ocurre en un vacío y debe interactuar con otras esferas de la vida social, económica y política³⁶. Por lo tanto, es esencial que los esfuerzos para promover una educación latinoamericana liberadora sean parte de un enfoque más amplio de transformación social, lo que implica trabajar en coalición con otros movimientos sociales y organizaciones para abordar las causas profundas de la opresión y la desigualdad. Un enfoque integral de la educación latinoamericana liberadora también debe incluir la promoción de valores y actitudes que apoyen la justicia social y la equidad. Esto incluye fomentar una cultura de respeto, empatía y solidaridad entre los estudiantes y en la comunidad en general. Los educadores deben modelar estos valores en su práctica diaria y crear un ambiente en el que todos los estudiantes se sientan valorados y respetados.

Finalmente, es importante reconocer que la educación latinoamericana liberadora es un proceso a largo plazo. Los cambios significativos no ocurren de la noche a la mañana, y puede haber desafíos y retrocesos en el camino. No obstante, con un compromiso continuo y una visión clara, es posible crear un sistema educativo que realmente empodere a los estudiantes y apoye la justicia social. La educación liberadora es más que una metodología, es una filosofía de vida³⁷; es un compromiso con la dignidad humana, la equidad y la justicia social; es un llamado a transformar no solo nuestras instituciones educativas, sino también nuestras comunidades y nuestras sociedades. A través de la educación latinoamericana liberadora podemos crear un mundo en el que todos tengan las mismas oportunidades para vivir con dignidad y respeto.

36. Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 1987.

37. Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

Conclusión

En la actualidad, la intersección entre la filosofía latinoamericana y la educación se revela como un campo de estudio profundamente significativo, particularmente en un contexto caracterizado por la desigualdad y la crisis social. A lo largo de este artículo hemos examinado cómo la filosofía latinoamericana, con su diversidad y sus perspectivas críticas, ofrece una visión única y transformadora para abordar los problemas educativos que enfrenta la región. La educación, en este marco, no se limita a la transmisión de conocimientos, sino que se convierte en una herramienta crucial para la liberación y el cambio social.

La filosofía latinoamericana, lejos de ser una mera réplica de la filosofía occidental, representa una alternativa crítica y universal que se arraiga en las experiencias y realidades particulares de América Latina. Esta perspectiva no solo cuestiona las estructuras de poder y dominación existentes, también busca ofrecer soluciones basadas en una comprensión profunda de las condiciones históricas y sociales que configuran la región. Al hacerlo se desafía *status quo* y se promueve una visión de la educación que trasciende los enfoques tradicionales y se orienta hacia la emancipación y la justicia social.

Uno de los aspectos centrales de la educación latinoamericana liberadora, como se ha discutido, es su capacidad para fomentar una conciencia crítica. La educación no debe ser vista como un proceso de mera acumulación de conocimientos, sino como un medio para que los individuos comprendan su realidad y se conviertan en agentes activos de cambio. Esta visión está profundamente influenciada por la pedagogía de Freire, quien destaca la importancia del diálogo, la reflexión crítica y la acción transformadora en el proceso educativo. En este sentido, la educación liberadora implica un compromiso con la liberación de los oprimidos, que debe ir más allá del simple acto de enseñar y debe integrarse en una praxis comprometida con la justicia y la equidad.

En el contexto latinoamericano, este enfoque crítico es especialmente relevante. La región enfrenta una serie de desafíos profundos, como la pobreza, la desigualdad y la exclusión social, que requieren soluciones educativas innovadoras y contextualmente adecuadas. La filosofía latinoamericana ofrece una base sólida para desarrollar estos enfoques, al situar la educación en un contexto de lucha por la justicia social y el empoderamiento de los sectores más vulnerables de la población. La educación, desde esta perspectiva, se convierte en un espacio para cuestionar las estructuras de poder y para fomentar una participación activa en la construcción de una sociedad más equitativa.

Es fundamental reconocer que la educación latinoamericana liberadora no es una solución única, sino un proceso en constante evolución que debe adaptarse a las cambiantes realidades sociales y políticas. La implementación de este enfoque requiere un compromiso con la reflexión continua y la adaptación de las prácticas educativas a las necesidades de los estudiantes y las comunidades. Esto implica una evaluación constante de los métodos pedagógicos, la participación activa de las comunidades en el diseño de políticas educativas y la creación de espacios educativos que fomenten la inclusión y la participación.

El diálogo y la diversidad son también elementos esenciales en la educación latinoamericana liberadora. En América Latina, donde coexisten múltiples identidades culturales y lingüísticas, es fundamental que la educación refleje y valore esta diversidad. Un currículo diverso no solo debe representar las diversas identidades y perspectivas de los estudiantes, también debe promover un sentido de pertenencia y respeto hacia todas las culturas y tradiciones. La educación debe ser un espacio en el que todos los estudiantes se sientan valorados y en el que puedan ver reflejadas su identidad y experiencia.

La dimensión política de la educación no puede ser subestimada. La educación latinoamericana liberadora está intrínsecamente vinculada a la justicia social y al cambio social; esto implica un compromiso con la transformación de las estructuras sociales y económicas que perpetúan la desigualdad y la opresión. La educación debe ser un medio para cuestionar y desafiar estas estructuras, promoviendo una visión crítica de la realidad y empoderando a los estudiantes para que se conviertan en agentes de cambio. En este sentido, la educación se convierte en un acto político que busca transformar la sociedad y construir un futuro más justo y equitativo.

En conclusión, la educación latinoamericana liberadora, guiada por la filosofía latinoamericana, ofrece una perspectiva poderosa y transformadora para abordar los desafíos educativos en América Latina. Este enfoque no solo cuestiona las estructuras de poder existentes, también busca ofrecer soluciones basadas en una comprensión profunda de las realidades sociales y culturales de la región. La educación latinoamericana liberadora, al integrar la reflexión crítica, la acción transformadora y el compromiso con la justicia social, tiene el potencial de empoderar a las personas y contribuir a la construcción de una sociedad más equitativa y justa.

Referencias

- Bauer, Carlos. *Analéctica latinoamericana. Un pensamiento descolonizador para el siglo XXI*. Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2019.
- Bauer, Carlos. “Perspectivas en la filosofía y teología de la liberación e historia de las ideas: propuestas para propiciar una educación descolonial”. *Revista Ideação*, Vol. 1, No. 41 (2020), 167-188. <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i41.4561>
- Cerutti, Horacio. “Historia de las ideas filosóficas latinoamericanas”. *Revista de Hispanismo Filosófico*, No. 6 (2001), 4-12. <https://biblioteca.org.ar/libros/141566.pdf>
- Kóbila, Esther y Tranier José. “Los vitales años 60: Educación para la liberación. Planteos críticos en América Latina”. *Hermeneutic*, No. 10 (2011). <https://publicaciones.unpa.edu.ar/index.php/1/article/view/55>
- Dussel, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- Dussel, Enrique. “La filosofía de la liberación en Argentina, irrupción de una nueva generación política”. *Revista Filosófica*, Vol. 1 (1977), 69-70. <https://asociacionfilosofialatinoamericana.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/12/dussel-la-filosoofia-de-la-liberacic3b3n-en-argentina-irrupcion-de-una-nueva-generacion-filosofica.pdf>
- Dussel, Enrique. *La pedagogía latinoamericana*. Bogotá, Editorial Nueva América, 1980.
- Fals, Borda. “De la pedagogía del oprimido a la Investigación participativa”. *Aporte*, No. 61 (2005), 127-137. https://www.clacso.org/wp-content/uploads/2021/07/V2_Paulo-Freire_N1.pdf
- Forero-Medida, Henry, et al. “Paulo Freire y su legado de educación para la liberación en Colombia: una aproximación a sus múltiples aportes y diálogos para la emancipación popular”. *Revista Pedagógica*, No. 21 (2019), 340-357. <https://doi.org/10.22196/rp.v22i0.4936>
- Fava, Fernando. “Filosofía de la educación, liberación y decolonialidad”. *El Cardo*, No. 18 (2022), 16-25. <https://doi.org/10.33255/18511562/1406>
- Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

- Magallón Anaya, Mario. *Filosofía política de la educación en América Latina*. México, UNAM, 1993.
- Santos Herceg, José. *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile, FCE, 2010.
- Villegas, Abelardo. *La filosofía de lo mexicano*. México, UNAM, 1979.
- Zea, Leopoldo. *Filosofía de la historia americana*. México, FCE, 1978.
- Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 1987.
- Zera, Zenón. “Educación para la liberación: una propuesta desde la filosofía latinoamericana”. *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, No. 82 (2014), 41-50. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5492976>





SEGUNDA PARTE

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA



Digitalizar la historia. De la historiografía a la digitografía

Wladimir Sierra Freire

“Natur ist eine gesellschaftliche Kategorie”

LUKÁCS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*

“...the universe itself is a kind of giant hologram,

a splendidly detailed illusion no more or less

real than the imagen of Princess Leia that starts Luke on his quest”

TALBOT, *The Holographic Universe*

En estos tiempos ya es un hecho que nuestra mirada de lo existente, sea esta cotidiana, sea esta formal abstracta, debe reformularse, con cierta radicalidad, a propósito de las profundas transformaciones que la creciente y acelerada digitalización va imprimiendo a los distintos campos de existencia del Ser. Si bien, en sus inicios, la tecnificación computacional solo fue vista como un instrumento más en el mejoramiento e intensificación de los procesos productivos y, quizás también, como una mediación en las estrategias comunicativas humanas, en la actualidad se muestra ya con diáfana claridad que estamos experimentando algo más recóndito, algo que va alterando la arquitectónica de lo existente y, por supuesto, de sus múltiples correlatos interpretativos.

En este texto queremos ocuparnos en pensar: cómo lo anotado puede ser mirado en el proceso real histórico y, también, en su forma de apropiación simbólica; esto es, en la historia y en la historiografía. Con esa finalidad pretendemos: 1) conceptualizar brevemente lo que

entendemos por historia e historiografía; para luego, 2) dar somera cuenta de la cuarta revolución científico-técnica; y, finalmente, 3) arriesgar algunas reflexiones sobre esas nuevas e imperativas conexiones entre historia y digitalidad, entre digitalidad e historiografía.

1

En la tradición filosófica moderna encargada de pensar la procesualidad humana, aquella que va desde Giambattista Vico hasta György Lukács, y más allá de las particularidades y desavenencias entre los autores que la conforman, la *Historia* es entendida como una actividad propiamente humana, quizás como la actividad que nos hace distintos del resto de los seres orgánicos e inorgánicos, esto es, como la actividad, o con más precisión, la dimensión existente, que nos vuelve enteramente humanos¹.

Ya a inicios del siglo XVIII, Vico, en sus *Principi d'una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* (1725), estableció con claridad la distinción entre aquello que estaba vinculado como creación a la divinidad y aquello que estaba vinculado como creación a la humanidad. Lo primero, la naturaleza, era una creación divina, mientras que lo segundo, la historia, era una creación de los humanos. Esta distinción cuasi ontológica traía consigo serias consecuencias en la reformulación de las relaciones que los humanos establecemos con cada uno de esos campos; con el natural, nuestra única relación posible era una apropiación cognoscitiva, mientras que con el histórico, nuestra conexión llegaba a ser comprensiva y constructiva. La naturaleza, al ser una creación divina quedaba por fuera de nuestro accionar, en tanto que la historia, al ser una creación humana, estaba enteramente sometida a nuestro accionar, para su comprensión, pero principalmente para su construcción.

1. Esta tesis es defendida, aunque argumentada de distintas maneras, entre otros, por Vico (2004), Hegel (1985), Dilthey (1997), Marx (1969), Lukács (1923). Todos ellos, y desde ellos muchos más, coinciden en señalar que la historia solo existe gracias a las actividades humanas que permiten la transformación de lo natural en histórico, esto es, de lo natural reformulado por la acción práctica e intelectiva humana, por la apertura de mundo.

A partir de la formulación de esta tesis, se produce una inflexión en la reflexión filosófica a la cual podríamos denominarla el giro histórico en la filosofía. La ontología, esto es, el estudio del Ser en cuanto absoluto primario, va a dar paso a la historia convertida ya en una suerte de onto-antropología u ontología de nuevo tipo. Quizás, es en la obra de Hegel en donde la tensión entre ontología e historia se despliega con mayor problematicidad. A pesar de que los escritos del filósofo de Stuttgart se centran en la reconstrucción del Ser en cuanto procesualidad de autoafirmación de lo ideal sobre sí mismo, si se otorga especial atención al encuentro de este Ser consigo mismo en el despliegue de la autoconciencia filosófica como parte culminante en el caminar de la historia. En su vasta obra, lo ideal, lo natural y lo histórico se tensan afirmándose y negándose un su despliegue dialéctico que privilegia el momento del Ser-en-y-para-sí-mismo, esto es, en la *Fenomenología del espíritu* (1807).

Es en la obra temprana de Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach*, en los *Manuscritos económicos filosóficos*, pero, sobre todo, en la *Ideología alemana*, donde se afirma la preminencia gnoseológica y ontológica de la historia en relación con la naturaleza como sustrato posible. En aquel famoso pie de página de la *Ideología alemana* que afirma: “conocemos una sola ciencia, la ciencia de la historia”² queda establecido definitivamente la preponderancia de la historia y su reconstrucción discursiva frente a los otros campos de existencia y frente a otras formas de apropiación simbólica de esos campos. Para el joven Marx y, posteriormente, para el marxismo occidental³, no hay sentido en referirse a lo natural en sí mismo, sino solo como algo existente dentro

2. El texto completo afirma lo siguiente: “Wir kennen nur eine einzige Wissenschaft die Wissenschaft der Geschichte. Die Geschichte kann von zwei Seiten aus betrachtet, in die Geschichte der Natur und die Geschichte der Menschen abgeteilt werden. Beide Seiten sind indes nicht zu trennen; solange Menschen existieren, bedingen sich Geschichte der Natur und Geschichte der Menschen gegenseitig” (Marx y Engels, 1969, p.18).

3. Nos estamos refiriendo principalmente a autores como G. Lukács, K. Korsch, A. Gramsci, y los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt: Th. Adorno, M. Horkheimer, W. Benjamin, A. Schmidt, entre otros.

de la historia, como algo que únicamente puede cobrar existencia e interpretación al interior de los constructos históricos resultantes de la intervención humana. Lo natural, pues, queda subordinado y determinado por la procesualidad histórica⁴. Lo histórico asume ya con claridad, desde ese momento, la centralidad de cualquier reflexión filosófica ulterior posible.

Desde esa perspectiva, la historia es un producto nuestro y, a la vez, nosotros somos un producto de ella. Sin este proceso, el animal prehumano que nos antecedió no hubiese podido desligarse y deslindarse de su necesaria pertenencia a determinados ecosistemas; no hubiese podido, por tanto, transformarse en humano, en un ser que iniciaba a construir *Mundo* mientras abandonaba problemáticamente su intrincada conexión con los entornos naturales. Es el proceso histórico, la desconexión con el Ser natural, el que produjo las distintas culturas, y fueron ellas las que afirmaron nuestras disímiles humanidades, nuestros distintos mundos. Este gradual distanciamiento, tanto del animal-hombre como del ecosistema-entorno, fue apuntalando y alejando al ser humano y al mundo-cultura de sus condiciones predecesoras; este proceso es lo que llamamos historia. Y es solo desde ella donde la reflexión y la apropiación de lo natural da pautas de comprensión y utilización de ese Ser *comprendido históricamente* como subyacente.

Este proceso, la historia, tiene como dinamizador aquellos requerimientos culturales que nos llevan a renovar permanentemente los soportes que permiten la satisfacción de nuestras necesidades. Cada generación cultural, cada generación histórica, tiende a cuestionar el modo en el que recibió, de la generación precedente, el tejido social en el que debe habitar, y es este cuestionamiento el que nos lleva a reformularlo, mejorándolo, para poder habitarlo desde otros no-

4. Así también en la filosofía kantiana y en la neokantiana se asume esta postura preminente de la historia, aunque desde otros argumentos. La introducción del *en-sí* kantiano da cuenta de la preminencia de lo humano –lo transcendental en terminología kantiana– en la construcción de la percepción y la elaboración de los juicios racionales (Kant, 1990). Con mayor claridad en la obra de W. Dilthey (1997), bajo las categorías de *Vida*, *Vivencia*, *Significado*, *Conexión* y *Mundo histórico*, se trabaja la diferenciación epistémica y ontológica entre lo natural y la historia.

vísimos requerimientos. Esta creciente espiral de distanciamiento y transformación es lo que conceptualizamos como historia. Es decir, la permanente actualización y superación de los sustratos culturales que afirman nuestra existencia, la creciente artificialización de los soportes naturales básicos que hace posible nuestra reproducción cultural y cada vez menos biológica, cada vez menos natural.

Este progresivo proceso de mutación cultural, en determinada época, termina engullendo poco a poco al Ser natural subyacente, transformándolo, en esa dinámica, en una parte ampliada de esa misma experiencia histórica. Vale decir, lo natural pierde su exterioridad y acaba comprometido con los requerimientos histórico-culturales. Lo natural se vuelve historia mientras esta envuelve la existencia de aquello.

Por su lado, los relatos que se fueron articulando para dar cuenta de la novedad procesual histórica tomaron, con el caminar del tiempo, varias formas⁵. Desde una búsqueda por reconstruir del modo más objetivo posible el caminar temporal de lo social, apoyándose en una serie de evidencias empíricas, hasta la exploración de relatos posibles que permitiesen otorgar algún sentido a un pasado desconexo, pero intencionalmente construido. Entre la tensión que se produce en la mediación de una historiografía positiva y otra de corte posmoderno, hay varios intentos de zanjar esa disputa apuntalando otras variantes que puedan afirmar sentidos sociales con mayor fuerza que datos empíricos o viceversa. Junto a estas variantes también aparece aquel ejercicio que tiene como finalidad revisar esos acaceres privilegiando su reconstrucción crítica. Quizás estas disputas entre objetivismo, constructivismo y criticidad se anclen fuertemente en la profundización del mismo proceso histórico, esto es, mientras más consolidado esté el constructo social mayor será la diversidad de su reflexividad discursiva.

5. Excluimos en este texto toda aproximación filosófica y teórica que busque reconstruir a la historia como proceso de construcción real, y nos limitamos a pensar la actividad historiográfica, es decir, las disímiles formas de dar cuenta, de describir, de construir, los acontecimientos pasados. No la forma de conceptualizar la historia, sino el modo de apropiación de sus *hechos*.

Así, la historiografía se afirma como un permanente descubrimiento, revisión y corrección, desde intereses positivos, constructivos o emancipatorios, de la apropiación o recreación de varios pasados subyacentes a un presente que pretende, desde ahí, afirmarse hacia diversos futuros posibles. Estas narrativas, en concordancia con sus distintas orientaciones, afirman, profundizan y fortalecen decididamente la apropiación de lo existente al interior de la construcción de la historia.

Para todas estas tendencias, con independencia de su orientación, existe un supuesto que hace posible que la historia y la historiografía sean. Ese supuesto es el cambio, unas veces evolutivo y otras moderado, de las condiciones subyacentes a la existencia social humana. Esta afirmación compartida de las distintas vertientes de la historiografía confirma *eo ipso* la existencia de un singular proceso que acompaña la aventura de las culturas humanas.

Desde el punto de vista filosófico, estos dos momentos, la procesualidad cultural y sus narrativas, quedan marcados como el paso de la filosofía del Ser hacia la filosofía de la historia. Esto es, desde una filosofía que buscaba fundamentos atemporales para reconstruir lo existente hacia una filosofía que busca reconstruir ese existente desde su procesualidad, desde su existir en el tiempo social abierto por la historia. O dicho desde otros códigos: desde una ontología trascendente a una ontología inmanente, desde el Ser como determinante al devenir como principio.

2

Desde la invención de la computadora y el código binario en la cuarta década del siglo XX, hemos asistido a un crecimiento inusitado de la utilización de esta tecnología en las distintas actividades humanas. Fue otra tecnología, sin embargo, la que consintió la expansión de la racionalidad computacional a lo largo y ancho de nuestro planeta al permitir integrar a esas computadoras entre sí: la Internet comenzó a funcionar en abril del año 1969 y no ha parado de expandirse aceleradamente. Y, finalmente, la invención del *Wireless*, en 1997,

logró que, potencialmente, la tecnología computacional se tornase universal al hacer posible que dispositivos móviles puedan conectarse permanentemente a la red de redes. En algo menos de un siglo, estas tecnologías han creado una infraestructura física capaz de interconectar instantáneamente, en la práctica, todos los lugares del planeta.

La computación tuvo como su mayor consecuencia la digitalización de los constructos simbólicos humanos y, en el último tiempo, la producción autónoma de estos constructos. Por su lado, la Internet y el *WiFi* permitieron la construcción y conexión de una red enorme de terminales digitales que, finalmente, han hecho del planeta un gran, o quizás pequeño, sistema comunicativo permanente y multidireccional.

En la actualidad ya hay millones de existencias digitales producidas por procesamiento computacional. Desde textos escritos, audios, fotos, videos, hasta realidades aumentadas, realidades simuladas, juegos de video y un sinnúmero de metaversos. Por otro lado, la Internet ha facilitado incluir en la hiperconexión a seres humanos, computadoras, objetos, órganos, emociones y capacidades psíquicas. Estos dos procesos han permitido que el planeta Tierra, con todo aquello que se encuentra en su superficie y también en su interior, se haya acoplado a la red mediante conexiones computacionales. Han sido tan fuertes estos cambios que aquellos entes que no están provistos de un IP quedan relegados a una existencia aislada y marginal.

La red digital, que en un inicio buscaba conectar computadoras para facilitar el trabajo científico y la investigación militar, se amplió con la incorporación de empresas privadas e instituciones públicas para facilitar la vida económica y política compartida de los ciudadanos. Tiempo después se fueron acoplando, gracias a la invención de los teléfonos inteligentes, millones de seres humanos para aproximar su cotidianidad a la mediación digital. Finalmente, fueron las cosas, los órganos, que se sumaron a la red de redes para permitir el descentramiento de esta conectividad iniciada en las interconexiones humanas.

Al día de hoy, la inteligencia artificial generativa va creando las condiciones para que los nodulos que interactúan en esta súper red electromagnética logren establecer conexiones y procesamiento autónomos, es decir, racionalidad computacional propia que posibilita acciones y procesos independientes de y entre cualquiera de los nodulos conectados. La inteligencia artificial abre la posibilidad de que la construcción digital y la reconstrucción computacional se apoyen como procesos cooperativos pero independientes de la inteligencia y la acción humana. En la red electromagnética interactúan autónomamente seres humanos, programas computacionales, objetos, órganos, para producir procesos, regularidades y nuevas interconexiones.

A pesar del corto periodo temporal, los cambios han revolucionado de tal forma el soporte, así como las nociones de lo existente, que ha llevado a muchos investigadores a suponer, incluso, que lo existente es un inmenso holograma, un inmenso programa computacional. Estas hipótesis solo son comprensibles si consideramos con seriedad las grandes transformaciones que se han suscitado por la implementación de esta tecnología en tan pocos años.

3

Hay una evidencia empírica de la que debemos y queremos partir: la computación, la digitalidad y la digitalización son productos históricos. Para que estas sean, tuvieron que darse varios procesos en el tiempo social que permitieron su eclosión. Por un lado, la apropiación de la energía eléctrica y los metales conductores de la misma; por el otro, la creación de un código que hizo posible su escritura: el binario. De ahí que la digitalidad tiene su lugar en la historia tecno-social; la digitalidad es una respuesta a varios requerimientos humanos que se concretizaron en un nuevo tipo de tecnología y de escritura que abrió una época en ese caminar temporal de los pueblos modernos. No siempre existió la computación y la digitalidad, fuimos nosotros, los humanos, que urgidos por resolver algu-

nos problemas las produjimos. Hay que tener presente esta última afirmación, aunque parezca obvia, para no equivocar el camino de su reconstrucción, de su actualidad y de los posibles porvenires que tengan, para no fetichizarlas innecesariamente.

Hay, pues, una historia de la digitalidad, por ende, debe existir también una historiografía de lo digital. Deben existir una serie de relatos que reconstruyan ese caminar técnico y ese acompañamiento social. Los relatos sobre la digitalidad tienen los distintos acentos que señalamos líneas arriba: relatos que afirman su objetividad, relatos que extravían su acontecer, pero también relatos que la reconstruyen con cierta mirada crítica. Hay un consenso en esos relatos que confluyen en afirmar que estamos atravesando aquello que se ha denominado *Cuarta revolución científico-técnica* (Floridi, 2014). La acumulación en los cambios mencionados: digitalización de extensas parcelas de lo existente, inclusión masiva de los entes a la red de redes de interconexión digital, han evidenciado que estamos ingresando en un nuevo momento que trastoca radicalmente todos los soportes de lo existente y toda capacidad de comprensión de los mismos, es decir, estamos asistiendo a una revolución social y tecnológica. Si alguna duda les quedaba a muchos escépticos, los grandes cambios que día a día introduce la inserción de la IA en los distintos ámbitos de lo existente han zanjado definitivamente la disputa.

Ahora bien, hay algo más curioso que identifica a la irrupción de la historia en el Ser con la irrupción de la digitalidad en la historia: nos referimos a aquella capacidad, en ambas, de ir engullendo dentro de sí al Ser que supuestamente les precede y subyace, al Ser que existe con anterioridad y exterioridad a ellas. Pero, si para el caso de la historia ese subyacente es el Ser natural, para la digitalidad es el Ser histórico, esto es, con mayor precisión, el Acaecer histórico o la historia misma. Por esa razón, si la historia introdujo dentro de sí a lo natural, la digitalidad debe enterrar dentro de sí a lo histórico.⁶

6. La idea de que la digitalidad nos abre a un nuevo modo de ontologización, a una tercera forma reconstructiva del Ser, la comenzamos a trabajar desde el año 2019 y se concretizó en *Ontología de tercer orden*, texto publicado en 2022. Ahí ya señalába-

Este proceso no presupone la desaparición del subyacente, sino su ordenamiento y transformación al interior de un nuevo formato, de una nueva racionalidad, de una nueva arquitectura⁷. Así como el Ser natural se artificializa radicalmente con el incremento de la racionalidad histórica, así también el Ser histórico se artificializa radicalmente con el incremento de la racionalidad digital. La naturaleza se historizó, señalamos líneas arriba, en este tiempo, la historia se digitaliza aceleradamente.

El material moldeado por la historia a lo largo de todo su extenso periodo, va a ser nuevamente trastocado por la digitalidad, se va a transformar en algo distinto en su forma y su función: la historia se va a digitalizar. La digitalidad no transforma lo sólido material, sino que trastoca lo simbólico histórico. El material que moldea la historia es producto de la temporalidad del Ser, el de la digitalidad es producto de la historicidad simbolizada de lo social. Si la historia dio forma a la materia natural, la digitalidad da inmaterialidad al artificio histórico.

En la actualidad, este proceso ya muestra sus profundas consecuencias, pero ni siquiera intuimos sus futuros transitorios. Por ahora solo queremos apuntar lo más evidente y revelador: si la historia otorgó tiempo y espacio a lo natural, la digitalidad restó espacio y tiempo a lo histórico. Por esta última afirmación, el relato o los relatos que acompañan a la digitalización de la historia no es su historiografía, sino su digitografía, esto es, la experiencia digitalizante de

mos que la cuarta revolución tecnológica era de tal magnitud que exigía reformular la arquitectónica y la apropiación simbólica del Ser. En ese texto afirmamos que la Ontología había transitado desde una atemporal, a otra temporal, para, en la actualidad, constituirse como digital (Vega, Calderón y Sierra, 2022).

7. La categoría filosófica, más cercana, que por hoy tenemos para reconstruir este proceso es la *Aufhebung* de la dialéctica hegeliana. Empero creemos que esta no es suficiente para apropiarnos de lo que estamos experimentando. No se trata de una superación que conserva dentro de sí lo esencial precedente como en la *Aufhebung*, sino de un ir más allá tornando imperceptible lo precedente. Con seguridad, cuando esta revolución se haya consolidado brotarán nuevos conceptos que nos permitan reconstruirla mejor.

lo digital. Es la autónoma apropiación computacional de su propia existencia. Su narración es autonarración, es reconstrucción desde la absorción de los datos producidos en su proceso de gestación y desarrollo.

La historia y la historiografía dan paso a lo digital y a la digito-
grafía. La temporalización de lo material cede a la digitalización de lo temporal; el relato diacrónico se rinde frente a la datificación acrónica. El eje articulador de lo existente ya no es el hecho histórico simbolizado sino los algoritmos digitales predictivos. La inteligencia humana que ordena el pasado y visibiliza el presente desde el sentido para lanzarse al futuro se somete al cómputo neurogenerativo que produce artificialmente pasados necesarios y diagramas futuros predecibles. El mundo histórico estalla en pedazos para producir multiversos antojadizos.

El pesado periodo de la historia se cierra y abre paso a la leve inmaterialidad de lo digital.

Referencias

- Bostrom, Nick (2017). *Superintelligence. Paths, Danger, Strategies*. Oxford, Oxford University Press.
- Dilthey, Wilhelm (2017). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag.
- Floridi, Luciano (2015). *Die 4 Revolution, wie die Infosphäre unser Leben verändert*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag.
- Hegel, Georg (1985). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag.
- Kant, Immanuel (1990). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
- Lukács, György (1923). *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*. Berlín, Der Malik-Verlag.
- Marx, Karl y Engels, Frederick (1969). *Werke. Band 3*. Berlín, Dietz Verlag.
- Sprenger, Florian y Engemann, Christoph (2015). *Internet der Dinge*. Bielefeld, Transcript Verlag.
- Talbot, Michael (1991). *The holographic Universe*. Londres, Harper Collins Publishers.
- Tegmark, Max (2017). *Life 3.0*. Londres, Penguin Book.
- Vega, Yolanda, Calderón, Alfredo y Sierra, Wladimir (2022). *Psique, política, Ser; estudios sobre digitalidad*, Quito, PUCE.
- Vico, Giambattista (2004). *Principios de una ciencia nueva*. México, Fondo de Cultura Económica.

La barbarie de la reflexión de Vico como metáfora de la modernidad capitalista

Diego Jadán-Heredia

1

Si desde la última parte del siglo XX, el pensamiento latinoamericano vivió el giro decolonial, Bolívar Echeverría irrumpía con una postura propia que, a diferencia de gente de la altura de Aníbal Quijano y Enrique Dussel, no miraba a la modernidad con una naturaleza propiamente capitalista y distinguía modos de ser moderno. Con el tiempo, en el caso del filósofo argentino-mexicano, se abrió a la posibilidad de que, en realidad, sí existieron distintas modernidades y que esa no deseada simplificación histórica había impedido mirar la complejidad de la modernidad; ya en el siglo XXI, el filósofo colombiano Santiago Castro Gómez, que en su momento participó en el grupo Modernidad/Colonialidad, también ha valorado la perspicacia intelectual del riobambeño; nada de esto es extraño, la filosofía de Echeverría tuvo una preocupación especial por crear conceptos para pensar la cultura, las artes, la política, constituyéndose en una verdadera caja de herramientas a la que podemos acudir quienes seguimos sus pasos.

Así, la comprensión actual de esta etapa del capitalismo (tecnofeudalismo, capitalismo sensible, entre otras categorías usadas) conduce a que demos la razón a Lipovetsky y Serroy¹ al decir que el capitalismo no es tanto un ogro que devora a sus propios hijos como un Jano de dos caras porque no deja de ser cínico y agresivo, no

1. Gilles Lipovetsky y Jean Serroy, *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico* (Barcelona, Editorial Anagrama, 2015).

deja de buscar la máxima rentabilidad y la acumulación, sino que lo hace explotando «racionalmente y de manera generalizada las dimensiones estético-imaginario-emocionales con fines de ganancia y conquista de mercados».² Esta mutación del capitalismo, Echeverría la observó «en el cambio correlativo de predominio que tiene lugar en la gravitación que ejercen a lo largo del tiempo los dos polos principales de distorsión monopólica de la esfera de la circulación mercantil: la propiedad de los recursos naturales (“tierra”) y la propiedad del secreto tecnológico».³ Esta tendencia de la economía capitalista la miró como irreversible, lo que ha permitido que sea menos fácil disimular sus contradicciones.⁴ El filósofo japonés Kōjin Karatani, lo dice en estas palabras:

*El crecimiento del capitalismo industrial presupone las tres condiciones siguientes: primero, la condición de que la «naturaleza» sea inagotable en el exterior del sistema industrial; segundo, la condición de que el «humano como naturaleza» sea inagotable en el exterior de la economía capitalista; y tercero, la condición de que la innovación tecnológica continúe infinitamente. Estas tres condiciones se están perdiendo con mucha rapidez a partir de 1990. [...] Pero las mencionadas situaciones [agotamiento de recursos, destrucción del ambiente y, en tanto la población agrícola del mundo desaparezca, significará la extinción del origen de los nuevos proletarios-consumidores] imposibilitarán la autovalorización del capital global. [...] Por lo tanto, lo que es más probable que ocurra en la crisis general del capitalismo es la guerra.*⁵

En este ensayo, escrito en el marco de un simposio sobre filosofía de la historia, pretendo encontrar un vínculo entre ciertas ideas de Bolívar Echeverría en torno a la modernidad capitalista y su derivas y un filósofo de la historia no tan usual en estas discusiones, me refiero al filósofo y teólogo napolitano Giambattista Vico (1668-1744),

2. *Ibid.*, 10.

3. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad* (México, Ediciones Era, 2018), 167.

4. Un buen ensayo que ubica la teoría del capitalismo sensible de Lipovetsky en el contexto latinoamericano, puede verse en Macario «La filosofía latinoamericana frente al capitalismo transestético», *Mundana. Revista de Filosofía*, No. 4 (noviembre de 2024), 10-23, <https://revistamundana.ec>

5. Kōji Karatani, *Estructura de la historia del mundo. Cómo comprenderla a la luz de los distintos modos de intercambio* (México, Siglo XXI Editores, 2024), 365.

un pensador considerado parte de lo que Isaiah Berlin ha llamado Contra-Ilustración⁶, y que en su obra más importante propuso la metáfora de la barbarie, que será la referencia principal.

2

Como nos recuerda Danto, la filosofía de la historia procura proporcionar una explicación del conjunto de la historia, y con conjunto nos referimos tanto a las pautas en los acontecimientos que conforman el pasado y cómo estas se proyectan sobre el futuro «manteniendo, por lo tanto, la tesis de que los acontecimientos en el futuro, o bien se repetirán, o bien completarán la pauta exhibida por los acontecimientos pertenecientes al pasado».⁷ Un buen ejemplo de esta naturaleza de la filosofía de la historia especulativa es la metáfora de la barbarie de Vico, narrada en su obra más importante *Principios de una Ciencia Nueva sobre la naturaleza común de las naciones* publicada inicialmente en 1725, pero corregida y aumentada por veinte años, hasta su muerte en enero de 1744. En la última parte de esta obra, Vico llega a una conclusión despiadada de la modernidad que le tocó vivir, lo cito *in extenso* porque vale la pena:

Mas, cuando los pueblos se marchiten en esta última plaga civil, hasta el punto de que ni siquiera en su interior consienten en tener un monarca nativo, vengan naciones mejores a conquistarles y conservarles desde fuera. De este modo, la providencia, ante este su extremo mal, emplea dicho remedio extremo. Y eso, dado que tales pueblos, como bestias, se habían habituado a no pensar en otra cosa más que en sus particulares intereses, propios de cada uno, y habían llegado al máximo refinamiento, o mejor dicho del orgullo, como las fieras que, al ser contrariadas por una nimiedad, se resienten y se enfurecen; y así, en su mayor gentío o multitud de cuerpos, vivieron como bestias desmesuradas en una soledad de espíritu y de aspiraciones, sin que apenas dos pudie-

6. Varias obras del pensador letón las dedica a la figura de Vico y a otros contraiustrados, entre ellas: Isaiah Berlin, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas* (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1986); Isaiah Berlin, *Vico y Herder* (Madrid, Ediciones Cátedra, 2000); Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo* (Madrid, Taurus, 2015).

7. Arthur Danto, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia* (Barcelona, Paidós, 1989), 31.

*ran ponerse de acuerdo porque cada uno de los dos perseguía su propia satisfacción o capricho. Por todo ello, con empeñadísimas facciones y desesperadas guerras civiles, la providencia quiere que acaben haciendo de las ciudades selvas, y de las selvas, cubiles de hombres. De tal guisa que, al cabo de largos siglos de barbarie, acaben por oxidarse las malnacidas sutilezas del malicioso ingenio que habían hecho de ellos fieras tan desmesuradas con la barbarie de la reflexión. Barbarie que es distinta de la primera barbarie del sentido, ya que esta mostraba una fiereza generosa de la que otros podían defenderse, salvarse o resguardarse; aquella, con una vil fiereza, bajo lusingas y abrazos, insidia contra la vida y las fortunas de sus confidentes y amigos. Por ello, los pueblos de tal malicia reflexiva, debido a dicho último remedio, empleado por la providencia, de este modo, atónitos y estupefactos, se encontraron con que no disfrutaban ya más de las comodidades, los refinamientos, los placeres y el fasto, sino solamente de las necesarias utilidades de la vida.*⁸

La metáfora de la barbarie, como lo muestra la cita, funciona en tiempos distintos: barbarie del sentido y barbarie de la reflexión; pero dentro de la misma lógica del *corsi* y *recorsi* viqueana, es decir, son *tiempos* ineludibles dentro del tránsito del orden a desorden y de este a un orden nuevo; cursos y recursos, nacer y volver a nacer, como momento de la historia que reflejan la visión renacentista del napolitano que, al mismo tiempo, es una reacción a la idea de progreso cartesiana.⁹ En Vico se puede rastrear, de esta forma, la génesis de la conciencia histórica, que solo después, en Voltaire, será una filosofía racionalista de la historia; y es que, el curso y recurso viqueano implica que la *vejez* de cada pueblo es, al mismo tiempo, el anuncio de la *niñez* de un pueblo que debe surgir de entre sus ruinas, por eso Ferrater Mora sostiene que «la filosofía de la historia de Vico es la filosofía de la historia de los pueblos que se niegan a morir»¹⁰.

Esta consideración orgánica de la Historia explica que cada pueblo tenga tres *edades* o tres tiempos, cada una con su propia naturaleza: divina, heroica y humana; la primera es la edad infantil, en

8. Giambattista Vico, *Ciencia Nueva*, Vol. II (Barcelona, Ediciones Orbis, 1985), 239.

9. José Sevilla, «El concepto de Filosofía de la Historia en la Modernidad», en *Filosofía de la Historia*, ed. Manuel Reyes Mate (Madrid, Trotta, 2005), 70.

10. José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal* (Madrid, Alianza Editorial, 2006), 73.

donde impera un salvajismo noble o generoso, como dice la cita de Vico. Esta es la edad de la barbarie del sentido, un tiempo poético y creador que, a los ojos de Vico, corresponde con la narración bíblica. En esta primera barbarie no hay razones, o si la hay es solo la razón divina; rige la voluntad y la obediencia. La edad juvenil es la segunda, en ella domina el heroísmo y es, precisamente, esa valentía la que lleva al imperio de las ciudades, el lugar del rito, la fórmula; se impone el fuerte y ya no la piedad, como en la primera edad. La tercera edad es la de la madurez y la senectud. La Humanidad domina por medio de la razón, todo se organiza a partir de ella pues, finalmente, se ha podido separar lo humano y lo divino.

Pero si la época humana parece el cumplimiento de la esperanza de los hombres, el momento de la paz, ello no es sino una apariencia: la edad humana, como toda edad, es transitoria, y por eso la alegría de vivirla y de crearla queda continuamente empañada por la certidumbre de que, desde el mismo momento en que ha empezado, ha entrado en agonía.¹¹

Vico encuentra en la maldad consustancial de los hombres la razón de esta cíclica decadencia; el utilitarismo, los conflictos sociales conducen a la anomia y la violencia arbitraria signada por el barbarismo o la *barbarie della riflessione*:

Pero, al irse corrompiendo también los Estados populares, y por tanto las filosofías (ya que, al caer en el escepticismo, los estultos doctos se emplearon en calumniar la verdad), y al surgir de aquí una falsa elocuencia, dispuesta igualmente a apoyar en las causas a las dos partes opuestas, sucedió que, usando mal la elocuencia (como los tribunos de la plebe en la romana) y no contentándose ya los ciudadanos con las riquezas para instituir el orden, quisieron hacer de ella su poder; [y], como furiosos austros en el mar, promoviendo guerras civiles en sus repúblicas, las llevaron a un desorden total, y así, desde su libertad perfecta, la hicieron caer bajo una perfecta tiranía (que es lo peor de todo), es decir, la anarquía, o la desenfrenada libertad de los pueblos libres.¹²

La decadencia que muestra esta segunda barbarie —«una especie de senilidad e impotencia que se produce cuando los hombres viven en un mundo egoísta y movido por la ansiedad, incapaces de

11. *Ibid.*, 84.

12. Vico, Ciencia Nueva, 238.

comunicarse con su prójimo o de cooperar con él»¹³ encuentra su única salida para *salvarse* en el retorno a la simplicidad de esa primera edad, el reino de la simplicidad, pero también de una brutalidad, solo que esta permite una nueva fe, por la cual la religión nuevamente es la única que, con la Verdad de su lado, permitirá la cohesión de la sociedad.

3

La filosofía de la historia de Vico fue durante mucho tiempo olvidada, poco estudiada, incluso incomprendida; junto a Herder, del mismo XVIII, tuvieron que esperar hasta el siglo siguiente influyendo en el Romanticismo e historicismo.¹⁴ Bien podría aplicarse al filósofo napolitano la idea nietzscheana de que la desconexión o desfase es el signo de la contemporaneidad, solo es contemporáneo a su tiempo el que encuentre el defecto de la época, en lo que para la generalidad de las personas es motivo de orgullo, justamente, completa Agamben «a partir de ese alejamiento y ese anacronismo, es más capaz que los otros de percibir y aferrar su tiempo». Por eso Berlin sostiene que Vico nació antes de su tiempo. Lo cito brevemente:

*Ciertamente, el estilo de Vico tiende a ser barroco, indisciplinado y oscuro; y el siglo XVIII, el cual se aproximó a la idea de que no decir las cosas con claridad es no decir las de ningún modo, le sepultó en una tumba de la que ni siquiera sus leales estudiosos italianos le pudieron desenterrar con total éxito. Aun así, sus ideas resultan de una impresionante novedad; una medio abandonada mina de fascinantes, aunque mal desarrolladas, ideas genuinas, incluso en su propia época intelectualmente fértil. La afirmación de la originalidad de Vico resistiría un examen de cualquier punto estratégico que se hiciera. Sus teorías de la naturaleza y evolución de la mente humana, de la cultura, de la sociedad y de la historia humanas son audaces y profundas.*¹⁵

También es cierto que la visión de Vico, más que adelantada a su época, padecía de nostalgia por una anterior. Recordemos que la bisagra de los siglos XVII y XVIII, en la que vivió, es el tiempo de

13. Berlin, Vico y Herder, 103.

14. Sevilla, «El concepto de Filosofía de la Historia en la Modernidad», 71.

15. Isaiah Berlin, *Vico y Herder* (Madrid, Cátedra, 2000), 36.

grandes avances en el campo de la física, la matemática; todavía, décadas después de su publicación, los *Diálogos sobre los dos sistemas del mundo* (1632) de Galileo y el *Discurso del método* (1637) de Descartes se seguían leyendo y aplicando. La reacción de Vico es de franca oposición al cartesianismo, tanto por su concepción epistémica del ser humano como por su metafísica. Toda ciencia humana solo es un reflejo de la ciencia divina, una imitación incompleta porque se limita a conocer solo lo que está al alcance del hombre, del ser humano, lo que el ser humano hace, es decir, las matemáticas y la historia; la ciencia de lo abstracto y la ciencia de lo concreto, a aquella la llama vieja ciencia y a esta última nueva ciencia, de ahí el título de su obra. No podemos olvidar que la tesis viqueana contradice la teoría dominante de la época, de ahí su contemporaneidad, por la cual, la historia no tenía el estatuto de ciencia porque la historia carecía de las bondades de la naturaleza, es decir la posibilidad de encontrar leyes necesarias y universales, no podía ser expresada con fórmulas matemáticas.

En cambio, Vico lee la historia desde la física, por eso dice Ferrater Mora que él propone una física de la historia porque intenta encontrar regularidades en la historia, la «naturaleza común de las naciones», como dice el título completo de la obra de Vico. Un concepto clave será, entonces, el de naturaleza humana. El conocimiento de la naturaleza en general, más bien, se le escapa de las manos al ser humano porque ese conocimiento solo lo tiene Dios. Hay una historia ideal y eterna regida por la providencia e historias efectivas, las que verdaderamente se dan dentro del cauce marcado por Dios. Su filosofía de la historia es conocida por su tesis del curso y recurso de la historia; los momentos de crisis, es decir, de desborde del cauce marcado por Dios, son el *recorsi* que permitirá volver al redil, volver al orden, renacer; construcción, destrucción y de nuevo construcción. No existe un juicio final porque el hombre perpetuamente presenta un recurso que le permite aplazar ese veredicto. Un renacimiento perpetuo.

En ese sentido, el napolitano no deja de ser esencialmente moderno. Cada pueblo, considerado orgánicamente, tiene una infancia, una juventud, una vejez o, como las denomina Vico, una edad divina, una edad heroica y una edad humana. La edad humana es la madurez, que conduce invariablemente a la vejez o decadencia que anuncia una nueva infancia. Es decir, acude a oposiciones modernas como la de barbarie/civilización; sociedades, como sostiene Echeverría, en lo que lo humano se encuentra en su estado más simple, primario, primitivo o subdesarrollado, frente a sociedades en las que lo humano es más complejo, desarrollado o ha alcanzado su mayor altura. Al mismo tiempo, con la particularidad de que, a diferencia de la filosofía de la historia de Hegel, no hay una evolución que conduzca a un fin, a una plenitud.

4

Es necesario volver a la tercera de las edades que plantea Vico, la edad humana o madurez, porque es la que camina, sin alternativa, a una nueva barbarie. En la edad humana, la humanidad se domina a sí misma, la razón reina —el logocentrismo— porque ha logrado distinguirse de lo divino, el mito, la poesía. Ahora lo humano es moderado y razonable; la convivencia es posible gracias a un acuerdo, un *contrato social* en el que la ley, las normas creadas por el ser humano regulan esa convivencia.¹⁶ El rito se vacía de contenido, o por lo menos su contenido es menos importante, porque lo que importa es su utilitarismo, el formulismo. Y aquí Vico muestra su pesimismo antropológico porque es la maldad intrínseca del ser humano lo que no le permite mantener la perfección de la madurez; el vaciamiento espiritual, la vida limitada a su satisfacción material, la valorización del valor, como se diría en términos marxistas.

16. No se puede olvidar la precisa crítica que realizó Dussel a la idea de contrato social, pues es con esta idea moderna que lo político se fetichizó olvidando que el poder opera en dos niveles, la *potentia* y la *potestas*, y que el vínculo entre los dos es lo que permite que lo político no sea dominación sino voluntad-de-vida objetivada en instituciones democráticas; entre sus obras, recomendando Enrique Dussel, *Política de la liberación*. Vol. II. *Arquitectura* (Madrid, Trotta, 2009), en especial el capítulo 14. La voluntad como fundamento.

Creo que vale la pena citar a Echeverría brevemente en su exposición del rasgo dominante de la historia del sujeto social en la época moderna:

En el lugar de la tradicional mediación religiosa, que mantenía secuestrada a la función política, la modernidad capitalista ha puesto otra mediación: la de la voluntad “cósica”, que se genera espontáneamente en la circulación capitalista de la riqueza mercantil. Es una historia que ha intentado hacer de la comunidad humana un mero objeto, es decir, reducirla al modo de existencia que es propio de la mano de obra de los trabajadores, de una cosa que se compra y se vende en el mercado capitalista. En la medida en que la vida social se estructura en torno a la sociedad de propietarios privados —de capital los unos, de fuerza de trabajo los otros—, sociedad en la que, aparte del capital encarnado como “espíritu de empresa”, los seres humanos no son más que cosas mercantiles; en la medida en que avanza el predominio real de este tipo de existencia humana, en esa misma medida se ha impuesto también la tendencia ideológica del discurso moderno a eliminar el tema de la subjetividad o libertad como hecho constitutivo de la condición humana, reduciéndolo a lo que en ella hay de mera necesidad u objetividad.¹⁷

La preocupación que muestra Echeverría en relación con la comunidad política o lo político de la comunidad, que en la modernidad capitalista se sustituye por la omnipresencia del valor de cambio, provoca la aparición de otro mito, el mito de la trascendencia por el valor: «ya que el *telos* del capitalismo se ciñe al valor y su reproducción, aparece otro mito, el mito de la trascendencia por el valor, ahí donde el hombre es el único capaz de generarlo y reproducirlo ilimitadamente».¹⁸

No puedo dejar de mirar la coincidencia con la advertencia de Vico, esa idea de que en la modernidad: «multitud de cuerpos vivieron como bestias desmesuradas en una soledad de espíritu y de aspiraciones, sin que apenas dos pudieran ponerse de acuerdo porque cada uno de los dos perseguía su propia satisfacción o capricho»;¹⁹ si en la niñez se es esclavo de los sentidos, en la senectud la que es-

17. Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982* (Ciudad de México, Itaca, 2001), 43-44.

18. Moisés Martínez, «Modernidad capitalista y valor de uso en Bolívar Echeverría», *Economía y Sociedad* 22, núm. 51 (enero-junio 2017), 24.

19. Vico, *Ciencia Nueva*, 239.

claviza es la razón, el refinamiento, el lujo; si la razón es útil, lo es para crear dispositivos que eliminan la autonomía. Claro, para el napolitano esa crisis, ese momento del *corsi*, anuncia el retorno a la infancia, un nuevo *recorsi*. En ese sentido, Vico es optimista, menos dramático que San Agustín, porque la salvación también es ineludible.

Sin duda, no es solamente esta metáfora la que hace de Vico un autor que debe re-leerse en este siglo, sino el conjunto de características de su obra: desde luego teológica, contrailustrada o de una modernidad no capitalista, escolástica, que se distancia del agustinismo o de la visión paulista de la historia que mira la aproximación del desastre; pero, también, por su protopluralismo (por ejemplo, cuando habla de América cita a los jesuitas y menciona que los pueblos indígenas tenían su propio proceso de humanización que fue interrumpido por los españoles), su trabajo fundamental para la antropología cultural comparada, sus originales observaciones sobre la relatividad de la cultura, entre otras.²⁰ Estos rasgos provocan que sus tesis no se agoten en su propia lógica, sino que sigan abiertas para mirar, en una especie de atalaya, lo que vivimos hoy: el aislamiento del individuo, propio de la barbarie de la reflexión, acaba o termina con el mismo individuo, se disuelve el individuo.

5

La filosofía crítica de la modernidad capitalista de Echeverría, que concibe una modernidad alternativa, una que actualice la esencia de la modernidad rebasando al capitalismo, «la subsunción del proceso de trabajo bajo el proceso de autovalorización del valor»,²¹ que

20. «Para Vico los hombres se hacen diferentes preguntas acerca del universo y sus respuestas están conformadas en consecuencia: tales preguntas, y los símbolos o actos que las expresan, se alteran o se convierten en obsoletas en el curso del desarrollo cultural; para comprender las respuestas se deben entender las preguntas que precupan a una época o cultura; no son constantes ni necesariamente más profundas porque se parezcan a las nuestras más que otras que nos son más familiares», en Berlin, *Contra la corriente*, 64.

21. Bolívar Echeverría, *Consideraciones sobre la modernidad americana* (Quito, Curiquin-

refleje la esencia de la modernidad en potencia, puede considerarse también optimista; como Vico no mira acercarse el desastre y el fin, sino solamente mira la posibilidad de un nuevo comienzo.

Hay, sobre todo, una conciencia popular muy extendida de que las cosas tal como están funcionando no pueden seguir. En este sentido, creo que estamos ante la posibilidad de un renacimiento de la «época de la actualidad de la revolución». Pienso que el siglo XX fue el siglo de la contrarrevolución, y que el XXI, tal vez, ojalá, pueda ser no el de la continuación de la barbarie sino el de una nueva «época de actualidad de la revolución», claro, en términos muy cambiados, dado que las circunstancias son muy diferentes. [...] Creo que estamos todavía ante la posibilidad de construir una modernidad, pero una modernidad no capitalista, y que en ese proceso, tanto del mestizaje criollo de los indios que se dejaron devorar, como del mestizaje autóctono de los indios que pretendieron devorar las formas y la técnica europea, ambas experiencias son, sin duda, esenciales pero no en el sentido fundamentalista de que son pueblos que pueden enseñarnos cómo vivir, sino el de que pueden colaborar en la invención de nuevos modos de vivir [...] Pienso que la eliminación de una modernidad como modernidad del capital abre las posibilidades de un tipo de organización social y política en el cual la autonomía sea lo fundamental, porque lo que estaría reconquistándose sería justamente la capacidad del sujeto de autodeterminarse, autodefinirse, autorrealizarse.²²

En otras palabras, la misma lógica de la modernidad capitalista conduce a una especie de fatiga de este dogma procapitalista, lo que provoca su cuestionamiento, que sería el signo de este siglo; si el siglo XX miró derrumbarse la modernidad del socialismo real, pero no se derrumbó el *lugar histórico* del socialismo, dice Echeverría, por lo tanto, todavía es tiempo para pensar en utopías.

gue, 2022), 39.

22. Bolívar Echeverría «Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría», entrevista por Javier Sigüenza, *Crítica y Emancipación*, No. 5 (2011), 82-88.

Referencias

- Berlin, Isaiah. (1986). *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, Isaiah (2000). *Vico y Herder*. Madrid, Ediciones Cátedra.
- Berlin, Isaiah (2015). *Las raíces del romanticismo*. Madrid, Taurus.
- Danto, Arthur (1989). *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Barcelona, Paidós.
- Dussel, Enrique (2009). *Política de la liberación*. Vol. II. *Arquitectónica*. Madrid, Trotta.
- Echeverría, Bolívar (2001). *Definición de la cultura. Curso de Filosofía y Economía 1981-1982*. Ciudad de México, Itaca.
- Echeverría, Bolívar (2011). «Modernidad, *ethos* barroco, revolución y autonomía. Una entrevista con el filósofo Bolívar Echeverría». Entrevista por Javier Sigüenza. *Crítica y Emancipación*, No. 5, 79-89.
- Echeverría, Bolívar (2018). *Las ilusiones de la modernidad*. México, Era.
- Echeverría, Bolívar (2022). *Consideraciones sobre la modernidad americana*. Quito, Curiquingue.
- Ferrater Mora, José (2006). *Cuatro visiones de la historia universal*. Madrid, Alianza Editorial.
- Karatani, Kōji (2024). *Estructura de la historia del mundo. Cómo comprenderla a la luz de los distintos modos de intercambio*. México, Siglo XXI Editores
- Lipovetsky, Gilles y Jean Serroy (2015). *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Barcelona, Anagrama.
- Macario (noviembre 2024). «La filosofía latinoamericana frente al capitalismo transestético». *Mundana. Revista de Filosofía*, No. 4 10-23. <https://revistamundana.ec>
- Martínez, Moisés. (enero-junio 2017). «Modernidad capitalista y valor de uso en Bolívar Echeverría». *Economía y Sociedad* 22, No. 51, 21-32. <http://www.revistas.una.ac.cr/economia>
- Sevilla, José. 2005. «El concepto de Filosofía de la Historia en la Modernidad». En *Filosofía de la Historia*. Manuel Reyes Mate (ed.), Madrid, Trotta 65-84.
- Vico, Giambattista (1985). *Ciencia Nueva*. Vol. II. Barcelona, Ediciones Orbis.

Los Jesuitas y la llegada de la Modernidad a Quito: el caso de Juan Bautista Aguirre

Marco Ambrosi De la Cadena

Introducción: la red educativa jesuita en la Audiencia de Quito¹

Es conocido que la Compañía de Jesús llegó oficialmente a Quito en 1586², siendo la última de las órdenes religiosas en arribar a la ciudad, posterior a una solicitud del obispo Pedro de la Peña Montenegro y de la propia Audiencia, a fin de cumplir dos objetivos: la instrucción de jóvenes en colegios y apoyar las misiones en las zonas periféricas y distantes³. Así, para 1588, se fundó el Colegio de Santa Bárbara, que inició con un curso de Gramática con cien estudiantes, extendiéndose, en 1590, a un curso de Filosofía de tres años con cuarenta estudiantes provenientes de diversas ciudades y órdenes religiosas; finalmente, en 1594, se ofertó a quienes deseaban continuar sus estudios, un curso de Teología en el apenas inaugurado Colegio Seminario San Luis de Quito⁴. En efecto, por orden del obispo Luis

1. Este artículo es resultado del proyecto de investigación postdoctoral *A philosophical encounter in late colonial Quito: Scholasticism and early modern science in the Works*, de Marcos de la Vega, Francisco Xavier de Aguilar, y Juan Bautista de Aguirre, desarrollado en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Asimismo, profundiza varios aspectos referentes a la Compañía de Jesús y su acción educativa y modernizante en la Audiencia de Quito, abordados en Ambrosi De la Cadena, “Education and philosophy: a rhizomatic knowledge network in the Real Audiencia de Quito (RAQ)”.

2. Los Jesuitas visitaron y predicaron en la Audiencia de Quito desde 1575, con la intención de fundar un colegio, véase Jouanen *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito 1570-1774*.

3. Villalba Freire, “El obispo y el cabildo solicitan la presencia de la Compañía de Jesús en Quito”.

4. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. VII Tomos; Gonzá-

López Solís y del Segundo Sínodo de Quito de 1594, dicho Seminario fue encargado a los Jesuitas, quienes utilizaron las capacidades de su antiguo colegio⁵ para desarrollar el nuevo proyecto⁶. La administración del colegio, y después del seminario, permitió a la Compañía acumular influencia en los territorios quiteños a través de la formación de clérigos, e igualmente de bienes y recursos con donaciones y ofrendas de oficiales, encomenderos, devotos, y sacerdotes⁷. De esta forma, la orden tuvo un crecimiento importante y acelerado, por ejemplo, en 1622 fundó la Universidad de San Gregorio en Quito, además, de una red de instituciones educativas que hasta 1750 había creado colegios en Panamá⁸ (1594), Cuenca (1638), Popayán (1640), Ibarra (1685), Riobamba y Pasto (1689), Guayaquil (1705), Loja (1737), Buga (1742), Panamá (1745), una escuela en Ambato (1750), y el noviciado de Latacunga (1674), siendo la orden con mayor presencia en la Audiencia (Ver Figura 1).

lez Suárez, *Historia General de la República del Ecuador*; Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito 1570-1774*; Vargas, *Historia de la cultura ecuatoriana*; Velasco, *Historia Moderna del Reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino*.

5. El colegio de Santa Bárbara, previamente, cambió su denominación a Colegio San Jerónimo, como resultado del traslado de la Compañía de Jesús del barrio de Santa Bárbara a la Plaza Mayor, este último no se extinguió cuando la orden asumió a su cargo el Seminario San Luis, incluso habría funcionado hasta inicios del siglo XVII cuando, nuevamente, cambió su denominación por el de “Colegio Máximo”, véase Piñas Rubio, *Resumen del Archivo de los Jesuitas del Colegio Máximo en la Real Audiencia de Quito*.

6. Vargas, “La Compañía de Jesús y la educación”.

7. Para mayores detalles de ofrendas y bienes donados a la Compañía véase Ambrosi De la Cadena, “Education and philosophy: a rhizomatic knowledge network in the Real Audiencia de Quito (RAQ)” Cap. 7.2.

8. Si bien el colegio estaba fuera de los límites de la Audiencia de Quito, este dependía de la provincia Jesuita de Quito hasta 1671 cuando fue destruido durante un saqueo del pirata Henry Morgan, véase Sariego, Evangelizar y educar. Los jesuitas de la Centroamérica colonial.



Figura 1. Instituciones educativas de la Compañía de Jesús en la Audiencia de Quito (1750)

Asimismo, contaba con misiones de evangelización en la zona de Barbacoas, actual Esmeraldas, y en la región amazónica de Maynas, donde, en su mejor momento, los Jesuitas administraban 39 pueblos y alrededor de 26 000 personas⁹.

En ese sentido, el siglo XVIII fue un periodo de consolidación para la Compañía de Jesús en Quito, con un contexto propicio para impulsar los estudios de Arte, Teología, Derecho Canónico y, particularmente, de Filosofía. Por citar, la Universidad de San Gregorio otorgó el título de “Maestro en Filosofía” a 818 personas hasta 1767¹⁰, año en que cesó la administración jesuita de la institución como consecuencia de la expulsión de la orden del Imperio español por disposición del rey Carlos III. Ahora bien, en las próximas secciones de este trabajo nos enfocamos en la discusión filosófica y científica que mantuvo la Compañía de Jesús durante el siglo XVIII en Quito, como ejemplo de la estrecha relación entre esta última y la llamada Modernidad.

Jesuitas y Modernidad: una relación global

Como quedó evidenciado en la introducción, los Jesuitas priorizaron la educación como parte de su proyecto evangelizador y de expansión en la Audiencia de Quito; situación que se replicó a nivel mundial, ya que desde finales del siglo XVI, la Compañía emprendió la formación de una comunidad global con su propia tradición, educación, instituciones y redes de correspondencia, cuyo centro estuvo en el *Collegio Romano* con sedes en Europa, América, India, China, y Japón¹¹. Así, la orden asumió como una de sus tareas la difusión de un “imaginario misional global” expresado en historias impresas,

9. Jiménez Gómez, “Las misiones jesuíticas de Maynas: Establecimiento, consolidación y pervivencia de la idolatría en un territorio de frontera (1638-1680)”; Uriarte, *Diario de un misionero de Maynas*; Magnin, *Descripción de la Provincia y misiones de Maynas en el Reino de Quito*.

10. Keeding, *Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito*; Keeding, *Surge la nación. La Ilustración en la Audiencia de Quito (1725-1812)*.

11. Feingold, *Jesuit Science and the Republic of Letters*.

documentos, tratados, imágenes y mapas que procuraban retratar y comunicar su acción religiosa en el mundo¹². Por ello, para muchos, los Jesuitas fueron pioneros de una globalización temprana¹³, e incluso del capitalismo¹⁴. Sin embargo, como afirma Dussel¹⁵, fueron los seguidores de Ignacio de Loyola quienes desplegaron un trabajo religioso con un “sentido «exclusivamente» misional” al haber separado los fines políticos de la colonización, de los objetivos misionales de la Iglesia, a través de una subordinación directa al Papa y una relativa autonomía de la Corona. Dicha posición –entre otros factores– acarrió, en última instancia, la expulsión jesuita del Imperio Español en 1767.

Igualmente, el crecimiento de la Compañía, en ocasiones, provocó desavenencias con la Audiencia por motivos sociales, políticos, y económicos. Por ejemplo, en 1623, el presidente de Quito, Antonio de Morga, sugirió al rey Felipe IV frenar las pretensiones jesuitas de establecer colegios en Cuenca, Guayaquil, Riobamba, Latacunga, Ibarra, Pasto y Popayán, por dos motivos: primero, porque la provincia Jesuita de Quito quería alcanzar autonomía de aquellas de Lima y Santa Fe, para así tener mayor acceso a bienes; segundo, porque ocupaban muchos “naturales” para su servicio, situación que podía empeorar con más colegios¹⁶. En 1626, la Corona prohibió la creación de nuevos conventos en la Audiencia de Quito para todas las órdenes religiosas, afirmando que los naturales sufrirían mayores daños y que la riqueza del rey se vería disminuida; además, en 1630, el fiscal del Consejo de Indias afirmó que era inconveniente autorizar a los Jesuitas nuevos conventos y colegios ya que estos se

12. Morgan, “Martyrdoms far and near: the Jesuit global imaginary in the life of Quito’s local ‘Santa Mariana de Jesús’ (1618-45)”.

13. Casanova, “I gesuiti e la globalizzazione”.

14. Alvarez-Uría, “La educación jesuítica en la génesis de la Modernidad. En torno a la tesis de Max Weber”.

15. *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, 50.

16. AGI, QUITO, 10, R.10, N.128

convertían luego en dueños de las mejores posesiones en los pueblos donde se asentaban, afectando, así, a los conventos existentes, que eran pequeños y con escasos recursos¹⁷.

Enfatizamos estos hechos a fin de evidenciar que la Compañía no era ajena a los conflictos e intereses coloniales relacionados con la posesión de bienes, expansión productiva y explotación del trabajo indígena. Aunque es cierto, también, que los Jesuitas priorizaron la educación en su accionar como vehículo de cohesión social y acceso al cristianismo de los pueblos indígenas en Hispanoamérica¹⁸, sin limitarse a la evangelización indígena, ya que fueron pioneros en desarrollar etnografía local, compilación de diccionarios y vocabularios de las lenguas indígenas, introducción de técnicas e instrumentos productivos y la promoción de la medicina y las ciencias¹⁹. En tal modo, para el siglo XVIII, a consecuencia de varios eventos históricos –que discutimos más adelante–, los Jesuitas en Quito se encontraron en un momento de tensión intelectual entre dos paradigmas: el escolástico y el experimental moderno.

Antes de continuar, es indispensable indicar que, siguiendo a Dussel²⁰, entendemos la modernidad como un “proceso global”, en el cual, Europa devino centro de la “Historia Global” solo después de 1492, a consecuencia de la acumulación originaria proveniente del nuevo mundo que permitió la consolidación europea a nivel mundial. Es decir, la modernidad es eurocéntrica porque se autorrepresenta como un producto del propio desarrollo histórico, racional y productivo del viejo continente. En ese sentido, los Jesuitas fueron parte fundamental de dicho proyecto global y eurocéntrico; por ello, la pregunta por la relación entre Jesuitas y modernidad es ineludible en un sentido histórico-filosófico. Esto porque su relación es cuasi fundacional si consideramos que

17. Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito 1570-1774*; González Suárez, *Historia General de la República del Ecuador*.

18. Gonzalbo Aizpuru, *Educación y colonización en la Nueva España 1521-1821*.

19. Newson, “Introduction”.

20. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, 24.

Disputationes Metaphysicae, de Francisco Suárez, representa una “primera síntesis moderna” del Ockhamismo, Escotismo y Tomismo desde la experiencia de la subjetividad individual, siendo así uno de los cimientos del pensamiento filosófico de la primera modernidad²¹. Existe la idea errónea, y ampliamente difundida, de que el trabajo filosófico de la Compañía de Jesús se limitó a la repetición incansable y a la defensa implacable del escolasticismo. Es más, la disolución de la orden, en 1773, por el papa Clemente XIV, tuvo entre sus argumentos una supuesta oposición jesuita al progreso y la razón. Sin embargo, en realidad, su pensamiento fue una fuente de innovación para los primeros pensadores modernos²², basta pensar en Descartes, Malebranche, Spinoza, Cristhian Wolff o Leibniz.

Entonces, tanto la invención como el desarrollo de la modernidad están estrechamente relacionados con la orden de San Ignacio de Loyola, una vez que los principales descubrimientos y debates surgidos de las revoluciones científicas se discutían en sus universidades y colegios alrededor del mundo, sin mencionar los grandes aportes a las ciencias experimentales a través de observaciones y colecciones provenientes de las misiones jesuíticas²³. El tan conocido *Ratio Studiorum*, ciertamente, estuvo sujeto a la tradición escolástica, pero, asimismo, representó una “modernidad oculta” al proporcionar los conocimientos especializados que el mundo moderno requería, influyendo inevitablemente en la apertura hacia la secularización y el pragmatismo²⁴. Concretamente en Hispanoamérica, a criterio de Bolívar Echeverría²⁵, la Compañía promovió una “modernidad barroca” entendida como una alternativa a la modernidad naciente, colocando a la *ecclesia* en el centro en lugar del capital, en un proyec-

21. Dussel, “Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria, y Suárez (1514-1617)”, 55.

22. Schmutz, “The Historiography of Pre-1773 Jesuit Philosophy: 1814-2018”.

23. Romano, “Actividad científica y Nuevo Mundo: el papel de los jesuitas en el desarrollo de la modernidad en Iberoamérica”.

24. Gonzalbo Aizpuru, “La oculta modernidad jesuítica”.

25. Echeverría, *La modernidad de lo barroco*.

to civilizador moderno que incluía un misticismo secular basado en la fe y la moral cristiana. Así, en Quito, dicha iniciativa se expresó en un “humanismo ambiguo” que dejó atrás el temprano “humanismo paternalista” de corte renacentista de las órdenes religiosas, para así dar protagonismo a la clase terrateniente criolla que desarrolló un “escolasticismo ecléctico” para socavar el absolutismo político de los Borbones en el Imperio Español²⁶.

Esta orientación de los Jesuitas “quitenses” se identificó con el denominado “escolasticismo barroco”, entendido como un movimiento intelectual global no ajeno a la colonización europea, cuyos escolásticos de la primera modernidad, en lugar de regresar a las doctrinas clásicas, reinterpretaron las viejas preguntas, incluso formulando nuevas inquietudes más allá del marco medieval²⁷. Es así como, en la Universidad de San Gregorio en el siglo XVIII, en medio de una serie de eventos relevantes, tuvo lugar un intenso encuentro y debate entre la tradición escolástica y el pensamiento de la primera modernidad, como analizamos a continuación.

La llegada de la modernidad a Quito: un debate con la escolástica

En la Audiencia de Quito, el siglo XVIII fue un periodo de transición intelectual entre la escolástica y la primera modernidad, empero, dicha evolución no fue automática ni definitiva en un primer momento, porque antes, la propia escolástica tuvo que afrontar un proceso de modernización interna. Así, el pensamiento moderno se abrió camino en Quito, principalmente, como resultado de factores externos a la *academia quitense*. En esta sección presentamos tres de ellos que consideramos fundamentales: la Misión Geodésica, la mayor circulación del conocimiento en América y la llegada de la imprenta a la Audiencia.

26. León Pesántez, “Arturo Andrés Roig y el ‘sesgo’ antropológico del humanismo colonial”; Roig, *El Humanismo ecuatoriano de segunda mitad del siglo XVIII*. II Tomos.

27. Dvořák y Schmutz, “Introduction: Special Issue on Baroque Scholasticism”.

De acuerdo con la periodización planteada por Guerra Bravo²⁸, la producción intelectual de la Audiencia de Quito, en el siglo XVI-II, tuvo dos momentos. Por una parte, una “escolástica decadente”²⁹ que comprendió el periodo entre 1688 y 1736, caracterizado por una defensa del canon y una profundización del estudio del escolasticismo barroco en desmedro de los postulados modernos que fueron refutados e incluso censurados. Por otra parte estuvo una “escolástica modernizante” que inició en 1736 y terminó en 1767 con la expulsión de la Compañía, caracterizada por un encuentro entre la escolástica y el pensamiento moderno, en el cual primó la tradición, aunque cediendo posiciones ante ideas y postulados de las ciencias experimentales y la filosofía moderna, creando así un tipo de eclecticismo que amplió la educación y la producción intelectual en Quito.

Precisamente, este segundo momento inició con el arribo a Quito de la “Misión Geodésica al Ecuador” en 1736, integrada por los astrónomos franceses Louis Godin, Charles-Marie de La Condamine y Pierre Bouguer, el naturalista francés Joseph de Jussieu, los geógrafos españoles Jorge Juan y Santacilia y Antonio de Ulloa, y el topógrafo riobambeño Pedro Vicente Maldonado. Como es conocido, el objetivo de la expedición era completar la medición del arco de la Tierra para determinar la forma del planeta y resolver, de una vez por todas, la disputa entre los planteamientos de Isaac Newton y aquellos de Giovanni Domenico Cassini y Descartes; adicionalmente, realizó varios experimentos y observaciones sobre óptica newtoniana, oscilaciones de péndulo, mediciones barométricas, eclipses, velocidad

28. *La filosofía en Quito colonial 1534-1767. Sus condicionamientos históricos y sus implicaciones socio-políticas.*

29. Es importante indicar que no coincidimos con la denominación de “escolástica decadente” a dicho periodo porque, como reconoce el propio Guerra Bravo, fue un momento de férrea defensa de la escolástica ante las ideas modernas que llegaban a Quito; pero aquello requirió un estudio y discusión de los autores modernos desde la tradición, con argumentos y no desde una supuesta clausura mental; es decir, existió una importante producción intelectual que, desde el canon, conoció ciertos postulados de la primera modernidad, evidenciado una continuidad en el debate intelectual con la futura “escolástica modernizante”.

del sonido, oblicuidad de la elíptica y trabajos cartográficos³⁰. En el plano intelectual, la importancia de la misión fue tal, que despertó a Quito de su “sueño dogmático” al abrir sus puertas a las ciencias experimentales³¹.

Los Jesuitas desempeñaron un papel clave en este acontecimiento, más aún si consideramos que la relación de ellos con la astronomía y las ciencias exactas no era nueva en Sudamérica³². Una vez en Quito, La Condamine instaló su observatorio en el Seminario San Luis, teniendo como asistente a Pedro Milanesio, profesor de San Gregorio, quien aún después del final de la Misión en 1743 continuó efectuando observaciones astronómicas en Quito³³; igualmente, el sacerdote José Maldonado –hermano de Pedro Vicente Maldonado– colaboró con el francés en la construcción de las conocidas pirámides de Yaruquí³⁴. En consecuencia, este encuentro entre los Jesuitas y la Misión enfrentó una ciencia ilustrada con una “ciencia barroca” que enmarcaba la ciencia y la filosofía en la tradición escolástica, aplicándola para el control territorial de sus misiones y la difusión de su proyecto³⁵.

De ahí que, este encuentro intelectual tuvo impacto directo en la educación jesuita, ya que los astrónomos franceses intercambiaron no solo ideas y experimentos, sino también libros y tratados sobre ciencias experimentales que fueron estudiados en la ciudad. Como

30. Ferreiro, *Measure of the Earth: The Enlightenment Expedition that reshaped our world*; Francou, “La primera Misión Geodésica francesa en el Perú y la determinación de la forma de la Tierra (1735-1744)”.

31. Guerra Bravo, *La filosofía en Quito colonial 1534-1767. Sus condicionamientos históricos y sus implicaciones socio-políticas*, 217.

32. Ortiz, “The Jesuits and the exact sciences in Argentina”.

33. González Suárez, *Historia General de la República del Ecuador*; Vargas, *Historia de la cultura ecuatoriana*.

34. Véase Hernández Asensio, *El matemático impaciente. La Condamine, las pirámides de Quito y la ciencia ilustrada (1740-1751)*.

35. Espinosa y Sevilla, “Un diálogo científico tripartito: la Misión Geodésica, los jesuitas y los criollos”.

indica Keeding³⁶, La Condamine envió a la Compañía, desde París, el libro *Institutiones Physicae* de Musschenbroek³⁷ y, a José Maldonado, su *Supplément au Journal historique du voyage à l'Équateur*; asimismo, Godin dejó a los Jesuitas el *Traité de Physique* de Jacques Rohault y un tratado teológico de Roberto Belarmino S. J., mientras que a los Agustinos les dejó el *Traité de Chymie* de Nicasius Le Febure y la *Philosophia vetus et nova* de Jean-Baptiste du Hamel.

Por otra parte, este breve recuento del intercambio editorial con la Misión Geodésica evidencia cómo los Jesuitas, como resultado de su red educativa, sumado a la mayor circulación del conocimiento en Hispanoamérica, contaban con una importante colección actualizada de libros y enciclopedias en Quito en el siglo XVIII. La conformación de bibliotecas fue una prioridad educativa de la Compañía de Jesús, desde su llegada al nuevo mundo, tanto así que contaba con un funcionario, el Procurador General de Indias, en la Casa de Contratación de Sevilla, cuya función era la adquisición y transporte de libros a América³⁸.

De esta forma, desde inicios del siglo XVIII, los Jesuitas en Quito comenzaron a conocer, indirectamente, teorías y principios de autores modernos como: Copérnico, Tycho Brahe, Johannes Kepler, René Descartes, Gottfried Leibniz e Isaac Newton, gracias a libros —que aún se conservan en bibliotecas y archivos de Quito— como: *Almagestum novum astronomiam veterem novamque* de Giovanni Battista Riccioli, *Éléments d'astronomie* de Jacques Cassini, *Cosmologia Generalis* de Christian Wolff (Figura 2), *Haplotes de Restrictionibus mentalibus disputans* de Juan Caramuel Lobkowitz O. Cist., *Philosophia argumentosa quondam florilegium argumentorum sive ars practica inveniendi medium nuncupate* de Matías Heimbach S. J., *Institutionum Mathematicarum* de Ernst Vols S.

36. *Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito; Surge la nación. La Ilustración en la Audiencia de Quito (1725-1812)*.

37. Este ejemplar se encuentra en la Biblioteca Nacional Eugenio Espejo (FJ, FJ08371).

38. Danwerth, “The Circulation of Pragmatic Normative Literature in Spanish America (16th–17th Centuries)”.

J., *Scientia rerum naturalium sive Physica* de Joseph Zanic S. J., *Philosophia naturalis* de Ferdinando de Palma S. J., y los tratados de Noël Regnault S. J. En el campo de la química, Boyle era conocido a través del *Cours de chymie* de Nicolas Lemery. En cuanto a la filosofía, se pueden identificar el *Cursus Philosophicus* de Luis de Lossada S. J., las *Institutiones philosophicae ad faciliorem veterum et recentiorum philosophorum intelligentiam comparatae* de Edmond Pourchot, y el Teatro Crítico Universal de Benito Feijoo. Todos ellos autores y libros que introdujeron a los estudiantes ignacianos en los principios del método experimental y en las discusiones modernas sobre las revoluciones científicas. En esta línea, según Keeding³⁹, Benito Feijoo fue uno de los autores que, desde España, aportó con mayor conocimiento y discusión sobre las ciencias experimentales en Hispanoamérica, tanto dentro como fuera de las universidades, por ello, sus libros se pueden encontrar en las bibliotecas de todas las órdenes en Quito.

39. *Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito; Surge la nación. La Ilustración en la Audiencia de Quito (1725-1812).*



Figura 2. Portada de *Cosmologia Generalis...* de Christian Wolff (1736)
Fuente: BNEE, FJ, FJ04285

Otro aspecto clave en la Audiencia de Quito fue la llegada de la imprenta, siempre de la mano de la Compañía de Jesús, alrededor de 1750 y que, inicialmente, empezó a funcionar en Ambato en 1755 y luego fue trasladada a Quito en 1759. Así, hasta 1767 se estamparon 27 publicaciones, 12 en Ambato y 15 en Quito, incluyendo documentos eclesiásticos sobre sacramentos y devociones, oraciones fúnebres, sermones, catálogos de la Compañía e incluso tratados filosóficos⁴⁰. Precisamente, la primera impresión de tinte filosófico en Quito fue el tratado de 1759 intitulado *Theses Philosophiae* de José María Linati (Figura 3) que sintetiza 26 tesis tomadas del innovativo curso de filosofía de Juan Bautista Aguirre en la Universidad San Gregorio, que analizamos más adelante.

En resumen, podemos afirmar que los Jesuitas, a consecuencia de los factores antes descritos, acumularon un vasto conocimiento sobre autores y teorías modernas, aunque limitado, en cierta medida, al no poseer una referencia directa de las grandes revoluciones experimentales. Esta situación los llevó a adoptar una posición ecléctica en diversos campos como la astronomía, la física, la química y la metafísica, un fenómeno que, a la postre, abrió el camino para superar, progresivamente, el canon escolástico tradicional en Quito. Por ello, es posible hablar de una “escolástica de transición” —posterior a la Misión Geodésica— entre 1745 y 1753, con los profesores de la Universidad San Gregorio como: Marcos de la Vega, Joaquín de Álvarez y Pedro Garrido, quienes incluyeron en sus lecciones, por primera vez en Quito, autores como Descartes, Pierre Gassendi, Maignan y Tomás Vicente Tosca⁴¹. Finalmente, la última fase jesuítica, antes de la expulsión, la denominada “escolástica modernizante”, fue resultado de dicha transición escolástica y de la mayor circulación del conocimiento que existió en la Audiencia, teniendo entre sus mayores

40. González Suárez, *La imprenta en el Ecuador durante el tiempo de la Colonia*; Medina, *La imprenta en Quito (1760-1818)*; Vargas, *Historia de la cultura ecuatoriana*.

41. Keeding, *Surge la nación. La Ilustración en la Audiencia de Quito (1725-1812)*; Keeding, *Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito*; Guerra Bravo, *La filosofía en Quito colonial 1534-1767. Sus condicionamientos históricos y sus implicaciones socio-políticas*.

representantes a Francisco Javier de Aguilar, que presentó a Tycho Brahe en San Gregorio, y a Juan Bautista Aguirre, quien inauguró un amplio debate sobre las ciencias experimentales que revisamos a continuación.

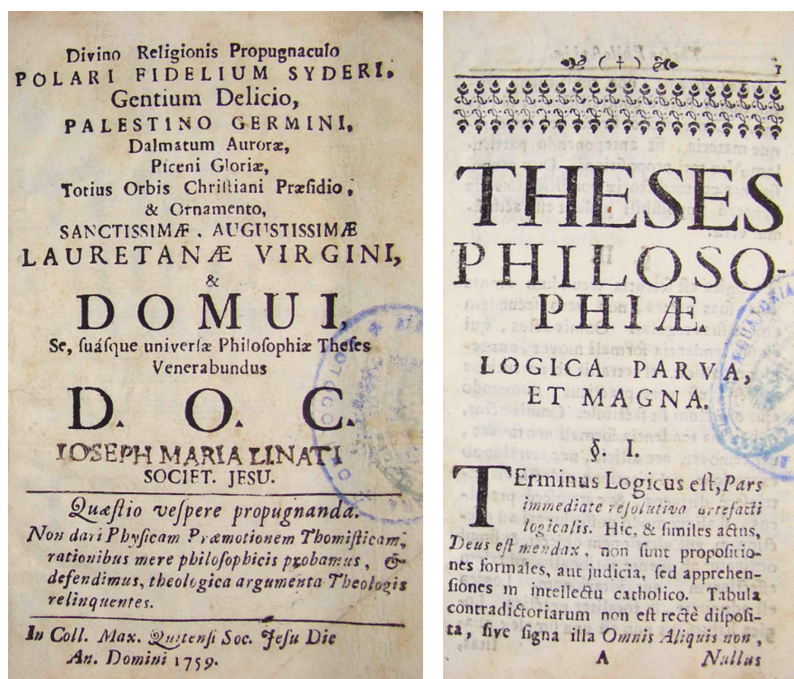


Figura 3. Portada y primera página de *Theses Philosophiae* de Linati (1759)

Fuente: BEAER, FAEc, FAE 7334

Juan Bautista Aguirre: Un “escolástico modernizante”

Esta última sección está dedicada a Juan Bautista Aguirre, uno de los representantes más relevantes de la escolástica modernizante en la Audiencia de Quito, como resultado de su trabajo intelectual que presentó una apertura al antidogmatismo y a la actitud experimental, aspectos fundamentales para el pensamiento moderno.

Juan Bautista Aguirre y Carbo nació en Daule en 1725, ingresó a la Compañía de Jesús en 1740, estudiando en San Luis y San Gregorio, donde fue profesor de Filosofía de 1756 a 1759, de Teología Moral de 1760 a 1762 y de Vísperas entre 1763 y 1764. Tras la expulsión de 1767, se trasladó a Italia convirtiéndose en superior del convento de Rávena y rector del colegio de Ferrara⁴². Entre sus obras se encuentran más de veinte poemas, la “Carta pastoral en ocasión del terremoto y desolación de Latacunga”, una oración fúnebre en honor al obispo Nieto Polo del Águila y varios tratados de derecho canónico y teología⁴³. De sus lecciones en San Gregorio se recopilieron tres volúmenes de lógica, física y metafísica, a más del antes mencionado tratado titulado *Tesis Philosophiae*, recopilado por José María Linati S. J. (Figura 3).

Ahora bien, si analizamos el manuscrito *Cursus Philosophicus* (Figura 4) de Aguirre, podemos identificar que su primer volumen sobre lógica no se desvía de la tradición escolástica jesuítica. Sin embargo, resulta destacable que entre los autores estudiados en este tomo consta el también jesuita José de Aguilar, reconocido filósofo de Lima, cuyo *Cursus Philosophicus dictatus Limae* fue ampliamente difundido en Hispanoamérica. Esta referencia evidencia que existió un intercambio y un diálogo entre autores de la región, con una producción intelectual relevante y con aportes concretos a la filosofía del momento.

Por otra parte, referente al segundo volumen sobre física de Aguirre, existen varios estudios⁴⁴, e incluso una traducción del latín al español⁴⁵. El manuscrito demuestra que las lecciones del curso de Aguirre en San Gregorio constituyeron un gran avance intelectual

42. Espinosa Pólit y Zaldumbide, *Los dos primeros poetas coloniales ecuatorianos, siglos XVII y XVIII*; Antonio de Bastidas. *Juan Bautista Aguirre*; Schmutz, “Juan Bautista de Aguirre”.

43. Castillo Hernández y Fernández, “La obra poética de Juan Bautista Aguirre y los problemas de su transmisión”.

44. Guerra Bravo, *La filosofía en Quito colonial 1534-1767. Sus condicionamientos históricos y sus implicaciones socio-políticas*; Keeding, *Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito*; Keeding, *Surge la nación. La Ilustración en la Audiencia de Quito (1725-1812)*; Lima, “Juan Bautista Aguirre (1725-1786) y los orígenes de la nación ecuatoriana”; Núñez Freile, “El pensamiento microbiológico de los jesuitas de la Universidad de San Gregorio Magno en la Real Audiencia de Quito”.

45. Terán Dutari, *Física de Juan Bautista Aguirre*.

en Quito, ya que analizó diversos tópicos de física, astronomía, cosmología, química, botánica, incluyendo referencias a experimentos recientes y la utilización de un microscopio. Entre los autores estudiados constan: Copérnico, Tycho Brahe, Kepler, Descartes, Cassini, Newton, Leibniz, Gassendi, Maignan, Du Hamel, Pourchot, Regnault S. J., Rohault, Zanck S. J., Francis Bacon, Boyle, Huygens, Ricciolo, Wolff, Torricelli, Halley, Musschenbroek, Galileo y los integrantes de la misión Geodésica. Es decir, muchos de ellos, pensadores de quienes los Jesuitas poseían copias de sus tratados, como referimos previamente.

A pesar de incluir autores inusuales para un curso clásico de filosofía en San Gregorio, Aguirre de acuerdo con la “escolástica modernizante” esbozó una defensa de la mayor parte de la escolástica tradicional. No obstante, como prueba de su carácter modernizante, Aguirre aceptó el sistema astronómico de Brahe por no ir en contra de las observaciones astronómicas y las Sagradas Escrituras, con una única objeción al movimiento de la Tierra y al reposo del sol; por ende, afirmó que se debía optar por dicha propuesta antes que por los sistemas copernicano y ptolemaico. Además, el jesuita estuvo al tanto de algunos de los cálculos y observaciones astronómicas de esa época, por mencionar, en la *Quaestio VI De luna et reliquis sideribus* de la *Disputatio II De caelo* en el *Liber III Physicorum: De mundo, caelo et elementis*⁴⁶, informaba que el número de estrellas contabilizadas era más de 3000, y proporcionaba también una tabla comparativa entre la dimensión de la Tierra y la de otros cuerpos siderales:

<i>Sol est major</i>	_____	1000000
<i>Saturnis est major</i>	-----	980
<i>Juppiter est major</i>	-----	1170
<i>Mars est minor</i>	-----	5
<i>Venus est minor</i>	-----	1
<i>Mercurius est minor</i>	-----	27
<i>Luna est minor</i>	-----	50
<i>Luglio, stella est major</i>	-----	1000000

46. RAH, BC, 9/2986, f. 139.

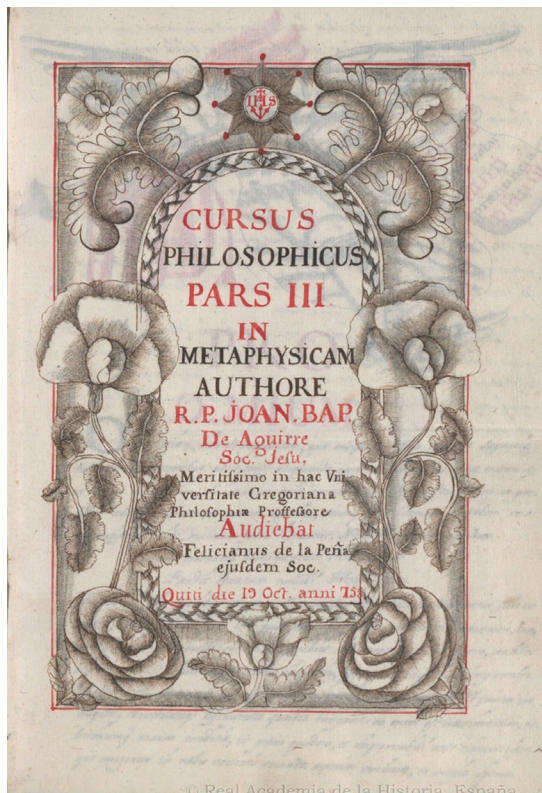


Figura 4. Portada del volumen de Metafísica del Cursus Philosophicus de Aguirre (1756)
Fuente: RAH, BC, 9/2947, f.1

Mientras tanto, el tercer tomo sobre metafísica requiere, todavía, un mayor estudio debido a sus novedosas contribuciones y debates. El manuscrito se divide en dos libros: *Metaphysica* y *De Metaphysica reali sive Animastica*. El primero repasa las clásicas disputas metafísicas en torno a *entis, substantia, creaturae y possibilitas*. El segundo analiza las cuestiones tradicionales sobre el ánimo, pero en manera innovativa – en el contexto quiteño del siglo XVII –, incluyendo discusiones sobre anatomía. Entre los autores estudiados constan: Athanasius Kircher

S. J., Friedrich Hoffmann, Theodor Kerckring, Juan de Lugo S. J., Juan de Ulloa S. J., Descartes y Leibniz. De ahí que Aguirre actualizó en Quito el debate sobre la relación entre cuerpo y alma, al considerar argumentos de medicina, anatomía y filosofía⁴⁷. Una de las principales cuestiones que plantea el manuscrito es, siguiendo una cierta influencia cartesiana, si la existencia del alma se extiende a todo el cuerpo o se limita al cerebro y, particularmente, a la glándula pineal. En ese sentido, Aguirre rechazó la teoría del alma cartesiana que afirma que la glándula pineal sirve de punto de conexión del cuerpo con el alma, esbozando tres argumentos principales:

- a. La idea de que la extensión es la *essentia corporis* es complementemente inútil y abierta a graves errores.
- b. La existencia del alma en la glándula pineal es contradictoria con su propia idea sobre la esencia del cuerpo, es decir, que el cuerpo es enteramente material.
- c. El concepto mismo de extensión corporal se opone al misterio de la encarnación, y la idea de un cuerpo tridimensional socava el misterio de la Eucaristía.

Adicionalmente, Aguirre sentenció que la noción sobre el *mutuo commercio* entre cuerpo y alma no era en absoluto verificable, por lo cual, el ánima racional es esencialmente la verdadera forma del cuerpo humano. En ese mismo contexto, también rechazó la hipótesis *Leibniziana*, presentada por Christian Wolff, sobre la *Harmonia praestabilita*, por ser insuficiente para explicar la interacción entre alma y cuerpo, a más de ser una teoría seguida muy vagamente por unos cuantos adeptos.

Este conocimiento de Aguirre sobre las ideas cartesianas no es accidental. Los Jesuitas en Europa eran conocedores y algunos de ellos —como Pierre Bourdin⁴⁸— criticaban severamente el pensamiento de Descartes. Por otro lado, la relación de Descartes con la Com-

47. Esta discusión se desarrolla en el Segundo Libro *De Animastica* (f.42-109) del tomo de la *Metafísica* de Aguirre.

48. Vale recordar que las fuertes críticas del Jesuita Pierre Bourdin fueron incluidas en la segunda edición de 1642 de las *Meditaciones* de la filosofía primera.

pañía de Jesús era más que compleja; primero, el francés conocía de las críticas provenientes de la orden, de cuya educación fue inicialmente detractor; pero en un segundo momento, al revisar la filosofía escolástica jesuita para responder dichas críticas revalorizó dicho pensamiento, teniendo incluso la intención de redactar un tratado siguiendo la estructura de los comentarios de la orden⁴⁹. Dicha situación era desconocida en Quito, donde se estudiaba el pensamiento de Descartes, únicamente, a través de enciclopedias o comentarios y tratados de terceros. Sin embargo, la filosofía racionalista fue una amenaza real para la tradición en Quito, principalmente aquella de Descartes, antes que los debates sensualistas sobre el cuerpo y el alma que tuvieron cierto éxito en España⁵⁰.

Efectivamente, uno podría sugerir que en su *Cursus Philosophicus*, Aguirre presenta cierta simpatía con un racionalismo naciente, no sólo porque acepta que el ánima racional es predominante para el conocimiento —nada innovador para la época—, sino porque sostiene, además, que es posible que las sensaciones se completen en el cerebro, independientemente de que sean de tipo material y originadas en órganos externos. Así, el Jesuita afirma que *Animam stricto loquendo, in solo cerebro audire, videre, sentire*⁵¹. Por lo tanto, el alma no existe sólo en el corazón como argumentaba Aristóteles, ni en la mera coagulación de la sangre como sugería Empédocles, ni tampoco en la glándula pineal como decía Descartes⁵². En pocas palabras, para Aguirre, el alma habita todo el cuerpo y el conocimiento tiene lugar como resultado de la acción y la interacción con el cerebro.

En este contexto, es importante destacar como señal de la actitud modernizante de Aguirre, su posición antidogmática en este debate sobre el alma. En su volumen de *Metafísica* continúa la discusión referente al alma y al cuerpo presentando una idea adicional sobre

49. Gatto, “Descartes and the Jesuits”.

50. Keeding, *Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito*; Keeding, *Surge la nación. La Ilustración en la Audiencia de Quito (1725-1812)*.

51. El alma estrictamente hablando, oye, ve y siente sólo en el cerebro.

52. Linati, “*Theses Philosophiae*”, Tesis XX.

la posibilidad de que el alma habite en el cerebro, particularmente en el plexo coroideo reticular. En este punto, y como prueba de una apertura intelectual, Aguirre sostiene que debe abstenerse por completo de tomar una posición ante la falta de “evidencia”⁵³. Así, como respuesta, ofrece una explicación anatómica sobre la relación cognitiva entre cerebro y sensaciones, una vez que el *corporis machinam* posee nervios cerebrales que se encuentran diseminados por todo el cuerpo, que se originan en el bulbo raquídeo y la médula espinal, cuya conexión da paso al conocimiento.

Este tipo de argumentos demuestra que Aguirre mantuvo una actitud abierta hacia el pensamiento moderno y la experimentación, y que, probablemente, estuvo al tanto de las investigaciones sobre el cerebro realizadas por anatomistas como Andreas Vesalius, Humphrey Ridley y Thomas Willis. Como afirma Núñez Freile⁵⁴, el profesor jesuita fue un experimentalista que utilizó, por ejemplo, un microscopio de John Cuff para observar la piel y sus innumerables poros, y lo que él llamó *ova* (óvulos) en los alimentos, el agua y la sangre. Experimentos de los cuales Aguirre concluyó, por influencia de Athanasius Kircher S. J., que las plagas tenían como única causa los gérmenes existentes que pululan en el aire y que son absorbidos por el ser humano. Entonces, lo más destacable de su *Metafisica* es la extensa revisión sobre anatomía y fisiología enfatizando un enfoque empírico y experimental; ejemplo de ello es la ilustración (Figura 5) para explicar la óptica y la anatomía de los pulmones, el estómago, los intestinos y los ojos.

53. Linati, “*Theses Philosophiae*”, Tesis XX.

54. “El pensamiento microbiológico de los jesuitas de la Universidad de San Gregorio Magno en la Real Audiencia de Quito”.

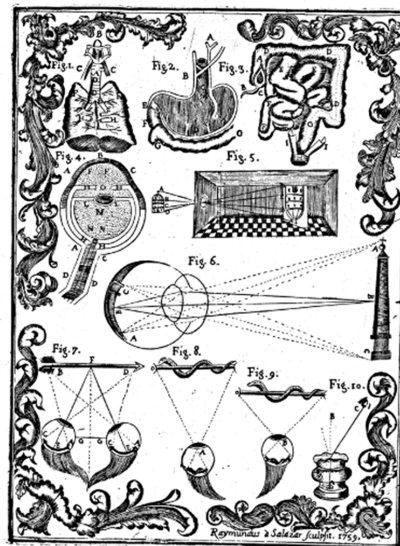


Figura 5. Ilustración del cuerpo humano y la óptica, Aguirre (1758)
Fuente: RAH, BC 9/2960, f. 108c

Por lo tanto, es válido afirmar que Aguirre estaba muy por delante de muchos de sus colegas, por mencionar, era también un contradictor de la teoría de la “generación espontánea” al afirmar que animales, plantas e insectos tienen procesos biológicos similares a los de los humanos. Una de sus tesis, y expuesta por Linati en sus *Theses*⁵⁵, es que el alma de las plantas no es sólo una combinación de corpúsculos materiales, sino que es una forma sustancial verdaderamente viviente, *Plantae verè vivunt*. En consecuencia, las plantas no se generan por casualidad ni espontáneamente, sino que surgen de semillas y panspermia, fenómeno que se extiende a los animales, incluso a insectos y zoófitos que no se generan por putrefacción sino por óvulos o espermatozoides mediante verdadera generación. Esta posición, uno podría sugerir, representa hasta cierto punto un cuestio-

55. “*Theses Philosophiae*”, Tesis XXI.

namiento a la tradición escolástica porque pone en cuestionamiento la teoría clásica aristotélica sobre los tipos de alma y sus diferencias. Por ello, para evitar cualquier acusación o inconveniente, Aguirre fundamentó su posición recurriendo a San Agustín y aseverando que *anima accomodata corpori*, por lo que, el alma está determinada por sí misma a producir acción vivificante (*actionem vivificam*) en cualquier cuerpo organizado. En otras palabras, existe una especie de acción vivificante común que no distingue entre los distintos tipos de seres vivos, dando lugar a ciertas similitudes entre plantas, animales y seres humanos. Por ello, el funcionamiento nervioso animal es similar al de los humanos. Para el jesuita dauleño, los denominados *espíritus animales*⁵⁶ constituían la parte más pura del quilo, actuando como intermediarios entre el alma y el cuerpo; los mismos eran transportados por vapores y sangre a través de las arterias carótida y cervical hasta el cerebro, donde se producían los movimientos, sensaciones y pensamientos. Por otro lado, existen partes como los dientes, uñas y cabellos que podrían ser consideradas propias de las plantas y el alma vegetativa, con la diferencia de que, en el cuerpo humano, están animadas por el alma racional cumpliendo una determinada función. En resumen, esta posición implicaba una contraposición a la división clásica entre alma vegetal, sensitiva y racional.

Finalmente, podemos afirmar que la postura de Aguirre no representó una ruptura total con la tradición, ya que no contradijo las Sagradas Escrituras ni el canon escolástico. Sin embargo, sí implicó un debate con el pensamiento predominante de la época, por ejemplo, en lo relativo a los tipos de alma o la generación espontánea, lo que, en el fondo, significaba poner en cuestionamiento algunos de los pilares del pensamiento aristotélico-tomista que dominó el periodo colonial en Hispanoamérica. En otras palabras, en el Quito del

56. En la filosofía escolástico-aristotélica, los espíritus animales hacían referencia a ciertos fluidos vitales que circulaban por los aparatos circulatorio y nervioso, encargados de, entre otras cosas, de la percepción sensorial, del movimiento y de ciertas pasiones.

siglo XVIII, el *Cursus Philosophicus* de Aguirre constituyó una apertura dogmática y práctica hacia el camino de las ciencias experimentales y la futura ilustración.

Conclusión

La Compañía de Jesús, sin lugar a duda, desempeñó un rol fundamental en la diseminación de las ideas de la primera modernidad en buena parte del mundo, pero, especialmente, en Hispanoamérica, como resultado de la extensa red de instituciones educativas en el continente y su intenso intercambio de conocimiento. En el caso de Quito, diversos factores como la Misión Geodésica, la circulación de ideas y la imprenta, permitieron que los Jesuitas sean protagonistas de la “escolástica modernizante” que, sin ir más allá de la tradición, representó una renovación del pensamiento. Situación que no era ajena a ellos, porque fue característico de la Compañía presentar innovaciones sin provocar rupturas violentas con el pasado⁵⁷. Innovación presente en Juan Bautista Aguirre, quien en un afán por defender la tradición discutió con autores modernos sin recurrir, necesariamente, al *argumentum ab auctoritate*, abriendo camino a una posición antidogmática y a una actitud experimental dispuesta a estudiar, analizar y contrastar ideas y teorías ajenas al canon.

Como señala Guerra Bravo⁵⁸, la escolástica modernizante de Quito, en su intento por salvar el paradigma aristotélico-tomista, tuvo que incluir en su corpus varios elementos del pensamiento moderno y las revoluciones científicas, dando lugar a un eclecticismo filosófico. Sin embargo, los filósofos “quitenses” del siglo XVIII tuvieron un conocimiento limitado o indirecto de las teorías modernas, debido a la falta de las fuentes primarias. A pesar de ello, los Jesuitas continuaron a introducir teorías novedosas, por ejemplo, Juan de Hospital, durante su curso de Artes, entre 1759 y 1762, revisó el sis-

57. Gonzalbo Aizpuru, “La oculta modernidad jesuítica”.

58. *La filosofía en Quito colonial 1534-1767. Sus condicionamientos históricos y sus implicaciones socio-políticas.*

tema copernicano y, junto con su alumno Manuel Carvajal, aceptó públicamente, por primera vez en Quito, a Copérnico sobre Ptolomeo y Brahe en 1761. Lastimosamente este proceso modernizante fue interrumpido de manera abrupta en 1767 por la decisión real de expulsar a la Compañía del Imperio Español, motivada erróneamente, como sugiere Schmutz⁵⁹, por un sentimiento antimoderno contra los Jesuitas, que eran, supuestamente, enemigos del Estado nacional, absolutista y burocrático, y defensores de la escolástica a través de su sistema educativo.

Algo que no es cierto si consideramos que, en la Audiencia de Quito, la red del conocimiento configurada por los Jesuitas fue esencial para el desarrollo político e intelectual de actores sociales relevantes en los futuros movimientos independentistas, basta recordar que Eugenio Espejo fue estudiante de la Compañía. Finalmente, la “escolástica modernizante” representada, entre otros, por Juan Bautista Aguirre, fue un antecedente intelectual para la consolidación posterior de las ideas ilustradas, conocidas y discutidas en Quito desde el siglo XVIII, en parte por la acción educativa jesuítica.

59. “The Historiography of Pre-1773 Jesuit Philosophy: 1814-2018”.

Referencias

Archivo General de Indias (AGI)

QUITO, 10, R.10, N.128

Biblioteca Nacional Eugenio Espejo (BNEE)

Fondo Jesuita (FJ)

Wolff, Christian (1734). *Cosmologia Generalis: Methodo Scientifica Pertractata*. Verona: Typis Dionysii Ramanzini. FJ04285.

Centro Cultural Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit (BEAEP)

Fondo Antiguo Ecuatoriano (FAEc)

Linati, José María (1759). *Theses Philosophiae*. Quito: Collegio Máximo Quitensi Soc. Jesu. FAEc 7334.

Real Academia de Historia (RAH)

Aguirre, Juan Bautista (1756). *Cursus Philosophicus Pars III in Metaphysicam*. BC, 9/2947.

Álvarez-Uría, Fernando (2000). “La educación jesuítica en la génesis de la Modernidad. En torno a la tesis de Max Weber”. *Sarmiento*, No. 4, 201-209.

Ambrosi De la Cadena, Marco (2023). “Education and philosophy: a rhizomatic knowledge network in the Real Audiencia de Quito (RAQ)”. [Tesis doctoral], Università Vita-Salute San Raffaele. <https://iris.unisr.it/handle/20.500.11768/142056>.

Astrain, Antonio (1914). *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*. VII Tomos. Madrid: Estudio tipográfico “Sucesores de Rivadeneira”.

Casanova, José (2015). “I gesuiti e la globalizzazione”. *Annali di studi religiosi*, No. 16, 11-31.

Castillo Hernández, Estela y Ángel Fernández (2017). “La obra poética de Juan Bautista Aguirre y los problemas de su transmisión”. *IHS. Antiguos jesuitas en Iberoamérica* 5, No. 1, 199-207.

- Danwerth, Otto (2020). "The Circulation of Pragmatic Normative Literature in Spanish America (16th–17th Centuries)". En *Knowledge of the Pragmatici. Legal and Moral Theological Literature and the Formation of Early Modern Ibero-America*. Thomas Duve y Otto Danwerth (eds.), 89-130. Leiden Boston: Brill Nijhoff.
- Dussel, Enrique (2005). "Origen de la filosofía política moderna: Las Casas, Vitoria, y Suárez (1514-1617)". *Caribbean Studies* 33, No. 2, 35-80.
- Dussel, Enrique (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 24-33. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO, 2000.
- Dussel, Enrique (1967). *Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editorial Estela S.A.- IEPAL.
- Dvořák, Petr y Jacob Schmutz (2019). "Introduction: Special Issue on Baroque Scholasticism". *American Catholic Philosophical Quarterly* 93, No. 2, 187-89.
- Echeverría, Bolívar (2011). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Espinosa, Carlos y Elisa Sevilla (2013). "Un diálogo científico tripartito: la Misión Geodésica, los jesuitas y los criollos". En *Ecuador y Francia: diálogos científicos y políticos (1735-2013)*. Carlos Espinosa y Georges Lomné (eds.), 52-68. Quito: FLACSO Ecuador-Embajada de Francia en Ecuador-IFEA.
- Espinosa Pólit, Aurelio y Gonzalo Zaldumbide (1960). *Los dos primeros poetas coloniales ecuatorianos, siglos XVII y XVIII: Antonio de Bastidas. Juan Bautista Aguirre*. Puebla: Editorial J. M. Cajica.
- Feingold, Mordechai (2003). *Jesuit Science and the Republic of Letters*. Londres: MIT Press.
- Ferreiro, Larrie (2011). *Measure of the Earth: The Enlightenment Expedition that reshaped our world*. Nueva York: Basic Books.
- Francou, Bernard (2013). "La primera Misión Geodésica francesa en el Perú y la determinación de la forma de la Tierra (1735-1744)". En *Ecuador y Francia: diálogos científicos y políticos (1735 - 2013)*. Carlos Espinosa y Georges Lomné (eds.), 23-35. Quito: FLACSO Ecuador-Embajada de Francia en Ecuador- IFEA.

- Gatto, Alfredo (2019). “Descartes and the Jesuits”. En *Jesuit Philosophy on the Eve of Modernity*. Cristiano Casalini (ed.), 405-425. Leiden Boston: Brill.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2007). “La oculta modernidad jesuítica”. En *Los Jesuitas y La Modernidad en Iberoamérica (1549-1773)*, Vol.1. Manuel Marzal y Luis Bacigalupo (eds.), 299-308. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú-IFEA-Universidad del Pacífico.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2001). *Educación y colonización en la Nueva España 1521-1821*. México: Universidad Pedagógica Nacional.
- González Suárez, Federico (1970). *Historia General de la República del Ecuador*, 3 vols. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- González Suárez, Federico (1892). *La imprenta en el Ecuador durante el tiempo de la Colonia*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- Guerra Bravo, Samuel (2021). *La filosofía en Quito colonial 1534-1767. Sus condicionamientos históricos y sus implicaciones socio-políticas*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Hernández Asensio, Raúl (2008). *El matemático impaciente. La Condamine, las pirámides de Quito y la ciencia ilustrada (1740-1751)*. Lima: Institut français d'études andines, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Jiménez Gómez, Ismael (2022). “Las misiones jesuíticas de Maynas: Establecimiento, consolidación y pervivencia de la idolatría en un territorio de frontera (1638-1680)”. *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, No. Extraordinario 1, 1-27. <https://doi.org/10.31057/2314.3908.v11.38642>.
- Jouanen, José (1941). *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua provincia de Quito 1570-1774*. Tomo I: *La viceprovincia de Quito 1570-1696*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- Keeding, Ekkehart (1983). *Das Zeitalter der Aufklärung in der Provinz Quito*. Colonia, Viena: Böhlau Verlag.
- Keeding, Ekkehart (2005). *Surge la nación. La Ilustración en la Audiencia de Quito (1725-1812)*. Mónica Thiel y Gunda Wierhake (trads). Quito: Banco Central del Ecuador.
- León Pesántez, Catalina (2013). “Arturo Andrés Roig y el ‘sesgo’ antropológico del humanismo colonial”. En *Nosotros los latinoamericanos. Identidad y diversidad. Homenaje a Arturo A. Roig*. María Luisa Rubinelli y Adriana Arpini (eds.), 69-86. Universidad Nacional de Jujuy.

- Lima, Alex (2014). “Juan Bautista Aguirre (1725-1786) y los orígenes de la nación ecuatoriana”. [Tesis doctoral], City University of New York.
- Magnin, Joannes (1998). *Descripción de la Provincia y misiones de Mainas en el Reino de Quito*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit”.
- Medina, J. T. (1904). *La imprenta en Quito (1760-1818)*. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana.
- Morgan, Ronald (2017). “Martyrdoms far and near: the Jesuit global imaginary in the life of Quito’s local ‘Santa Mariana de Jesús’ (1618-1645)”. *Illes i Imperis*, 19, 7-33. <https://www.raco.cat/index.php/IllesImperis/article/view/20.8050.02.18>
- Newson, Linda A (2020). “Introduction”. En *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*. Linda A. Newson (ed.), 1-7. Londres: Institute of Latin American Studies.
- Núñez Freile, Byron (2010). “El pensamiento microbiológico de los jesuitas de la Universidad de San Gregorio Magno en la Real Audiencia de Quito”. *Acta Médica Peruana* 27, No. 1, 65-73.
- Ortiz, Eduardo L. (2020). “The Jesuits and the exact sciences in Argentina”. En *Cultural Worlds of the Jesuits in Colonial Latin America*. Linda A. Newson (ed.), 255-283. Londres: Institute of Latin American Studies.
- Piñas Rubio, Francisco (2006). *Resumen del Archivo de los Jesuitas del Colegio Máximo en la Real Audiencia de Quito*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana “Aurelio Espinosa Pólit”.
- Roig, Arturo Andrés (1984). *El Humanismo ecuatoriano de segunda mitad del siglo XVIII*. II Tomos. Quito: Corporación Editora Nacional-Banco Central del Ecuador.
- Sariego, Jesús (2004). “‘Evangelizar y educar’. Los jesuitas de la Centroamérica colonial”. *Estudios Centroamericanos*, 65, No. 723, 11-15.
- Schmutz, Jacob (2018). “The Historiography of Pre-1773 Jesuit Philosophy: 1814-2018”. *Jesuit Historiography Online. Reference Online* [blog]. https://referenceworks.brillonline.com/entries/jesuit-historiography-online/*-COM_211797#d31188528e538.
- Schmutz, Jacob (2008). “Juan Bautista de Aguirre”. *Scholasticon* [blog]. https://scholasticon.msh-lse.fr/Database/Scholastiques_fr.php?ID=128.

- Terán Dutari, Julio (1982). *Física de Juan Bautista Aguirre*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador-Banco Central del Ecuador.
- Uriarte, Manuel (1986). *Diario de un misionero de Maynas*. Iquitos: Monumenta Amazónica.
- Vargas, José María (2001). “La Compañía de Jesús y la educación”. En *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, Tomo III. Jorge Salvador Lara (ed.), 1375-1388. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Vargas, José María (1965). *Historia de la cultura ecuatoriana*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Velasco, Juan de. (1941). *Historia Moderna del Reino de Quito y Crónica de la Provincia de la Compañía de Jesús del mismo Reino*. Quito: Fondo Ecuatoriano Republicano.
- Villalba Freire, Jorge (2001). “El obispo y el cabildo solicitan la presencia de la Compañía de Jesús en Quito”. En *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador*, Tomo II. Jorge Salvador Lara (ed.), 648-656. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Tres tesis sobre la filosofía de la historia de Immanuel Kant

Martín Aulestia Calero

Introducción

La cuestión de la historicidad está caracterizada, en la época presente, por el debilitamiento de las nociones de razón y libertad. Dicho debilitamiento es el efecto de, al menos, tres factores: la posmoderna declaración de la “muerte de los grandes relatos”, la estigmatización abstracta de lo racional como cosa unilateralmente vinculada al dominio, y ciertos usos políticos de las neurociencias que postulan al ser humano como una entidad solamente física que actúa por causas estrictamente deterministas. En ese escenario, parece necesario volver a pensar el significado de aquella noción kantiana de que la razón no es solamente una facultad por medio de la cual conocemos el mundo, sino también a través de la cual podemos actuar sobre él y donarle una forma. En esa medida, y aunque en principio podría ser pensada como una facultad otorgada al ser humano por la naturaleza, en realidad, la razón, al decir de Kant, amplía las reglas e intenciones de esta y concibe proyectos que van más allá del mero instinto natural. Actuando de acuerdo con reglas que no tienen nada que ver con el instinto, la razón no tiene, entonces, ninguna función rígidamente establecida por la naturaleza. Puede y debe desplegarse en libertad, aunque para hacerlo requiere ir adquiriendo cierta cualificación, por medio de tanteos, entrenamiento e instrucción¹. En la

1. Immanuel Kant, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, en: *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. Roberto Aramayo (Madrid, Alianza Editorial, 2013), 104; VIII, 18.

Nota sobre las citas de Kant: Cuando se trate de citas de los textos de Kant, en la paginación, después del punto y coma, se dejará constancia —en números romanos—

concepción de Kant, el ser humano cuenta con una serie de “disposiciones naturales” que juegan aquí un papel, en tanto que causa –en principio confusa– para el primer aparecimiento de la razón. Sin embargo, los fines, contenidos y caminos que puede tomar la razón a través de su despliegue sólo pueden ser puestos por ella misma, en la medida en que ha trascendido las meras disposiciones de la naturaleza. Esto es, el ser humano, en la concepción kantiana, es un ser racional en la medida en que se ha transnaturalizado y, por lo tanto, el concepto de razón refiere a una facultad estrictamente transnatural. En este trabajo entenderé por “transnatural” a la condición de un ser definida por el hiato abierto entre su situación actual, libre y racional, y una *previa*² situación instintiva y animal, con el añadido de que, en tanto libre y racional, el ser transnatural se encuentra esforzándose permanentemente por rehuir el acecho de aquel animal que pudo seguir siendo³.

De estos planteamientos se pueden derivar algunos elementos fundamentales de la filosofía kantiana de la historia, los cuales he sintetizado en las tres tesis que serán desarrolladas a lo largo de las siguientes páginas. La primera tesis reflexiona en torno a la cuestión del desarrollo o devenir histórico de la razón. La segunda tesis trata sobre los vínculos necesarios entre ese desarrollo de la razón y el aparecimiento de la libertad, entendida en términos del “mal” y la “enfermedad”, específicamente humanos. La tercera tesis explora el central concepto del deber, para sostener que en este se revela la dimensión específicamente transnatural de la libertad humana. La

de en cuál de los 23 volúmenes de la *Immanuel Kants Werkausgabe*, publicada por la *Preußischen Akademie der Wissenschaft*, se encuentra el texto referido, mientras que el número arábigo a continuación hace referencia a la página en que se encuentra la cita o referencia en la mencionada *Werkausgabe*. En el caso de la *Crítica de la razón pura*, se pagina siempre, como es costumbre, de acuerdo con las ediciones A y B.

2. Al hablar de algo “previo” no quiero connotar un sentido temporal sino más bien ontológico. En ese sentido, “previo” puede considerarse un sinónimo de “más originario”.

3. Sobre esta fórmula, véase: Bolívar Echeverría, “Transnaturalización”, en *Definición de la cultura* (México, Fondo de Cultura Económica, 2010).

conclusión se ocupa de enmarcar un conjunto de consideraciones que, desde la mirada contemporánea, han de tenerse en cuenta a la hora de hacerse cargo de las consecuencias de la filosofía de la historia de Kant.

Tesis I: La razón se despliega históricamente o, mejor dicho, *deviene*

De acuerdo con Kant, la razón no está plenamente constituida desde el primer momento de su aparecimiento y, por lo tanto, tampoco puede concebirse como una facultad cerrada ni enteramente determinada. En su propio concepto, la razón exige un despliegue de sí misma, que requiere como condición irrenunciable una cierta apertura e indeterminación. Por eso Kant puede acuñar la noción de “progreso de la razón”, en la cual se condensa, según parece, el fundamento principal de la filosofía kantiana de la historia.

La cualidad central de la historicidad propiamente humana sería, entonces, la sustitución del instinto animal por la razón, por lo que la razón humana es concebida, en consecuencia, como una “*capacidad de llegar a ser* plenamente racional, no el *estado* de serlo de una vez por todas”⁴. La extracción desde sí mismo de todo aquello que el ser humano requiera ser, o pueda llegar a ser, debe entenderse como una demanda de la propia razón para “desplegarse”, “exteriorizarse” u “objetivarse” –lenguaje hegeliano este que, no obstante, puede aplicarse a Kant perfectamente– en todo aquello que pueda procurarle felicidad y perfección. De ese modo, la razón no “es” otra cosa que el proceso a través del cual ella misma “llega a ser”. Es decir, la razón se constituye en el despliegue de sí misma en las diversas concreciones de la actividad del ser racional. Estas concreciones dan, necesariamente, lugar y forma a un *mundo*. De este modo, el tantas veces referido “formalismo” kantiano es una condición de posibilidad para definir el ámbito de una necesidad consistente en que la razón se despliegue concretamente como dicho mundo.

4. Salvi Turró, *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant* (Barcelona/México, Anthropos/Centro de Documentación Kantiana/UAM, 1996), 259.

Por eso puede decirse que la historia en Kant es equivalente al despliegue y realización de la razón. Esta concepción anticipa varios ejes fundamentales de la filosofía hegeliana, por ejemplo, su concepción del Estado, respecto del cual, la razón, que “se realiza en el principio de la autoconciencia”, se dota de fuerza y poder, afirmándose a sí misma. Es así que, según Hegel, la razón no puede conocer al Estado tal y como él es —cosa que sí puede hacer con la naturaleza—, porque el Estado no es otra cosa que un resultado del despliegue de sí misma⁵.

No obstante, Hegel alcanzó una filosofía de la historia más sistemática que la de Kant, en la medida en que hizo de la historia empírica una mediación necesaria para el propio despliegue y realización de la razón. Kant no pudo hacer esto porque jamás concibió una mediación posible entre ambas, e insistió en la existencia de una diferencia entre el ámbito de una fundamentación *a priori* de la historicidad humana y una historia documentada de carácter empírico. No obstante, si Hegel alcanzó una filosofía de la historia más comprensiva, lo hizo al precio de eliminar un componente fundamental del concepto kantiano de razón, esto es, su finitud, para postular el concepto de una *razón infinita*, lo cual, al decir de Yirmiahu Yovel, “*is much too great a price to pay*”⁶.

Otro paralelismo con Hegel puede encontrarse, sin embargo, en el hecho de que para Kant la razón necesita, en orden a su despliegue *en la historia y como historia*, de la formación de una “cultura”. El fundamento *a priori* de toda cultura humana posible es el mismo que el de la racionalidad y la libertad: la transnaturalización. Esto queda claro cuando Kant describe el salto desde el instinto sexual animal al deseo humano erotizado, paso caracterizado por la prolongación e incremento del segundo gracias a una facultad inexistente en lo animal: la imaginación, a la cual Kant le había dado un papel fun-

5. George Wilhem Friedrich Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. Joaquín Abellán (Madrid, Tecnos, 2017), 9; VII, 14.

6. Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History* (New Jersey, Princeton University Press, 1980), 306.

damental en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. En efecto, si la diferencia entre el juicio analítico y el juicio sintético es que, para el caso del primero, todo lo que se dice de un sujeto está contenido en su propio concepto, para el caso del segundo es necesario salir del propio concepto para considerar “en relación con este, algo completamente distinto de lo pensado en él”. Si hace falta ir más allá del propio concepto, para enfrentarlo sintéticamente con otro, se requiere, pues, un tercer elemento que haga posible la síntesis entre los dos: “La síntesis de las representaciones se basa en la imaginación”⁷. Junto a la imaginación, Kant incluye al “sentido interno” y la “apercepción” como “facultades” que posibilitan los juicios sintéticos. La imaginación, en cualquier caso, es una nota eminente del ser humano en tanto que ser racional y, por eso, no sorprende que se destaque como una cualidad diferenciadora respecto de lo animal, en la medida en que posibilita, además de la formulación de juicios sintéticos, la transnaturalización del instinto sexual, lo que habría provocado una moderación de este, compensada con un incremento en su duración y regularidad.

Kant considera que la singularidad del deseo humano radica en que puede, progresivamente, sustraerse a los sentidos, lo cual da lugar a un hecho de gran importancia cultural: “La *abstención* fue el ardid empleado para pasar de los estímulos meramente sentidos a los ideales, pasándose así paulatinamente del mero deseo animal al amor y, con este, del sentimiento de lo meramente agradable al gusto por la belleza”⁸. No puede olvidarse, como ha destacado Gilles Deleuze en su estudio sobre Kant, que, para este, “el interés por lo bello nos dispone a ser morales, nos destina a la moralidad”⁹, tal y como queda establecido en la *Crítica del juicio*, cuando Kant desarrolla la noción de juicio reflexivo estético.

7. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* [KrV], trad. Pedro Ribas, (Madrid, Taurus, 2010), A155/B494.

8. Immanuel Kant, “Probable inicio de la historia humana”, en: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. Roberto Aramayo (Madrid, Alianza Editorial, 2013), 175-6; VIII, 113.

9. Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant* (Madrid, Cátedra, 2008), 99.

Ahora bien, digo: lo bello es el símbolo del bien moral, y sólo en esta consideración (la de una relación que es natural a cada cual, y que cada cual también exige a los demás como deber) place con una pretensión a la aprobación de cada cual; el espíritu, al mismo tiempo, tiene consciencia de un cierto ennoblecimiento y de una cierta elevación por encima de la mera receptividad de un placer por medio de impresiones sensibles, y estima el valor de los demás también por una máxima semejante del Juicio¹⁰.

Eso explica, en opinión de Kant, el que a los objetos de la naturaleza o del arte que consideramos bellos les demos nombres que solemos relacionar más bien con un juicio moral, como cuando decimos que una edificación o una montaña es *soberbia*. Esto es así porque los objetos que pueden llamarse bellos “excitan sensaciones que encierran algo análogo a la consciencia de un estado de espíritu producido por juicios morales”. El gusto, entonces, hace posible el “tránsito del encanto sensible al interés moral habitual”¹¹. De ahí la importancia que Kant le da, en *Probable inicio de la historia humana*, al apareamiento del interés por la belleza como efecto de la abstención de la pulsión sexual, en un esquema análogo, por cierto, al de aquel proceso que Sigmund Freud definió, más de un siglo después, como “sublimación”, y que fue considerado por él como el fundamento de la cultura humana¹².

La cultura, en la comprensión de Kant, es una creación humana por medio de la cual el hombre organiza y reproduce (material y simbólicamente) su vida, valiéndose, para edificarla, de la naturale-

10. Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, trad. Manuel García Morente (Madrid, Editorial Tecnos, 2011), 285; V, 354.

11. Kant, *Crítica del juicio*, 286; V, 354.

12. Sigmund Freud, *El malestar en la cultura y otros escritos sobre violencia y sociedad* (Madrid, RBA, 2012). Aunque las analogías entre la teoría de Kant y Freud podrían tener rendimientos sugerentes, es una tarea que aquí no puedo emprender. Para un análisis comparativo de las respectivas filosofías de la historia y la cultura en Kant, Marx y Freud, véase: Enrique Menéndez Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud* (Madrid, Tecnos, 1979).

za, convertida así en un medio para los fines que pone libremente la razón. Que el concepto de la naturaleza sea el de un medio es fundamental para comprender el significado último de la filosofía de la historia de Kant, porque implica que la razón puede libremente *disponer* de ella conforme a sus conceptos y sus fines libremente elegidos. Así, pues, a la ontología histórica kantiana le es esencial la distinción entre los fines racionales y los medios no racionales, y es sobre este dualismo, el único verdaderamente importante, que desde el presente se debería partir con vistas a una interrogación de sus supuestos y consecuencias.

En todo caso, la consideración sobre la cultura incluye la política, la educación, la ciencia, la estética, la economía, la tecnología y todas sus respectivas instituciones. Este complejo es, a la vez, el resultado de la actividad de la razón y, por eso mismo, el medio a través del cual esta se manifiesta en su despliegue histórico. Si en el decurso de la historia está presupuesto el perfeccionamiento creciente de la razón —por tanto, de la libertad—, la cultura es un dispositivo que hace esto posible en la medida en que es también un artefacto en el cual se acumulan, preservan y heredan los logros racionales del pasado. Así, esta se convierte, por un lado, en un *a priori* para todo despliegue histórico posterior y, por otro lado, en aquello que posibilita el estudio de ese pasado bajo la forma de un conjunto de objetivaciones, que son la materia de estudio de toda historia empírica.

Esta función preservadora de la cultura no es de importancia menor porque, para Kant, una consecuencia de la finitud del ser racional es que el perfeccionamiento de la razón no se puede alcanzar en el individuo, sino en la especie humana, a través de “una serie acaso interminable de generaciones que se transmitan una a la otra su ilustración”¹³. Con lo cual, el desarrollo de la razón es un

13. Kant, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, 104; VIII, 19. Véase también: Immanuel Kant, “Recensiones a la obra de Herder: «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»”. En: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. Roberto Aramayo. (Madrid: Alianza Editorial, 2013), 165-66; VIII, 65.

proceso exigido para todo ser humano, porque está contenido en la idea misma del ser racional, que es su concepto. La condición de posibilidad de esto es la pertenencia necesaria del ser racional a una cultura, a una comunidad humana. De este modo, la exigencia mencionada hace que el movimiento histórico se dé como acercamiento infinito y asintótico hacia la meta, postulada pero definitivamente inalcanzable, de la realización de la razón. De este modo, la razón kantiana es sincrónicamente finita, pero arrojada hacia un curso de realización infinito. Es decir, la razón jamás se realiza en el mundo de modo definitivo, sino que, más bien, se encuentra en un asintótico devenir-mundo. Por lo tanto, la razón jamás podría postularse, en la filosofía de Kant, como el *ser* de lo real¹⁴ (cosa que sí puede sostenerse para el caso de Hegel¹⁵), al menos en la medida en que se pueda afirmar —cosa que no es evidente por sí misma— que el devenir sea lo opuesto al ser. Pero quizás se pueda encontrar en Kant, de este modo, cierta anticipación de esa tesis nietzscheano-deleuziana, según la cual, el *ser* (de lo histórico entendido como despliegue de la razón) es “la afirmación *del devenir*”¹⁶.

Siendo así, la razón puede (en tanto que facultad) y debe (en tanto que obligación moral) cultivarse en cada individuo particular, pero sólo puede desarrollarse y desplegarse históricamente hacia su perfeccionamiento *en* la humanidad, a través de la historia de sus sucesivas generaciones. Y aquí quizás se pueda encontrar un nuevo acercamiento (o un adelantamiento quizás) de Kant en la dirección de Hegel, como queda claro en la siguiente afirmación, dotada de

14. El ser de lo real en Kant, de acuerdo con la interpretación de Martin Heidegger, es la “objetividad”. Sobre esto, véase fundamentalmente: Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, trad. Gred Ibscher Roth, Elsa Cecilia Frost y Gustavo Leyva. (México: Fondo de Cultura Económica, 2013).

15. Cuando afirma la identidad especulativa entre realidad y racionalidad: “Lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional”. Hegel, *Filosofía del Derecho*, 17; VII 24.

16. Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, trad. Carmen Artal. (Barcelona: Editorial Anagrama, 1998), 38.

una familiaridad inconfundible con la tesis hegeliana de la realización de la razón como espíritu. Hablando precisamente de la razón, Kant afirma:

Pues si se parte de la historia *griega* (como aquella mediante la cual se nos ha legado, o al menos hay que corroborar, toda historia más antigua o coetánea de la misma), podemos rastrear su influjo en la formación y desmembración del cuerpo político del pueblo *romano*, el cual fagocitó al Estado griego, y el influjo de este sobre los *bárbaros* que, a su vez, destruyeron al Estado romano, y así hasta nuestros días¹⁷.

De este modo, podría encontrarse en Kant, como un elemento central de su filosofía de la historia, la tesis de un devenir de la razón como mundo o como realidad histórica. Sólo en esa medida se puede comprender la distinción kantiana entre unos conceptos racionales puros, los cuales, en su devenir, se deforman en una realidad histórica concreta que, en tanto tal, puede ser el objeto de una determinada disciplina del saber.

Tesis II: El despliegue histórico de la razón da lugar a la libertad, o sea, al *mal* y la *enfermedad*

Aunque el concepto de desarrollo o despliegue de la razón en Kant puede tener varios sentidos, el principal de estos, y articulador de los demás, es aquel que entiende que el perfeccionamiento de la razón coincide con un perfeccionamiento de la moralidad, cosa que está, también, enteramente fundada en la cuestión de la transnaturalización. En efecto, aunque el salto desde el instinto animal hacia la razón humana supuso, en opinión de Kant, un “progreso”, en primer lugar, lo representó únicamente para la humanidad en tanto que especie, pero no lo supuso en lo que respecta al individuo. El progreso de la especie –en el momento abstracto del concepto– no tiene por qué coincidir con un progreso para el individuo; este se gana en el despliegue de sus momentos concretos.

17. Kant, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, 122; VIII, 29.

El abismo que se abrió tras el aparecimiento de lo humano, respecto del instinto animal, “significó en el aspecto moral una *caída*”, porque el uso de la libertad y de la razón, en sus primeros pasos, trajo una “multitud de males desconocidos hasta entonces por la vida”. Vale la pena subrayar que un presupuesto de carácter kantiano como este se encuentra detrás de la definición nietzscheana del hombre arriesgada en *La genealogía de la moral*: “el hombre está más enfermo, es más inseguro, más alterable, más indeterminado que ningún otro animal, no hay duda de ello —él es *el* animal enfermo”¹⁸. En efecto, hay una familiaridad entre esta afirmación de Nietzsche y el modo en cómo Kant reinterpreta el sentido del bíblico castigo que siguió al pecado original: “La historia de la *Naturaleza* comienza por el bien, pues es *la obra de Dios*; la historia de la *libertad* comienza por el mal, pues es *obra del hombre*”¹⁹. La libertad trae la *enfermedad*, el mal específicamente destinado a quien ha dado el salto transnaturalizador, aquel “gran experimentador consigo mismo” —como llamó Nietzsche al hombre. “Enfermedad” y “mal”: ambos son términos utilizados para cualificar la condición de un ente que se ha extrañado irremediabilmente de la naturaleza. Por ese motivo, cuando Bolívar Echeverría acuñó el concepto de “transnaturalización”, entendiéndolo como momento de conformación de lo social, acaecido cuando “un determinado animal se vio expulsado del paraíso terrenal de la animalidad y obligado a existir como ser humano”, no podía dejar de tener presentes —y efectivamente no lo hizo— las nociones de la “enfermedad” nietzscheana y del “mal” kantiano²⁰.

Así puede entenderse que, para Kant, la moralidad del ser racional sea una disposición que, no obstante, va siendo constituida por la libertad, o incluso, *en tanto que* libertad, por la introducción “en el mundo de lo humano de ese *devenir* consistente en esa ruptura o *décalage* (...) entre lo estipulado y su ejecución”, que es como Echeverría entiende a la libertad, la cual encuentra su condición de posibilidad

18. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Editorial, 2014), 177.

19. Kant, “Probable inicio”, 180; VIII, 115.

20. Echeverría, *Definición de la cultura*, 130-131.

en la “anulación («nadificación») del paraíso de la animalidad”²¹. ¿Sorprende entonces que en esto consista, para Echeverría, “la «*hybris*» de lo humano, su «pecado original»? Es el “pecado” de la transnaturalización lo que abrió el umbral a través del cual el ser humano, dotado de disposiciones morales, nació al mundo.

Solamente un ser dotado de razón puede ser considerado un ser moral, por lo que el despliegue, desarrollo y perfeccionamiento de la primera es exactamente idéntico al de la segunda. El desarrollo de la razón y la moralidad exige, pues, un distanciamiento cada vez mayor, más claro y radical respecto de los impulsos de la naturaleza (*décalage*), porque estos, una vez que el hombre ha abandonado el paraíso del instinto animal, no son otra cosa que obstáculos para el cumplimiento del deber, fuerzas que oponen resistencia a la moralidad. No obstante, “el hombre tiene que juzgarse capaz de luchar contra ellas y vencerlas mediante la razón”²². En términos de desarrollo moral, es un deber para el ser racional la constitución de una cultura (“lo social”) que le permita progresar cada vez más desde aquel estado de *a-cultura* que es la animalidad natural, hacia la cultura o humanidad propiamente dicha, porque sólo en tanto racional puede el ser humano ser libre y moral²³. Si la transnaturalización abre la posibilidad para el “pecado”, el “mal” o la “*hybris*”, o lo que es lo mismo, para el acto y la decisión libre, las condiciones de validez de esta libertad deben ser claramente delimitadas, lo que hace necesaria una teoría que fundamente la práctica moral, que no será otra cosa que la crítica de la razón práctica pura, en cuyo ámbito se trata, según Kant:

*del canon de la razón (en lo práctico), donde el valor de la práctica depende por completo de su conformidad con la teoría subyacente, y donde todo está perdido cuando las condiciones empíricas –por ende contingentes– de la ejecución de la ley se convierten en condiciones de la ley misma*²⁴.

21. *Ibid.*, 131.

22. Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina y Jesús Conill. (Madrid: Tecnos, 2005). 229; VI, 380.

23. Kant, *Metafísica de las costumbres*, 237-9; VI, 386-7. Véase también: Kant, “Metafísica de las costumbres”, 254; VI, 392.

24. Immanuel Kant, “Teoría y práctica. En torno al tópico: «Eso vale para la

La transnaturalización abre la posibilidad de la decisión y el acto libre, de una “facultad de desear” que es entendida por Kant como “facultad de *hacer u omitir a su albedrío*”. Una facultad de desear que merezca el calificativo de “moral” será aquella que encuentre su fundamento de determinación en la razón (práctica) del sujeto²⁵, lo que supone que el ser racional tiene que encontrar el móvil de su determinación a obrar tan sólo dentro de sí mismo, de manera tal que su razón legisle sobre su decisión. Kant necesita cimentar *a priori* las condiciones de posibilidad de una tal facultad de desear, estableciendo las estructuras trascendentales de una razón que tenga una intención no sólo teórico-cognoscitiva, como hizo en la *Crítica de la razón pura* de 1781, sino también práctica.

Tesis III: El concepto del *deber* refiere a lo transnatural en sí mismo

En la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Kant parte de una consideración que engarza perfectamente con esto. Afirma que, respecto del ser humano, no cabe esperar que su felicidad y conservación sean el fin que le ha puesto la naturaleza, porque si tal fuese el caso, esta no habría encomendado a la razón que realice dicha finalidad. La felicidad y la conservación –considera Kant– suponen acciones cuya consecución se puede confiar mejor al instinto que a la razón, por lo que, si la finalidad humana consistiera en eso, la naturaleza misma se encargaría de poner los medios requeridos para ello. Una vez se constate que el hombre ha atravesado el abismo que lo separa del instinto, ya no se puede asegurar que su principal objetivo sea la felicidad, sino el cultivo de la razón para adquirir, de esa manera, una “buena voluntad en sí misma”, siendo esta adquisición un deber incondicionado de la humanidad, mientras que alcanzar la felicidad es, en la teoría kantiana, un deber tan sólo condicionado²⁶.

teoría, pero no sirve de nada en la práctica»”, en: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, trad. Roberto Aramayo. (Madrid: Alianza Editorial, 2013), 199; VIII, 277.

25. Kant, *Metafísica de las costumbres*, 16; VI, 203.

26. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, trad. Roberto

“Deber” en Kant significa “*limitación* de la voluntad a la condición de una legislación universal”, aun cuando esta se dé a expensas de la felicidad²⁷. También lo define como una “*coerción* (coacción) del arbitrio libre por la ley”, el cual, para ser propiamente moral, exige que tenga la forma de una *autocoacción*²⁸. Estas dos definiciones del concepto de deber sugieren que la mencionada “buena voluntad” exige una ruptura con cualquier motivo que provenga del instinto natural. En efecto, de acuerdo con Kant, el supremo valor moral consiste en “que se haga el bien por deber y no por inclinación”²⁹. Si por “inclinaciones” entendemos un conjunto de disposiciones naturales, entonces el deber moral refiere a la dimensión transnatural del ser racional. Sólo así puede pensarse a este ser como dotado de una razón práctica, la cual refiere al ámbito liberado de cualquier consideración material respecto de los propósitos concretos que el ser humano empírico pueda definir para sí mismo. Esta concepción de una voluntad, cuyo concepto es el de una razón práctica pura que trasciende las disposiciones naturales, es central para el conjunto de la filosofía kantiana de la historia.

Aramayo (Madrid, Alianza Editorial, 2012), 82-84; IV, 395-6.

27. Kant, “Teoría y práctica”, 204-205; VIII, 280.

28. Kant, *Metafísica de las costumbres*, 229-230; VI, 379. Todo deber implica coacción por parte de la ley; la diferencia entre el deber ético y el deber legal se define, justamente, en si esa coacción es interna o externa al sujeto mismo. Ahora bien, Kant no ignora que no se le puede exigir al hombre que renuncie al “fin natural” de la felicidad, por la sencilla razón de que no puede hacerlo, como tampoco podría hacerlo “ningún ser racional finito”. Al definir el concepto de deber tan sólo se exige que el ser racional prescinda de la consideración de la felicidad cuando entra en juego el precepto del deber. Kant, “Teoría y práctica”, 202; VIII, 278. Por otra parte, asegurar la propia felicidad es también considerado un deber (si bien indirecto y condicionado), bajo la idea de que “el descontento con su propio estado, al verse uno apremiado por múltiples preocupaciones en medio de necesidades insatisfechas, se convierte con facilidad en una gran *tentación para transgredir los deberes*”. Kant, *Fundamentación*, 89; IV, 399. El pensamiento de Kant, como se verá más tarde, deberá proponer un concepto para volver pensable la conjunción posible de la máxima virtud con la máxima felicidad humana.

29. Kant, *Fundamentación*, 89; IV, 199.

Sin embargo, lo que califica como moral a una acción por deber no es el propósito que se busca con ella, sino la máxima con la que se la decidió. Esto hace que la voluntad esté siempre en una encrucijada entre su principio formal *a priori* y su principio material *a posteriori*: el primero se encarga de la máxima o fundamento de la acción; el segundo, de los propósitos de la misma. Una acción que se da por deber es aquella que está determinada, únicamente, por el “principio formal del querer en general”. Si la máxima es el “principio subjetivo del obrar”, esto es, una regla práctica que la razón determina “conforme a las condiciones del sujeto” –condiciones que abarcarían también su ignorancia y sus inclinaciones–, entonces la acción auténticamente moral es aquella que en su máxima (principio subjetivo) se adecúa a un principio formal, que es objetivo en la medida en que no depende de las condiciones particulares del sujeto, sino que es válido para todo ser racional y, por eso, se convierte en el principio según el cual este *debe* obrar. Ese principio formal y objetivo recibe el nombre de “ley práctica”.

En la medida en que el ser racional está sometido a un tironeo permanente entre sus inclinaciones naturales y sus deberes racionales, el acoplamiento entre la máxima de la acción y la ley práctica objetiva, aunque es una exigencia racional, no se cumple inmediatamente ni en todos los casos. Se requiere, por tanto, elaborar un concepto que dé cuenta de esa brecha y que tenga suficiente eficacia para demandar, al menos, la intención permanente de clausurarla. Esa será la función del concepto de “imperativo categórico” o “imperativo moral”, el cual, como queda establecido en la *Metafísica de las costumbres* de 1797, da a conocer, mediante una sentencia categórica, la coacción de la ley moral. El imperativo categórico no afecta, por tanto, a todos los seres racionales posibles (por ejemplo, no afectaría a los “santos”), sino tan sólo al hombre, porque es un ser racional-natural que, justamente por eso, está en medio de aquella disputa entre sus impulsos y sus deberes, lo que lo vuelve susceptible de la “impiedad” de querer transgredir la ley moral³⁰. Esto no signi-

30. Kant, *Metafísica de las costumbres*, 228-229; VI, 379.

fica que la ley moral valga exclusivamente para los seres humanos, pues esta, en tanto proviene de la razón, tiene que ser válida “para todo *ser racional en general*, y ello no sólo bajo condiciones azarosas y con excepciones, sino de modo *absolutamente necesario*”³¹. El imperativo categórico es un concepto requerido por el propio hecho de la transnaturalización, de la fundación de la racionalidad y la libertad en un ser que, no obstante, debe esforzarse por resistir y trascender el llamado del instinto que ha dejado atrás, pero cuya espectralidad no deja de amenazarlo³². Kant deja claro que si el ser racional finito no estaría constituido por esta tensión, característica de la libertad, no tendría ninguna utilidad el concepto del imperativo categórico.

La relación que establece Kant entre la naturaleza y la racionalidad no consiste en la identidad; ni siquiera en la continuidad, sino en la analogía. Una y otra solamente tienen en común el que ambas están regidas por leyes. El concepto kantiano de naturaleza refiere a la universalidad de la ley a partir de la cual tiene lugar un conjunto de efectos, o a la existencia de las cosas en la medida en que están determinadas por leyes³³. Ahora bien, la salida del paraíso natural no ha hecho que la humanidad haya abandonado la necesidad de una existencia determinada por leyes ni ha segado el campo para la tiranía de la arbitrariedad. La analogía con la naturaleza establece, pues, la necesidad de las leyes, pero también es un síntoma que señala una diferencia radical: las leyes del mundo racional no son leyes naturales de causalidad mecánica, sino leyes morales, puestas por la libertad.

Las leyes de la libertad suponen que el ser racional posee la capacidad de obrar según representaciones de leyes, esto es, con arreglo a determinados principios. En efecto, el concepto de voluntad es

31. Kant, *Fundamentación*, 104; IV, 408.

32. “Los imperativos no son otra cosa que fórmulas para expresar la relación de las leyes objetivas del querer en general como la imperfección subjetiva de la voluntad”. *Ibid.*, 114; IV, 414.

33. *Ibid.*, 126; IV, 421.

la idea misma de la razón práctica³⁴. Una voluntad racionalmente dirigida es aquella que solamente se deja determinar por representaciones que provienen de la propia razón. No obstante, el concepto de razón en Kant no es subjetivo ni hace referencia a su actualización individual³⁵, sino a esta como característica constitutiva, formal o estructural de la humanidad en tanto especie. La determinación de la voluntad por representaciones de la razón se da, entonces, por causas objetivas y necesarias para todo ser racional. Esa objetividad supone que los principios reconocidos por la voluntad para determinarla objetivamente no son sugerencias para acciones posibles, sino mandatos para cualquier acción.

La universalidad de la ley moral no se puede deducir de la naturaleza humana. El deber es una necesidad práctica incondicionada para la acción, y por eso debe valer para todo ser racional, y sólo en esa medida también para toda voluntad humana. La ley moral es válida únicamente para los seres racionales porque ellos son quienes pueden interpretar un imperativo moral. Pero la aspiración a su validez universal es de tan amplio alcance que los seres humanos racionales son tan sólo uno de los géneros de seres racionales que podrían reconocer la validez y necesidad de dicha ley. Cualquier cosa que se deduzca de la disposición natural específica de la humanidad, e incluso alguna que fuese propia de la razón humana, no podría alcanzar las perspectivas de validez y reconocimiento universal que Kant pretende darle a la ley moral. Al decir de Kant, lo que se deduzca de la naturaleza humana, a lo sumo, puede darnos una máxima, pero no una ley práctica; es decir, un principio subjetivo de la acción, pero no el principio objetivo respecto del cual estaríamos racionalmente obligados.

34. *Ibid.*, 111-2; IV, 412.

35. De acuerdo a los principios de Kant, una razón individual sólo es una razón empírica, de la cual no se podrían establecer condiciones necesarias ni universales, como exige la fundamentación trascendental de la razón.

Lo dicho es importante para la correcta interpretación de textos clave de la filosofía kantiana de la historia, como *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* o *Probable inicio de la historia humana*, en los que la razón a veces es presentada en una aparente solución de continuidad con el orden de la naturaleza. Sin embargo, con todo lo expuesto hasta aquí, debería quedar claro que la racionalidad, si ha de realizar las altísimas aspiraciones de universalidad que Kant le exige, tiene que trascender todo encorsetamiento a cualquier forma de “naturaleza”. Sólo en el devenir de sí misma, en el que se va distanciando de cualquier anclaje a la particular “naturaleza humana”, puede la razón aspirar a fundar una comunidad histórica humana donde sus leyes sean necesarias y universalmente reconocidas y acatadas. Kant lo deja tajantemente claro: “no hay que esperar nada de la inclinación del hombre, sino todo del poder supremo de la ley y del debido respeto hacia ella”³⁶.

Reflexiones finales

Si el concepto de la moralidad kantiana consiste en la definición de un conjunto de patrones racionales de conducta que se siguen “por mor del deber” y en ningún caso por algún motivo empírico o sensible; y si el devenir histórico de la razón coincide con la moralización del género humano, hay quien podría estar tentado a hacer el señalamiento de que esa moralización —a la luz de la catastrófica experiencia histórica del siglo XX, bajo cuya sombra aún existimos— no se ha verificado en manera alguna como el supuesto sentido de la historia moderna, y que, por lo tanto, el postulado central de la filosofía de la historia de Kant *estaría equivocado*.

Pero dicho señalamiento, por negarse a pensar lo verdaderamente pensado por la filosofía de la historia de Kant, es sencillamente vulgar. La cuestión auténticamente decisiva tiene que ver con la pregunta de si hoy puede volverse a plantear la existencia de algún tipo de fundamentación racional, por un lado, para el devenir histórico

36. Kant, *Fundamentación*, 132-133; IV, 425-6.

y, por otro, para la conformación de una cierta objetividad empírica que permita el trabajo de una *historia* en tanto disciplina del saber. Si la respuesta, después del ingente trabajo que requeriría para su argumentación, llegara a ser afirmativa, ¿en qué consistiría esa fundamentación³⁷? Si se presta suficiente atención a lo que sugiere esta pregunta, llegaría a verse en ella el anclaje a partir del cual podría proponerse una vía de superación de algunos de los supuestos que, provenientes de los diversos “posmodernismos”, se han convertido, hoy, en rígidos sentidos comunes. En aquella pregunta debe verse una invitación para, con Kant, pero decididamente más allá de él, volver a movilizar el pensamiento ante los retos del presente.

Por otra parte, la introducción del concepto echeverriano de transnaturalización tiene la intención de proponer una vía para reinterpretar ciertos elementos de la filosofía de la historia de Kant, a partir de dos propósitos –que traerían, correlativamente, dos resultados–. El primero de ellos consistiría en volver pensable algo que en Kant parece definitivamente clausurado, esto es, el tipo de relación del ser racional con aquel “animal que pudo seguir siendo”, como ha dicho Echeverría³⁸ al tematizar, justamente, el concepto de transnaturalización. Este camino aparece clausurado en Kant porque, según se dijo, un rasgo esencial de la ontología kantiana es la distinción entre los seres racionales que son fines en sí mismos y los seres no racionales que, por ese motivo, pueden ser simplemente medios. El segundo propósito consiste en interrogar esa distinción nuclear para la filosofía kantiana, en la medida en que funciona como el síntoma de una partición consustancial a la metafísica de la Época Moderna y, por lo tanto, del curso de un cierto devenir histórico que ha traído a la humanidad hasta un presente en que la crisis climática, la devastación ecológica, la amenaza de la extinción masiva provocada –por primera vez en la historia de la Tierra– por causas antropogénicas, dan cuenta de una crisis de la modernidad que puede ser leída, al mismo tiempo, como una crisis del kantismo.

37. Tal trabajo de argumentación sería ya la fundamentación en sí misma.

38. Echeverría, *Definición de la cultura*, 2010.

Pero lo dicho, en ningún caso es una invitación a abandonar a Kant. Es, al contrario, la afirmación de que es necesario, más que nunca, regresar nuestros ojos a Kant, bajo el entendido de que en el devenir histórico, *donde arrecia el peligro* para ese ser racional y transnatural que somos, *crece también lo que salva* (Friedrich Hölderlin).

Referencias

- Deleuze, Gilles (2008). *La filosofía crítica de Kant*. Madrid, Cátedra.
- Deleuze, Gilles (1998). *Nietzsche y la filosofía*. Traducido por Carmen Artal. Barcelona, Anagrama.
- Echeverría, Bolívar (2010). *Definición de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund (2012). *El malestar en la cultura y otros escritos sobre violencia y sociedad*. Madrid, RBA.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (2017). *Fundamentos de la Filosofía del Derecho o Compendio de Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducido por Joaquín Abellán. Madrid, Tecnos.
- Heidegger, Martin (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. Traducido por Gred Ibscher Roth, Elsa Cecilia Frost y Gustavo Leyva. México, Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (2013). “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”. En *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducido por Roberto Aramayo. Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2013). “Probable inicio de la historia humana”. En: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducido por Roberto Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2013). “Recensiones a la obra de Herder: «Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad»”. En: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducido por Roberto Aramayo. Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2013). “Teoría y práctica. En torno al tópico: «Eso vale para la teoría, pero no sirve de nada en la práctica»”. En: *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Traducido por Roberto Aramayo. Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducido por Roberto Aramayo. Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (2011). *Crítica del juicio*. Traducido por Manuel García Morente. Madrid, Editorial Tecnos.

- Kant, Immanuel (2010). *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas. Madrid, Taurus.
- Kant, Immanuel (2005). *Metafísica de las costumbres*. Traducido por Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid, Tecnos.
- Menéndez Ureña, Enrique (1979). *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*. Madrid, Tecnos,
- Nietzsche, Friedrich (2014). *La genealogía de la moral*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial.
- Turró, Salvi (1996). *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona/México, Anthropos/Centro de Documentación Kantiana/UAM.
- Yovel, Yirmiah (1980). *Kant and the Philosophy of History*. Nueva Jersey, Princeton University Press.



Un breve repaso sobre algunos aspectos de la concepción materialista de la historia en Marx

Pablo Meriguet

Introducción: la crisis de la filosofía de la historia o “¿Y si matamos a Marx?”

Resulta un poco arriesgado apostar por la deliberación alrededor de la filosofía de la historia en estos tiempos. Como se sabe, la misma no solo se refiere a las reflexiones alrededor del proceso inmanente del devenir, por usar una fórmula del joven Schelling, sino también a una manera de comprender en sí mismo el tiempo como una dimensión fundamental y material del hombre.

En efecto, la temporalidad –en el marco de una disciplina como la filosofía de la historia– sugiere que hay determinaciones cognoscibles de diverso tipo sobre el paso de un momento a otro, de un tiempo a otro y, en ese sentido, la apuesta por la definición misma de tiempo como una dimensión concreta de la estructura de la realidad. Dichas determinaciones pueden ser vistas y conceptualizadas como tendencias, leyes, sistemas de comprensión del amplio proceso de las actividades humanas y –a veces, según tal o cual escuela de pensamiento– como suprahumanas. La filosofía de la historia como fenómeno académico moderno buscó dar cuenta de manera sistemática acerca de ciertos procesos humanos como eventos que guardan una determinada relación entre sí y que, de una u otra forma, se agrupan según cierta lógica o dinámica inteligible.

Pues bien, dichas pretensiones hoy en día son vistas por la filosofía hegemónica como aspiraciones anacrónicas, rígidas, científicistas y/o como desacomodadas maneras de comprender el ser de lo humano. De ahí que, como bien resalta Reyes Mates, la filosofía ha acompañado la huida epistemológica que hicieron tantas disciplinas académicas y escuelas de pensamiento en relación con la Historia entendida como cantera de saberes del humano.¹

Vivimos en una crisis histórica de la Historia, si a esta se la entiende *como una lógica del tiempo*. Digámoslo sin miedo a la censura posmoderna (que siempre censura sin quererlo): la filosofía intentó huir de la historia como si esta trajera consigo la supuesta peste de los ideales del progreso, de las “quiméricas” mieles de las leyes sociales y de la dinamita de la política revolucionaria (que no de la políticamente correcta, siempre bienvenida a los banquetes del acartonado reino de los filósofos públicos).

Esto, obviamente, tuvo mucho o todo que ver con la caída del campo socialista europeo.² Con su derrumbe se quiso aprovechar la ocasión para enterrar, definitivamente, bajo esos pedazos de concreto político, el legado teórico y filosófico de Marx y sus seguidores. La apuesta fue altísima: para sepultar la potencia del pensamiento revolucionario de Marx también se le puso el filo en el cuello a muchos otros ideales modernos como el liberalismo clásico, el republicanismo radical, la confianza en el pensamiento racional y científico, etcétera, que, asimismo, sustentaban ciertas formas de entender la historia bajo el prisma de la posible inteligibilidad de los amplios procesos históricos. Hoy en día, la mencionada apuesta “les pasa factura” a las democracias liberales en forma de neopopulismos, exaltación marketinera de las emociones, etcétera.

1. Reyes Mate, Manuel, ed., *Filosofía de la historia* (Madrid, Editorial Trotta, 2005), 11.

2. Al respecto, Reyes Mate escribe: “Por si todo esto fuera poco, el estrepitoso derrumbe del comunismo, emparentado con la teoría marxista de la historia, parece sellar definitivamente el rechazo a las grandes construcciones filosóficas de la historia. Y no parece que el rechazo se contente con anatematizar la susodicha filosofía, sino que va más lejos aún, pues alcanza hasta a la ocupación de la filosofía con la historia. Cruel capricho del destino éste que responde a las viejas pretensiones salvadoras de la filosofía de la historia con un ¡salvemos a la filosofía de (su querencia con) la historia!” Reyes Mate, *Filosofía de la historia*, 11.

Las ideas filosóficas de la Historia, entendidas como lo expuse hace un momento, ya sean las escuelas de pensamiento moderno como el idealismo alemán, el enciclopedismo francés, el empirismo británico, el neoidealismo italiano, el machismo ruso, el republicanismo latinoamericano o el anticolonialismo africano y asiático, etcétera, intentaron ser desechadas como anécdotas intelectuales positivistas o estructuralistas que solo servían para encontrar la historia del pensamiento político de algunas grandes mentes que, no obstante, erraron en su diagnóstico. Al parecer de muchos filósofos contemporáneos, no hay una lógica inteligible e interna de la historia, sino solo fragmentos discursivos, grupos sociales perdidos como animales heridos en el bosque, Estados que aguantan el desperdicio de la historia como pueden y –unos distantes de otros, pero por encima del todo– los individuos rotos, desprovistos de sentido y propósito existenciales.

Tal vez estoy exagerando. Posiblemente este cambio radical en la comprensión del tiempo trascendental (por usar una fórmula de Bergson) no fue solamente un acto político bien parido por los grandes intereses económicos y militares del mundo, y mediado, sin saberlo, por tantos académicos profesionales que se lanzaron a la especulación sobre estos asuntos con la típica inocencia política que los caracteriza. Tal vez este cambio de comprensión de la historia puede ser visto como una consecuencia... ¿de qué?

Pues bien, es en este punto que tanta diatriba antihistórica se cae en el pavimento de la realidad y se le rompe el diente, el más bello. Repito: ¿de qué depende que haya cambiado la forma de pensar sobre el tiempo social en la actualidad con respecto al pasado? ¿De Dios? ¿De la sola actuación de los medios de comunicación masiva? ¿De los intelectuales? ¿De los artistas? ¿Del decurso de un espíritu caótico e informe?

Muchas respuestas se han barajado. Hábilmente se ha intentado insertar otro tipo de dinámicas que encierran cierto solipsismo idealista, por ejemplo, que la transformación de las ideas se inscribe en la dimensión del propio universo de las ideas, incluso políticas, dejando de lado el agudo problema de la materialidad en la génesis del pen-

samiento. Algunos más han intentado no desatender las realidades materiales, pero sí reduciéndolas a una de las incontables dimensiones de lo social, tales como el “purismo” del discurso político vinculado al interés de grupos que se hunden en las identidades culturales como sinónimos de identidades políticas preclaras; la geopolítica vista desde una óptica neoinstitucionalista y, por ende, fragmentaria; la cultura entendida como pura ideología; los símbolos como dioses del inconsciente; los afectos que ya no son tiranos, sino espadas con las que cortar el nudo gordiano de las injusticias sociales; la hiperpolitización teoricista de todos los aspectos de la humanidad; el ser-de-la-abstracción como esencia perdida, etcétera.

Pues bien, es en este momento que la figura de Marx parece desenterrarse sola de los escombros y gritar: “la respuesta está en la historia; ¡es la historia!”. Pero ¿por qué las ideas de Marx sobre la historia siguen volviendo como zombis o fénix (o como zombis de fénix)? La respuesta está, como no puede ser de otra manera, en el propio Marx.

En este breve diagnóstico quisiera anotar algunos puntos nodales que pueden ayudar a comprender, en términos generales, la astucia del autor alemán al momento de entender la filosofía de la historia.³ Para ello, repasaré de manera muy general algunos conceptos de la obra de Marx que ayudarán a retratar algunas nociones que tiene el autor sobre el desarrollo de la historia (praxis, materialismo, modo de producción, subjetividad, dialéctica y lucha de clases). Su apuesta fundamental radica en que la historia está determinada por el propio accionar del ser humano en relación con una naturaleza de la cual ya forma parte y que él la hace formar parte de sí como su condición básica de existencia.

Sin embargo, el lector debe estar advertido de que aquí solo se plantea un esquema sobre estas ideas. Si se quisiera entender mejor la visión filosófica de Marx sobre la historia, habría que abordar

3. Una parte de este artículo corresponde a la reelaboración de una subsección de mi tesis doctoral titulada “Voluntad, historicismo y revolución: el concepto de praxis en la obra de Antonio Gramsci”, defendida en la Universidad Autónoma de Madrid, en 2022, aunque ha sido actualizada y ajustada al tema del actual libro.

dichos conceptos de su obra, y muchos otros, con mucho más desarrollo y profundidad. Por ende, la intención del texto es, apenas, dar una idea general de estos conceptos como una suerte de “abrebocas” a la extensa y compleja obra de Marx en relación con la filosofía de la historia.

Desarrollo

Como es bien sabido, Marx nunca usó los términos “materialismo histórico” y “materialismo dialéctico”. Esto, de alguna manera, ya da cuenta de que no elaboró propiamente una filosofía de la historia de manera sistemática. Sin embargo, esto no quiere decir, de ninguna manera, como algunos intelectuales posmarxistas han querido demostrar, que en Marx no existe ninguna idea que apele a una teoría de la historia.

Basta con leer el Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*⁴, donde se esboza claramente una idea general sobre el desarrollo de la historia. Ni se diga lo expuesto en el *Manifiesto comunista*⁵ o en *El Capital*⁶. Como se verá, en Marx sí hay una teoría de la historia, aunque esta debe ser rastreada a lo largo de su obra íntegra y puede resultar en malentendidos y simplificaciones. A continuación intentaré mostrar algunos elementos centrales que ayudan a conformar esta teoría y que, por motivo del espacio, no podré explorar profundamente, aunque espero dar una visión general.

La centralidad de la praxis en el materialismo de Marx

En mi opinión (siguiendo a Gramsci, Lukács, Korsch, etcétera), el concepto central que, de alguna manera, articula las numerosas ideas de Marx y que realza su lugar en la historia del pensamiento,

4. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política* (Moscu, Editorial Progreso, 1989).

5. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (Buenos Aires, Longseller, 2005).

6. Karl Marx, *El Capital*, tomo I (México D. F., FCE, 1947).

es el de praxis. Este concepto, que ha sido meditado durante más de dos mil años, adquiere una nueva relevancia en la modernidad debido a la preminencia que tiene la “acción” en la comprensión del ser humano. Como bien señala Álvarez, la posición filosófica de Marx forma parte de la concepción filosófica moderna que rompe con el ideal de una vida contemplativa.⁷ Durante este momento histórico del pensamiento filosófico se reivindica el valor de la acción. Pero, a diferencia de los otros filósofos modernos, Marx entiende la acción humana desde un sentido material-objetivo. Es decir, la acción es una actividad que está ligada a la realidad objetiva (material) –desde donde emerge y hacia donde “regresa” –, para así lograr la reproducción de la vida humana. Esta actividad no es otra cosa que la praxis.

Pero ¿qué es exactamente la praxis para Marx y cuál es su importancia para lograr entender la filosofía de la historia? Según Tom Bottmore, para el autor alemán la praxis es:

*[La] actividad libre, universal, creativa y autocreadora, a través de la que el hombre crea (hace, produce) y cambia (modela) su mundo humano e histórico y a sí mismo; una actividad específica del hombre mediante la cual se diferencia básicamente de todos los demás seres. En este sentido, el hombre puede ser considerado como un ser de praxis.*⁸

De esta forma, la praxis es el “lugar” en donde se produce la relación entre el sujeto y el objeto, “donde se funde la causalidad con la finalidad”.⁹ No se debe olvidar el carácter social del humano ni tampoco la relación indisoluble –de cuño materialista no-metafísico– entre el sujeto y el objeto, aunque de esto no hay espacio para hablar en este momento.

Es fundamental recordar siempre que la praxis es una actividad llevada a cabo únicamente por el ser humano y no por el resto de los animales. En los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx dice que

7. Eduardo Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx* (Madrid, Tecnos, 2021).

8. Tom Bottmore, *Diccionario de pensamiento marxista* (Madrid, Tecnos, 1984), 598.

9. Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx*, 95.

el hombre es un ser de praxis, libre y profundamente creativo. Esta actividad vital y consciente distingue al ser humano del resto de los animales, pues produce prácticamente un mundo objetivo:

El animal produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y solo produce realmente liberado de ella. El animal se produce solo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza.¹⁰

Pues bien, teniendo en cuenta estas características, Marx considera que la práctica –ligada a la transformación consciente de la naturaleza– es el fundamento de todas las relaciones sociales existentes. La práctica es una actividad consciente, sí, pero debe entenderse, a su vez, que la conciencia del ser humano tiene un fin práctico, el cual, como ya se señaló, está condicionado por la prioridad que tiene el momento objetivo sobre el subjetivo.

Es en esta clave que hay que leer algunos pasajes de *La Sagrada Familia*, en donde Engels y Marx reconocen en la historia humana la naturaleza social del hombre. Según los autores comunistas, el hombre “solo desarrolla su verdadera naturaleza en la sociedad, y la potencia de su naturaleza debe medirse no por el poder del individuo aislado, sino por el poder de la sociedad”.¹¹ Marx coincide con Aristóteles cuando dice que el hombre es un *zoon politikon*, y añade que es también un ser que solo puede convertirse en individuo porque se encuentra socializado o, en palabras del autor, “el hombre es

10. Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos* (México D. F., Editorial Grijalbo, 1968), 81-82.

11. Karl Marx y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia* (Buenos Aires, Editorial Claridad, 1971), 261.

un animal que solo puede individualizarse en la sociedad”.¹² Así, la comprensión del ser humano debe buscarse en el estudio de la sociedad como un todo.

Sin embargo, salta ante nosotros la siguiente verdad: no todas las sociedades son similares. Según Marx y Engels, el trabajo, entendido como una actividad racional capital en la formación del ser humano que transforma su medio al tiempo que se transforma a sí mismo explica, según sus diferentes modalidades históricas, los cambios históricos centrales. Álvarez argumenta que es el trabajo el que coloca al ser humano en la senda de la historia de desarrollo que presume en relación con los otros animales.¹³

Por lo tanto, el trabajo es también la clave para entender por qué una sociedad se diferencia de otra, a saber, por la manera en que los humanos de dichas sociedades, debido a sus necesidades (la categoría de necesidad es primaria en el análisis marxiano), se relacionan entre sí para realizar la transformación consciente de la naturaleza mediante el trabajo. De esta manera, las distintas formas en que se organizan las sociedades se explican por el tipo de relación que tienen los miembros de dichas sociedades con la actividad productiva que, a su vez, es producida por estos. Esto también explica por qué los individuos se congregan involuntariamente en grupos sociales que se diferencian entre sí por el acceso diferencial a los medios de producción y a la riqueza, creando las clases sociales.

De ahí que para Engels y Marx, el materialismo sea la base epistemológica para la correcta comprensión del ser humano, pues este no “separa la historia de la ciencia de la naturaleza y de la industria”, ni tampoco concibe el nacimiento y el desarrollo de la historia en la “vaporosa formación de nubes en el cielo”.¹⁴ La ilusoria, aunque muy difundida, noción de que las ideas y las actividades prácticas están separadas las unas de las otras, da paso al idealismo precisa-

12. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, op. cit 137.

13. Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx*, op. cit.

14. Marx y Engels, *La Sagrada Familia*, op. cit 205.

mente porque en cierto momento de la historia, como consecuencia de la división social del trabajo, se divorció la actividad intelectual de la productiva, pero solo en el marco de un sistema que funciona como un todo (en un modo de producción), lo cual da cuenta de que no están divididas verdaderamente, sino solo en las ideaciones mistificadas de una sociedad que no es capaz de entenderse como un todo, sino solamente de modo fragmentado.

Materialismo ¿de qué tipo?

Ahora bien, el materialismo que propone Marx no es el materialismo clásico, sino que es un materialismo —así llamado por sus seguidores— histórico. El materialismo clásico anterior a Marx señala la dependencia de las ideas respecto de la materia, pero en términos naturalistas, a saber, como la relación entre mente y cuerpo (tan de moda en estos días en las discusiones de las nuevas izquierdas). Tal y como señala Álvarez, Marx es ya un clásico del pensamiento porque restituye la importancia última de la materia sobre las ideas, pero en un sentido diferente al materialismo clásico, pues propone que las ideas son dependientes (aunque relativamente autónomas) de la materialidad, solamente si por materialidad se entiende una materialidad histórica y socialmente construida, como totalidad concreta que no es reductible a la sumatoria de las actuaciones de los individuos, ni a la sumatoria de las relaciones sociales, sino como un conjunto de relaciones sociales que mantienen una coherencia interna entre sí y que, por ello, se explican entre sí orgánicamente (por usar un término recurrente en *Los cuadernos de la cárcel* de Gramsci).

No es un materialismo interesado particularmente en la materialidad fisiológica ni en la animalidad pura del hombre (aunque también los toma en cuenta),¹⁵ sino “en el modo en que las condi-

15. Es importante destacar que Marx era un gran lector de los últimos avances de los estudios antropológicos y evolutivos del ser humano. Es un error, de igual manera, pensar que Marx no tenía en cuenta el desarrollo evolutivo del ser humano para comprender su accionar social, pero definitivamente no reducía una “dimensión” a otra. De ahí que para el autor comunista sí existe una naturaleza humana clara-

ciones materiales de vida [...] guardan una relación interna con las instituciones que imperan en esa misma sociedad, con su estructura política, así como con las doctrinas morales, jurídicas, estéticas o filosóficas que se desarrollan en ella”.¹⁶

Así, uno de los grandes propósitos de nuestro autor es denunciar una y otra vez los intentos mistificadores de presentar la realidad social como un conjunto de fenómenos aislados entre sí. Precisamente esta es otra idea fundamental en la comprensión histórica de Marx, a saber, la idea de totalidad, la cual no puede desligarse de su posición materialista.

Para Marx la totalidad no es del tipo metafísica, como una buena parte del pensamiento filosófico y religioso había determinado, sino que se trata de una totalidad dinámica, cambiante por las propias relaciones dialécticas entre los seres humanos entre sí y con la naturaleza. Además, no es una totalidad abstracta, sino histórica, en el sentido que cambia de acuerdo a la praxis del ser humano. El joven Lukács definió de manera célebre la totalidad marxiana en los siguientes términos:

La concepción materialista-dialéctica de totalidad significa ante todo la unidad concreta de contradicciones que interactúan (...); en segundo lugar, la relatividad sistemática de toda totalidad tanto hacia arriba y hacia abajo (lo que significa que toda totalidad está hecha de totalidades subordinadas a ella, y también que la totalidad en cuestión es, al mismo tiempo, sobredeterminada por totalidades de mayor complejidad (...); y en tercer lugar, la relatividad histórica de toda totalidad, es decir que el carácter de totalidad de toda totalidad es cambiante, desintegrante, confinado a un determinado, periodo histórico concreto.”¹⁷

Ahora bien, Marx repitió una y otra vez el hecho de que la producción material es el punto de partida y la condición última de explicación de la historia, aunque esto no quiere decir que el pensamiento de Marx equivalga a un economicismo, pues no refiere todos los fenómenos sociales de manera automática a la producción económicamente definible.

16. Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx*, op. cit 138.

17. Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase* (La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1970), 12.

nómica, aunque sí a la condición última de explicación, entendida esta como la praxis social, que surge por la actuación material del ser humano al intentar satisfacer unas necesidades que terminan por transformar la naturaleza y transformarse a sí mismo en el proceso.¹⁸ De ahí que esta actuación material también cree nuevas formas y nociones de ver el mundo, así como nuevas relaciones interhumanas. Es un proceso que se complejiza, y no uno que se simplifica, como quieren hacer ver el economismo y los detractores liberales de Marx.

El estudio primordial sobre el modo en que el ser humano produce

Ahora bien, una vez esbozado el problema del tipo de materialismo de Marx, es necesario recordar, para lo que sigue, que la manera de transformar la naturaleza –es decir, la manera que tienen los seres humanos de relacionarse con la realidad material– cambia a medida que pasa el tiempo. Esto sucede como consecuencia del desarrollo progresivo de los instrumentos de producción y de los avances en los conocimientos que se tiene sobre la naturaleza. No hablaré ahora sobre la tecnología, aunque solo quisiera apuntar lo siguiente: para Marx, la tecnología y su desarrollo en el tiempo conforman una expresión concreta de la actividad práctica de las sociedades y de su transformación.¹⁹ Por ello, “la tecnología revela el comportamiento activo del hombre respecto de la naturaleza, el proceso inmediato de producción de su vida y, por lo tanto, también de sus relaciones sociales vitales y de las representaciones espirituales que de ellas surgen”.²⁰

En fin, cuando el modo de producir de una sociedad se transforma de manera radical –es decir, cuando cambia productivamente la manera en que el ser humano se relaciona (activamente) con la

18. Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx*, *op. cit.*

19. Con respecto a mi lectura sobre a las consideraciones filosóficas que Marx tiene alrededor de la tecnología, véase el artículo: Pablo Meriguet, “La influencia de Marx en las reflexiones sobre la tecnología de los jóvenes Gramsci y Lukács (1919-1923)”. En *La técnica y la política. Perspectivas desde América Latina* (Quito, Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2022).

20. Marx, *El Capital*, tomo I, *op. cit.* 92.

naturaleza—, las relaciones entre los seres humanos también se ven afectadas, así como “las representaciones espirituales” que los grupos sociales les dan a las actividades sociales.

Sin embargo, Marx nota que, a lo largo de la historia, pese al desarrollo de las herramientas y los conocimientos para cambiar la naturaleza, las relaciones entre las clases sociales no cambian de manera automática, sino que se resisten a transformarse. Esta tensión se vuelve más y más álgida hasta que los grupos sociales dominados destraban este proceso mediante las revoluciones sociales, que son necesariamente violentas, y rearticulan las relaciones sociales, las leyes, los Estados, etcétera, para que surja un nuevo modo de producción integralmente estructurado. De esta manera, el cambio, esencia del proceso histórico, es un producto humano que señala la historicidad de todos los procesos.

De ahí que para Marx no tenga sentido la separación entre “los hechos políticos, literarios y teológicos de la historia”; es decir, que es absurdo sostener el divorcio “del pensamiento de los sentidos, del alma del cuerpo”,²¹ pues esta separación impide que se pueda entender la relación concreta que hay entre las formas de organización social, las ideas, el arte, la ideología, etcétera, y la producción material.²² Marx ve en esta relación la unidad de la totalidad social de una época histórica.²³

Brevísimos apuntes sobre el historicismo marxiano

La historicidad de las actividades humanas es una de las características ontológicas que todos los marxistas reconocen como un principio teórico para la comprensión de la realidad. La historia es el proceso cambiante que llevan a cabo los humanos para producirse a sí mismos de manera integral gracias al desarrollo de la sociedad y

21. Marx y Engels, *La ideología alemana*, *op. cit.* 205.

22. Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* (Madrid, Siglo XXI, 2011), 17.

23. Marx, *El Capital*, tomo I *op. cit.*

la transformación de la naturaleza.²⁴ Esto es, como apunta Álvarez, en términos generales, el historicismo marxista, es decir, el reconocimiento del cambio social de las relaciones sociales y la comprensión adecuada de cada momento histórico según la totalidad en la que tal o cual evento está inscrito.²⁵

La actividad social de producción histórica, o praxis social de un momento histórico, agrupa la totalidad de las actividades materiales, políticas e ideológicas que el ser humano realiza. Para Marx, la sociedad no es simplemente la sumatoria de las acciones de los individuos, sino la totalidad de las actividades que, simultáneamente, asumen un sentido “espiritual”. Por ello es por lo que el conjunto de las actividades económicas, políticas, sociales y las distintas formas de conciencia que se dan en una sociedad no son otra cosa que diferentes planos de la misma praxis social.²⁶

Ahora bien, es muy importante señalar que el materialismo marxista se opone al materialismo metafísico porque entiende, a diferencia de este, que en el proceso histórico no solo la materia es transformada gracias a las distintas técnicas materiales e intelectuales que desarrolla el ser humano para lograr este cometido, sino también porque, como consecuencia de dicha transformación, la relación hombre-naturaleza cambia.

Marx no desecha de manera absoluta el gran adelanto que ha alcanzado el idealismo moderno, a saber, destacar la actividad del sujeto en la relación con la naturaleza. De hecho, piensa que toda actividad humana está atravesada por un momento subjetivo. Sin embargo, a diferencia del idealismo moderno, Marx y Engels (siguiendo la crítica que Feuerbach hace en contra de esta corriente filosófica) consideran que el “espíritu” no es una actividad trascendental –como propone Kant–, ni tampoco que la naturaleza sea una alienación de la idea absoluta, o sea, una expresión enajenada del

24. Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx*, *op. cit.*

25. Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx*, *op. cit.*

26. Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx*, *op. cit.*

Espíritu –como sostiene Hegel–, sino que “solo el hombre es la realidad, el sujeto de la razón. Es el hombre el que piensa, no el yo, no la razón”.²⁷

No obstante, como acertadamente señala Schmidt, Marx va más allá del sensualismo de Feuerbach cuando propone que el “momento constitutivo del proceso de conocimiento no solo [es] la intuición sensible, sino también toda la praxis humana”.²⁸ La naturaleza transformada activamente por el ser humano –proceso en el que él se transforma como parte de esa misma realidad (aquí está la clave de la ontología marxiana)– se constituye y desarrolla gracias a la praxis. Esto no quiere decir que Marx niegue la “prioridad” de la naturaleza exterior; de hecho, rechaza la idea de que haya una realidad que para existir realmente dependa de la forma en que el ser humano la objeive.

Pero esto tampoco quiere decir que la realidad pueda ser apprehendida por el ser humano a la manera de un objetivismo inmediato. Si bien la naturaleza tiene prioridad externa, toda prioridad solo puede darse para el ser humano dentro de los límites de su mediación, ya que la naturaleza es al mismo tiempo la realidad medida por la actividad humana y la totalidad existente (incluyendo aquello que no es subjetivo) se puede decir que el mundo está mediado por el sujeto siempre y cuando se entienda que “el productor de un mundo objetivo es el proceso vital sociohistórico de los hombres”.²⁹

La actividad del sujeto: algunos aspectos de la herencia idealista moderna

Marx plantea que el trabajo que los seres humanos ejercen sobre la naturaleza para producir sus medios de subsistencia lo realizan sobre una naturaleza que no entra en relación con el ser humano de forma “pura”, sino que, más bien, en el proceso productivo, la naturaleza

27. Marx y Engels, *La ideología alemana*, op. cit 111-112.

28. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit 22.

29. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, op. cit 23.

está siendo subjetivada constantemente, a saber, está siendo humanizada. Claro que, como ya se dijo, esta subjetivación de la naturaleza que el ser humano transforma está condicionada, principalmente, por la totalidad histórica, es decir, por la praxis social.

Gramsci nos recuerda que Marx logra arribar a esta concepción dialéctica de la relación entre el ser humano y la naturaleza gracias al trabajo filosófico previo del idealismo alemán. Kant argumenta que el papel fundamental en la producción del conocimiento lo tiene el sujeto y no el objeto. El Yo (activo) de Fichte, que se opone a un No-Yo como objeto de su acción, es también actividad. Schelling busca eliminar de su filosofía todo rastro de dualismo kantiano (sujeto y cosa en-sí) mediante la identificación entre el espíritu y la naturaleza, aunque en Schelling el momento de actividad sufre una mistificación por su apelación a la intuición. Y Hegel recoge la herencia de toda la reflexión moderna sobre el sujeto, comprendiéndola, además, en términos crítico-rationales.

Sobre este último, el autor idealista ya había desarrollado en clave especulativa la noción de actividad del sujeto cuando explica cómo se despliega el espíritu desde su forma más básica (la certeza sensible) hasta el Saber Absoluto. En este largo proceso, explicado en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel muestra cómo el sujeto logra alcanzar la plena identificación con el objeto de conocimiento al reconocerse a sí mismo como Espíritu, es decir, al elevarse la conciencia hasta el conocimiento Absoluto (que es saber de sí mismo).³⁰ Hegel piensa que el conocimiento es un momento en la actividad del Espíritu. De igual manera, cree que las distintas etapas de la historia de los hombres no son otra cosa que manifestaciones del Espíritu en su desenvolvimiento.

Además, Hegel tiene el mérito de incluir la categoría de “trabajo” en su análisis sobre el desarrollo histórico del Espíritu. A raíz de esto se puede observar una serie de ideas que Marx parece heredar

30. Georg Willhem Friedrich Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (México D. F., FCE, 2017).

críticamente de Hegel, tal como sucede con el concepto de objetivación/enajenación. De hecho, Lukács sostiene que Hegel incorpora la categoría de trabajo a su obra filosófica gracias a los aportes de los economistas ingleses.³¹

Uno de los aspectos más importantes que el marxismo hereda críticamente del idealismo moderno es la actividad del sujeto en la relación que establece con la naturaleza y, por ende, con el conocimiento que adquiere de dicha relación. En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx declara expresamente la fundamental actividad de la subjetividad en la construcción de la realidad.³² Es cierto que las circunstancias materiales condicionan la subjetividad de los grupos sociales, pero, por ello mismo, la subjetividad forma parte de la realidad objetiva con la que los humanos entran en relación con la naturaleza y sin la cual no es posible hablar de lo “humano”.

Al igual que Hegel, Marx piensa que hay una relación directa entre la transformación de las ideas y la transformación de la historia. Sin embargo, a diferencia del filósofo idealista, el autor comunista piensa que son las distintas formas que adquiere la praxis social las que cambian las ideas y el resto de las actividades humanas. Por lo tanto, la relación entre sujeto y objeto solo es posible porque existe una actividad práctica que une estos elementos.

De ahí que en la Tesis II, Marx sostiene que la verdad objetiva no se dirime en el puro plano teórico, sino en el práctico.³³ Es decir, el ser humano se desenvuelve en una realidad que no es absolutamente maleable ni ficticia, sino que tiene ciertas leyes que inexorablemente limitan la realidad y la historia. El pensamiento del ser humano debe lograr mostrar que las verdades, las regularidades que encuentra en la historia, las leyes científicas que descubre, etcétera, se ajustan a di-

31. Con respecto a este asunto, sugiero revisar la obra de Adolfo Sánchez Vázquez, en donde el filósofo mexicano-español realiza un análisis muy profundo sobre el desarrollo de la idea de praxis en el idealismo alemán. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis* (México D. F., Grijalbo Ediciones, 1980).

32. Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach* (Buenos Aires, Editorial Polémica, 2020).

33. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, *op. cit.*

cha realidad. Por lo tanto, es una realidad cognoscible, aunque lo es solamente porque el ser humano no está divorciado de la naturaleza: forma parte de ella y la transforma conscientemente al encontrarse ambos elementos (hombre y naturaleza) en perpetua relación.³⁴

De este modo, la conciencia tiene un fin práctico porque en su indivisible relación con la materia objetiva “vuelve” siempre a esta última para modificarla. Nuevamente, la práctica produce simultáneamente el objeto y el sujeto. Es decir, la acción de transformar la realidad tiene ciertos objetivos delimitados por el conocimiento que el ser humano ha alcanzado de la realidad y que buscan ser demostrados prácticamente. Estos objetivos están condicionados, a su vez, por la realidad material objetiva que se transforma: “si al actuar se logran los fines que se perseguían, ello significa que el conocimiento del que se partió para trazar esos fines es verdadero”.³⁵ La naturaleza se subjetiva al entrar en contacto con el sujeto gracias a la praxis, la cual produce una nueva objetividad material o, en otras palabras, una realidad transformada de diversas maneras a lo largo de la historia de manera consciente por las sociedades.³⁶

La dialéctica como dinámica propiamente histórica

Ahora bien, mucho se ha hablado de la dialéctica marxista, del marxismo dialéctico. Este asunto trae muchos problemas. En términos generales, se dice que la historia se desarrolla dialécticamente. Para aclarar este asunto, hay que dimensionar a qué se refiere Marx con dialéctica y por qué esta no es simplemente una adaptación de la dialéctica hegeliana en clave materialista. Trataré de hacerlo de manera extremadamente breve.

34. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx, op. cit.*

35. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis, op. cit.* 159.

36. Cuando se dice que las sociedades han transformado la realidad de manera consciente no se está diciendo que las sociedades siempre hayan conocido esta verdad (conocimiento de la relación sujeto-objeto desde una óptica materialista), sino que han llevado a cabo dicha transformación atendiendo a unos objetivos que lograban ser alcanzados gracias a la conciencia que tenían de poder alcanzar dichos fines.

La tradición del pensamiento dialéctico es muy antigua. Algunas de sus características más importantes son las siguientes: lo que se nos presenta de manera inmediata en el mundo gracias a los sentidos no debe ser aceptado automáticamente como la realidad, pues el humano media, modifica la realidad percibida debido a diversas funciones que le son propias.³⁷ Así, hay que realizar una crítica ante estos fenómenos. En otras palabras, para revelar el sentido verdadero de los fenómenos hay que entender la trama íntegra de lo que forman parte (esto se ve en la obra de Heráclito, Platón, Hegel, entre otros).

Después, hay que entender que todo se transforma, por lo que es imprescindible encontrar una forma o método para comprender el proceso de estos movimientos ideales o materiales. Por último, este movimiento se realiza por la oposición entre lo que se da inmediatamente y lo mediato, entre el ser que se afirma en su positividad y la negación que provoca la aparición de la verdad gracias al reconocimiento crítico de, precisamente, aquellas mediaciones. Por ello se dice que la contradicción es el “alma” de la dialéctica que promueve el movimiento antes aludido. Y, en este sentido, como atinadamente concluye Álvarez, reconoce la fundamentalidad de la totalidad como único mecanismo de explicación de las partes.³⁸

Marx piensa que Hegel fue el epítome del pensamiento dialéctico, aunque encontraba una diferencia sustancial con su forma de entender la historia. Para el autor idealista, la realidad misma era dialéctica, por lo que la forma correcta de entenderla también debía ser dialéctica. No hay para Hegel diferencia entre el método y la realidad dialécticos: “es como querer aprender a nadar antes de lanzarse al agua”, dice Hegel al respecto.

Escribir ahora sobre lo que entiende Hegel por dialéctica resultaría impráctico. Por ahora quisiera dejar anotado de manera superficial que para el historicismo de Marx es absurdo decir que existen

37. Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx*, op. cit.

38. Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx*, op. cit.

leyes absolutas e intemporales de la dialéctica, tal como pensaba Hegel. Marx pensaba que, si bien podemos entender la praxis en términos dialécticos, no podemos hacerlo para todos los fenómenos naturales en donde *no* interviene el ser humano.

Este asunto es polémico dentro del marxismo, pues Engels y una parte de los filósofos marxistas piensan que hay una dialéctica interna de la naturaleza, de los fenómenos naturales *per se*, incluso al margen de la praxis humana (es decir, que las leyes internas de la física, de la química, etcétera, son *leyes dialécticas*, porque incluso a nivel molecular, por dar un ejemplo, hay una interacción material de tipo dialéctico). Por el contrario, pienso, junto a muchos otros marxistas, que la dialéctica para Marx, en resumen, solo se da ahí donde hay actividad humana. El método dialéctico no es para Marx un método para entender toda la realidad, incluso la extrahumana, sino solo aquella en la que interviene la mediación social “como consecuencia negadora que encierra la acción”.³⁹

Esto, no obstante, no quiere decir que la dialéctica sea un método artificial. El hombre se opone a la naturaleza que transforma (estando dentro de ella) transformándose a sí mismo en un gran proceso que llamamos “historia”. No olvidemos en esta consideración que el ser humano es también un elemento de la realidad objetiva. La dialéctica en Marx siempre se refiere a la unidad entre el sujeto y el objeto. Por ende, no es un método de análisis puramente formal, sino una dinámica inmanente de la actuación del ser humano.

De ahí que, para Marx, la historia sea el proceso de actuación cambiante, autotransformador y progresivo del ser humano como ser social sobre la naturaleza, y así introduce en su pensamiento la dialéctica, al enfrentarse a su exterioridad de la que también forma parte. De este modo, la praxis es dialéctica, y en su interior, también lo es el pensamiento. No existe, según Marx, la dialéctica pura de las ideas, pero tampoco la del tipo pura de la materia. No se puede separar la forma del contenido. Por ello, no se puede pensar que lo que se

39. Álvarez, *Las ideas filosóficas de Marx*, op. cit 113.

debe hacer para reflexionar en términos auténticamente marxistas es mantener las leyes de la dialéctica hegeliana y darles, como si se tratara de una trasposición mecánica, un matiz materialista.

La lucha de clases: motor de la historia y momento histórico

Pues bien, aclarado este punto, sí se puede decir que en la historia (que es solamente historia humana, aunque entre en contacto con otros animales), los individuos y los grupos sociales se relacionan entre sí de manera dialéctica, aunque desconozcan esta dinámica, gracias a su naturaleza práxica (de praxis). De ahí que Marx explique en varios textos cómo se puede entender esta dinámica dialéctica, por ejemplo, en la dialéctica de producción-consumo, en la relación entre lo abstracto y lo concreto, entre la forma y el contenido en el arte, etcétera.

Pero, probablemente, la relación dialéctica que más interés causa, por su visibilidad política, es la de la dialéctica de clases. Según Marx y Engels, las clases sociales se originan cuando las relaciones sociales se articulan de tal forma que se produce un excedente material que no es socializado equitativamente.⁴⁰ En ese momento antediluviano, aparecen las distinciones materiales entre los individuos, que adquieren un carácter de dominación de unos sobre otros de acuerdo con los grupos en los que se insertan involuntariamente las personas. El Estado, entonces, vendría a ser una suprainstitución que aparece en el momento en que se requiere el resguardo de determinadas relaciones sociales de dominación. Sin embargo, la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales provoca, por una parte, el desarrollo de las herramientas y los conocimientos para transformar de mejor manera la naturaleza, y por otra, al tensionarse y provocar revoluciones sociales, un mejor conocimiento y despliegue de la libertad.

40. Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, *op. cit.*

Es importante recalcar que para Marx existen otras formas de agruparse socialmente que no son solo las de clase. Marx entiende bien la conformación multclasista e histórica de las religiones, así como de las naciones (que son, a todas luces, multclasistas), por dar un par de ejemplos. Sin embargo, piensa, y este es uno de los puntos nodales de su percepción sobre la historia, que el carácter fundamental que estructura el funcionamiento de una sociedad en la que hay una jerarquización de tipo económica tiene que ver con la clase social; de ahí que el resto de las actividades humanas tengan inserto un carácter clasista, aunque este se encuentre escondido o no sea evidente. Por ejemplo, Marx se pregunta, por retornar a los ejemplos antes expuestos: ¿qué orden social, y por ende histórico, defiende una particular religión?, o ¿cómo un orden nacional se estructura para resguardar determinadas relaciones de producción?

Esto no quiere decir que quien analice los aspectos variados de la sociedad humana deba reducir de manera radical todas sus manifestaciones a un puro análisis económico, aunque un marxista jamás podrá obviar cuál es el sustrato material que está presente en cualquier dimensión de la praxis. El problema, en realidad, es el carácter restrictivo que se le da a la noción de economía, aunque de eso no me ocuparé en este momento. Es en este sentido que Marx afirma en el Capítulo 47 del tercer tomo de *El Capital* que siempre será la relación directa entre los dueños de los medios de producción y los productores la que explicará el secreto del auténtico fundamento de todo el edificio social.⁴¹ De ahí que en otros textos como en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Marx, incluso, llegue a afirmar, en contra de lo que se piensa, que las distintas clases sociales también tengan culturas distintas, aunque una de ellas busque la anulación de la otra.

Como expresa en el *Manifiesto del Partido Comunista*: “la lucha de clases es el motor de la historia”, en cuanto es esta disputa entre dos clases la que intenta ajustar las relaciones de producción a las siem-

41. Karl Marx, *El Capital*, tomo III (México D. F., FCE, 1952).

pre cambiantes fuerzas productivas.⁴² Por ahora dejemos en claro algo: la lucha de clases puede ser álgida o aparentemente incipiente, pero para Marx y Engels siempre está ahí. La lucha de clases es, por decirlo de manera general, el enfrentamiento en varios niveles (material, ideológico, político, etcétera), aunque siempre orgánicamente interrelacionados, de aquellos grupos sociales que coexisten entre sí necesariamente para el funcionamiento de un determinado modo de producción.

Los intereses de estas clases, por ende, están ligados entre sí, aunque de manera dialéctica, por lo que están, simultáneamente, enfrentados los unos a los otros. No obstante, esto no quiere decir que no existen otras clases sociales insertas en un modo de producción, o que incluso una misma clase social tenga subdivisiones. Además, estas últimas pueden provocar una disputa interclasista por ser el grupo dirigente de una misma clase social o de la sociedad en general. Estas grandes especificaciones de Marx llevaron a que se abriera un gran debate entre sus seguidores en cuanto a cómo entender la sociedad y su dinámica de acuerdo con una caracterización clasista.

En el caso de la dialéctica de clases entre la burguesía y el proletariado, por ejemplo, la burguesía requiere de este último para llevar a cabo sus intereses económicos y políticos, pero reconoce el potencial de esta clase para anularla, por lo que niega (mediante diversos mecanismos coercitivos e ideológicos) la organización y las ideas que se promueven “casi naturalmente” dentro de esta clase mediante la imposición de sus propios métodos de organización política y económica, y la generalización de su ideología.

Por su parte, el proletariado ha nacido gracias a la existencia de la burguesía y sus ideas propias (que necesariamente son revolucionarias al adquirir conciencia de su destino histórico) solo pueden aparecer en oposición a las ideas de aquella. Sin embargo, si el proletariado quisiera destrabar la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción (una vez adquirida la concien-

42. Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, *op. cit.*

cia-para-sí y desarrollada una organización política revolucionaria), tiene que ser el momento histórico negativo de la burguesía y anularla absorbiendo lo que tiene de revolucionaria esta clase y desechando lo que tiene de retrógrada.

Si se logra esto, y Marx cree que es posible, todo el conjunto social se vería afectado y tendería a un cambio más o menos vertiginoso. Ya no solo las relaciones de producción, sino también las leyes, la forma de gobierno, la cultura, las opiniones estéticas, etcétera, cambiarían con el tiempo debido a su interrelación dentro de la totalidad social; aunque, claro, algunas, por su propia naturaleza, tienden a cambiar más rápido que otras. A esto se refiere Marx con que la lucha de clases es el motor de la historia, es decir, en tanto y en cuanto promueve el cambio histórico.

En este sentido, Marx dedicó muchas páginas al análisis sobre la lucha de clases como un proceso perpetuo de las sociedades de su tiempo. Su reflexión, por ejemplo, sobre la lucha política en la Francia del siglo XIX como una lucha inherentemente de clases da cuenta de la centralidad del concepto de “lucha de clases” en su reflexión sobre el quehacer de los grupos sociales.⁴³ En su análisis histórico-político, Marx demuestra cómo detrás de los discursos políticos, las ideas enunciadas por los líderes políticos, los programas, etcétera, se esconde una relación de los partidos políticos y los humanos inscritos en la política con los intereses económicos que representan (siendo conscientes o no de dicha unidad).

Y en este sentido, Marx muestra, en contra de aquellos que reducen su pensamiento a un economicismo vulgar, cómo dichas expresiones “espirituales” del mundo político no deben ser desechadas por estar necesariamente atadas a los intereses económicos de las clases sociales y sus subdivisiones, sino que deben ser estudiadas y comprendidas como momentos necesarios para aglutinar ideológicamente a esas clases sociales que representan. En otras palabras,

43. Karl Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (Marxists Internet Archive). <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>, (2000).

que la política es también un momento necesario de la actividad humana sin la cual es imposible la misma actividad económica, aunque, en última instancia, aquella depende de esta.

Este proyecto de análisis histórico marxiano ha sido probablemente el que más impacto ha tenido sobre los estudios sociales durante el siglo XX y XXI. Miles de trabajos se han inspirado en la idea de que la política está atada, en última instancia, a las relaciones sociales de producción. Pero, para Marx, esta idea no solo era un método más del análisis social. En la vinculación radical que hace entre teoría y práctica, piensa que este análisis es necesario para llevar a cabo una práctica política que transforme concretamente la historia.

En este sentido para Marx, la categoría de “lucha de clases” aparece no como una creación de la genialidad de sí mismo, sino precisamente como una idea que surge en un momento específico en el que el proletariado, por la historia que lo precede, es capaz de llevar a cabo una revolución que haga añicos toda la historia de las clases sociales o, como lo dijo el propio Marx, que dé por finalizada “la prehistoria” del hombre (y que muchos confunden con que haya anunciado un fin de la historia). En otras palabras, la lucha de clases no es meramente una categoría de análisis sociológico, sino más bien una práctica que se encarna en la teoría como depositaria de una dimensión “espiritual” necesaria para la transformación de la totalidad social. Ahí se observa el compromiso que tiene Marx con su noción de praxis como relación orgánica entre teoría y práctica.

Una conclusión general (revolucionaria)

Todas estas ideas apuntadas de manera breve y apresurada en este escrito se articulan gracias a la intención y visión que Marx tenía sobre la realidad, a saber, como la de una unidad funcional y orgánica que no podía separarse de su transformación temporal. En otras palabras, Marx está aquí interesado en la comprensión de la *totalidad* como única vía para la correcta interpretación de las partes, es cierto, pero especialmente para su transformación revolucionaria.

En otras palabras, el interés de Marx es realizar una evaluación que permita llevar a cabo una transformación política revolucionaria. Esto, sin embargo, no quiere decir que este proyecto marxiano sea puramente artificial, sino que Marx pensaba, genuinamente, que esta manera de entender y transformar la realidad era la correcta, porque el ser humano había entendido y transformado la realidad en términos generales, totales, aún sin tener una comprensión absoluta de su accionar.

De ahí que la revolución en Marx no sea una actividad artificial o formal, sino algo intrínseco a la propia naturaleza de la historia, y este es precisamente el punto que el artículo no ha tratado de manera precisa. A saber, la revolución es un momento *metabólico* de la historia, que, aunque parezca breve, provoca los grandes cambios que permite que se aglutinen las transformaciones aparentemente desligadas entre sí, pero que apuntan a una misma dirección: el despliegue de un posible mundo más justo.

Dicho esto, ¿podemos hablar de una filosofía de la historia marxiana? Pienso que sí. Marx no fue un filósofo que haya elaborado una obra sistemática de los conceptos que utilizaba. Sin embargo, ahí está una visión filosófica que da respaldo a toda su obra histórica, social, económica, política, etcétera. Esto es así no solo por la tradición crítica en la que Marx se inscribe, sino también porque forjó un entendimiento de los procesos históricos de acuerdo a varias nociones que en otros tiempos podrían haberse caracterizados como pertenecientes a la filosofía de la historia.

El problema es que, al hacerlo, Marx no desliga el desenvolvimiento mismo de la historia de la economía, y por ello podría parecer que Marx abandona de plano la filosofía de la historia. Empero, afirmar ello sería no comprender la importancia que tenía para Marx la filosofía en la comprensión y transformación de la totalidad social. Eso sí, Marx busca desatarse de cualquier traba metafísica, por lo que muchas de sus líneas podrían entenderse como un abandono de la filosofía de la historia. No obstante, al rechazar la metafísica sin alejarse de una filosofía de la historia, Marx demuestra una

nueva manera de comprender el mismo devenir como un acto que ejerce el propio ser humano en su autocreación en relación con la naturaleza y de forma dinámica y dialéctica. En otras palabras, Marx restituye la preminencia de una filosofía de la historia gracias a la misma noción que tiene sobre historia como totalidad social sin la inmersión de ningún tipo de fuerza extrahumana, aceptando que también la naturaleza con la interactúa forma ya parte de su mundo *humano*.

Referencias

- Álvarez, Eduardo (2021). *Las ideas filosóficas de Marx*. Madrid, Tecnos.
- Álvarez, Eduardo (2013). *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*. Madrid, Biblioteca Nueva, Siglo XX Editores.
- Bottmore, Tom (1984). *Diccionario de pensamiento marxista*. Madrid, Tecnos.
- Hegel, Georg Wilhem Friedrich (1807) (2017). *Fenomenología del Espíritu*. México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú, Editorial Progreso.
- Marx, Karl (1891) (1977). *Crítica del programa de Gotha*. Moscú, Editorial Progreso.
- Marx, Karl (1867) (1947). *El Capital*. Tomo I. México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1867) (1947). *El Capital*. Tomo I. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1867) (1952). *El Capital*. Tomo III. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1852) (2000). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm>
- Marx, Karl (1821) (1936). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Marx, Karl (1932) (1968). *Manuscritos económico filosóficos*. México D. F., Grijalbo S. A. 475.
- Marx, Karl (1844). *Sobre la cuestión judía*. <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/jewish-question/>
- Marx, Karl (1888). *Tesis sobre Feuerbach*. En Engels, Friedrich (1975). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Buenos Aires, Editorial Polémica.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (2005). *Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires, Longseller.

- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1971). *La Ideología Alemana*. Barcelona, Ediciones Grijalva.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1971). *La sagrada familia*. Buenos Aires, Editorial Claridad.
- Meriguet, Pablo (2022). La influencia de Marx en las reflexiones sobre la tecnología de los jóvenes Gramsci y Lukács (1919-1923). En *La técnica y la política. Perspectivas desde América Latina*. Quito, Centro de Publicaciones de la PUCE.
- Lukács, Georg (1970). *Historia y conciencia de clase*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.
- Reyes Mate, Manuel (ed.) (2005). *Filosofía de la historia*. Madrid, Editorial Trotta.
- Sánchez Vázquez, Adolfo (1980). *Filosofía de la praxis*. México D. F., Grijalbo Ediciones.
- Schmidt, Alfred (2011). *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid, Siglo XXI Editores.

Un mensaje en la botella: El tiempo siempre es ahora. El materialismo histórico de Walter Benjamin, para un nuevo tiempo

Diego Vintimilla Jarrín

Introducción

Será necesario partir de las intenciones de Benjamin al momento de tomar la historia, entendida esta como acontecer, y la historiografía como reproducción y sistematización de los acontecimientos, puesto que, para el filósofo berlinés, el fin último de su trabajo será el establecimiento de las bases fundamentales de una *historia crítica*. Es decir, una propuesta de una nueva forma de interpretar lo acontecido y también una metodología alternativa al paradigma historicista alineado a la categoría de progreso; propuesta que, además de servir como referencia interpretativa, debía servir como instrumento de la praxis política. En palabras de nuestro autor:

Al pensador revolucionario, la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de la situación política. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que da a ese instante el poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces¹.

Benjamin, al asumirse como un materialista histórico, se reconoce y declara su directa continuidad con la obra de Karl Marx² a la que, no obstante, procurará llevarla un paso más adelante; es decir:

1. Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, México, Itaca, 69.

2. Es importante revisar la Introducción al texto *Tesis sobre la historia y otros fragmentos* que realiza Bolívar Echeverría, donde detalla el contexto de época en la que Benja-

reducir en ella cualquier atisbo de positivismo historicista o, como se diría en otras palabras, despojarlo de todo rastro de fe en la razón instrumental de las nociones del progreso moderno.

Una crítica inclemente que no solo identifica al adversario en términos intelectuales, sino que se reconoce en una posición histórica desde la cual se hace preciso establecer una postura: sucumbir a la empatía con los vencedores o buscar redención para los oprimidos de este y de todos los tiempos.

Las críticas de Benjamin

Partiendo de lo anterior, en las *Tesis de la Historia* y en los fragmentos que las acompañan, Benjamin identificará tres elementos a criticar en el historicismo, tres elementos que observa fundamentales en la obra de Marx a los que pretenderá ajustar y tres propuestas que serán la base de su empresa crítica.

Críticas al historicismo: Como parte de la intención de Benjamin para liberar a la historia “del esquema de la progresión dentro de un tiempo vacío y homogéneo”³ constan:

1. La crítica a la idea de “historia universal”
2. La crítica a la posibilidad de narrabilidad épica absoluta de la historia
3. La crítica a la “empatía con el vencedor”, la cual reconoce como la más difícil de todas, en tanto que “los dominadores en un determinado momento son los herederos de todos los que alguna vez vencieron en la historia. La empatía con el vencedor beneficia siempre a los dominadores del momento”⁴.

min desarrolló sus *Tesis*, a fin de comprender que la pretensión crítica de Benjamin se dirigían, también, a la interpretación “oficial” del marxismo por parte del régimen soviético.

3. Benjamin, W. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, 90.

4. *Ibid*, 92.

Los conceptos fundamentales en Marx: Del análisis de los contenidos para una filosofía de la historia de Marx (y también del marxismo ortodoxo que devino más radicalmente):

1. La lucha del proletariado
2. El avance del desarrollo histórico
3. La sociedad sin clases⁵

En la conjunción teórica de estos tres conceptos, Benjamin identifica como errónea la concepción de la emergencia de una “situación revolucionaria” que, según su criterio, nunca llega, puesto que se ha desvanecido el potencial revolucionario del “rostro mesiánico” de la sociedad sin clases.

Propuestas para una historia crítica: Ante dichas interpretaciones vinculadas con la noción de progreso que se identifica tanto en el historicismo como en la interpretación marxista de la historia, Benjamin propone –para contrarrestar las interpretaciones historicistas-funcionales a los objetivos de las clases dominantes–:

1. Configurar una historia universal como el símil de un proyecto de una “lengua común”; una Historia compuesta de todas las historias de los pueblos; es decir, la construcción de una historia que acoja las voces silenciadas de los oprimidos.
2. Eliminar el elemento épico de la narración mediante la fortaleza teórica de un planteamiento de comprensión de la realidad histórica. En este punto, el autor va a reconocer en la obra de Marx un aporte indiscutible para dicho fin:

*Marx reconoció que la historia del capital sólo puede construirse dentro de la armazón férrea, de tensiones amplias, de una teoría. Los intereses de la humanidad están mejor recogidos en el esbozo teórico que Marx traza en su obra de lo que es el trabajo sometido al dominio del capital que en las monumentales y complicadas obras del historicismo, que son, en el fondo, tranquilas. Más difícil es honrar la memoria de los sin nombre que la de los famosos, de los festejados, sin exceptuar la de los poetas y pensadores. La construcción histórica está consagrada a la memoria de los sin nombre.*⁶

5. *Ibid*, 71.

6. *Ibid*, 91-92.

3. Examinar críticamente el inventario que los vencedores exhiben. Benjamin propone al materialista histórico guardar la mayor de la distancia con los bienes de la cultura, en tanto que, en sus palabras: “Nunca un documento de la cultura es tal sin ser, a la vez, un documento de la barbarie. El materialista histórico guarda distancia ante ello. Tiene que cepillar la historia a contrapelo sirviéndose para ello de hasta el último de los recursos”⁷. En este contexto, es preciso advertir la posición radical que Benjamin mantiene respecto a los triunfos en la historia pues, de todos y cada uno de estos son “herederos” los actuales sectores dominantes: “Quien quiera que haya alcanzado hasta el día de hoy la victoria en las mil batallas de las que está atravesada la historia tiene su parte en los triunfos de los que hoy dominan sobre los que hoy son dominados”⁸.

Por su parte, en lo que se refiere a los elementos necesarios de ser insertados como fundamentos de la interpretación materialista de la historia, destaca:

1. La discontinuidad del tiempo histórico
2. La fuerza destructiva de la clase trabajadora
3. La tradición de los oprimidos⁹

Con su propuesta de complementariedad de la teoría marxista, Benjamin establece una dialéctica entre la interpretación continua y secuencial de la Historia y una nueva interpretación en la que las clases dominadas de hoy deben ser capaces de “hacer saltar el presente fuera del *continuum* del tiempo histórico”¹⁰. Bajo su perspectiva, no se trata de hacer del proletariado —como representación de la clase oprimida bajo el sistema capitalista— un grupo que luche por los tiempos futuros, sino por una reinterpretación crítica y redentora de todas las injusticias pretéritas cometidas. “La tradición de los oprimidos convierte a la clase trabajadora en redentora. El error fatal en la visión histórica de la socialdemocracia fue este: la clase trabajadora debía presentarse como redentora ante las generaciones venideras.

7. *Ibid*, 93.

8. *Ibid*, 92.

9. *Ibid*, 103.

10. *Ibid*, 99.

Pero decisivo es más bien que su fuerza redentora responda ante las generaciones que existieron antes que ella. (También su función de vengadora está referida a las generaciones anteriores)”¹¹.

En este punto es importante poner énfasis en un elemento que –por impopular que sea para las posiciones del humanismo ilustrado– Benjamin reivindica: la necesidad de la politización del odio; es decir, encauzar la fuerza destructiva de la clase trabajadora, de la misma forma que reivindica la necesidad de que los oprimidos del tiempo actual retomen “(...) la capacidad de sacrificio. Ya que estos se nutren más de la imagen verdadera de los antecesores sometidos que de la imagen ideal de los descendientes liberados”¹².

Benjamin no se cuida de quedar bien ante las equidistancias de las narraciones heroicas del humanismo, puesto que sus planteamientos de romper con cualquier atisbo de las nociones de progreso en la interpretación materialista es también parte de un posicionamiento ético- político donde no es la humanidad en su conjunto el sujeto hacedor de la historia, sino son los oprimidos¹³. Su propuesta es una teoría de una transformación profunda y originalmente revolucionaria de la sociedad.

Las categorías benjamianas para una historia crítica

Habiendo pasado revista a los puntos de partida con los que Benjamin emprende su propuesta de “historia crítica”, vale la pena preguntarse: ¿por qué se empeña en una crítica tan radical a la noción de progreso ilustrado moderno?

La respuesta corta a dicha pregunta la aporta el mismo Benjamin en sus fragmentos: “La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe”¹⁴. No obstante, será menester, tanto para comprender

11. *Ibid*, 103.

12. *Ibid*, 82.

13. *Ibid*, 99.

14. *Ibid*, 98.

su crítica al progreso y dimensionar la novedad del planteamiento benjaminiano, pasar revista a varias de las categorías que el autor incorpora en su interpretación materialista de la historia.

Es preciso mencionar que las categorías interpretativas que construye Benjamin son producto de una estrategia que él grafica mediante la alegoría del autómatas y el enano de la *Tesis I* en la que el materialismo histórico estará facultado para enfrentarse a cualquier otra postura en tanto y en cuanto haga uso de los recursos de la teología. Así, el filósofo tomará dos de las tradiciones que lo cruzan en lo personal, y que también son parte de su tiempo histórico y la configuración de la sociedad de su época: el ya mencionado materialismo histórico de corte occidental con los alcances también revisados y, por otra parte, el pensamiento teológico de judeocristianismo en el que va a pesar más la parte de la tradición judía, tanto por la procedencia del propio Benjamin como por las posibilidades de construir interpretaciones desde la tradición talmúdica que le aporta Scholem, y desde la cercanía con la intelectualidad, también judía, de la Escuela de Frankfurt.

La alegoría referida, en extenso, señala:

Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que a cada movimiento de un jugador de ajedrez respondía con otro que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.¹⁵

15. *Ibid*, 35.

Origen y génesis

Convencionalmente hablando, de forma recurrente, el historicismo busca la génesis de la historia o de los acontecimientos estudiados. Esta postura requiere identificar los orígenes genéticos de la historia y, a partir de ellos, hilvanar causas y consecuencias que le permitan narrar la historia dentro de la idea de acumulación de acontecimiento dentro de la secuencia lineal histórica.

Benjamin apuesta por una manera radicalmente de comprender los puntos de partida —selecciones siempre deliberadas— y construye un concepto de “origen” que va a distanciarse de lo genésico puesto que:

El origen, pese a ser una categoría totalmente histórica, no tiene nada en común con la génesis. En el origen no se hace referencia a ningún devenir de lo surgido [Entsprungen], sino antes bien se alude al devenir y el perecer de lo surgiente [Entspringendes]. El origen está en el flujo del devenir como un remolino y arrastra en su ritmo el material de la génesis.¹⁶

En la cita se observan dos conceptos que cambian radicalmente la forma de aproximarse al acontecimiento. Mientras lo “surgido” es ya algo terminado y definitivo, lo “surgiente” nos permite apreciar al hecho “vivo” en su maleabilidad y posibilidad de darle forma. Esto no debe entenderse como la posibilidad de cambiar el hecho en sí mismo, sino como la capacidad permanente de interpretar y reinterpretar lo que acontece; es decir, asumir el carácter inacabado de lo “surgiente”.

Comprender de esta manera lo “surgiente” nos permite, a su vez, modificar la comprensión del antes y el después, de lo anterior y lo posterior y, por ello, como señala Bolle: “El trabajo del historiador consiste en arrancar [*heraussprengen*] del pasado aquel hecho inconcluso, emparentado con el presente, y reconstruirlo bajo la forma de un “descubrimiento” “ligado de un modo singular al reconocer” (I/1, 227) [DB, 81]¹⁷.

16. Benjamin, W. (2014). En Bolle, W. *Conceptos de Walter Benjamin*, 535.

17. Bolle, W. (2014). Conceptos de Walter Benjamin, en *Historia*, de Michael Optiz

El concepto de origen benjaminiano es una suerte de extractor de conocimientos que toma el pasado y lo somete al re-conocimiento por parte del historiador; mas, no se queda únicamente en el acontecimiento como tal, sino que procura integrar todo lo simbólico que lo acompaña. Una suerte de leer el pasado con todos los sentidos y de ver en aquello “surgiente” todas aquellas imágenes dialécticas que pueden ser usadas en el presente.

Imagen dialéctica

Respecto a la imagen dialéctica, no es motivo de este trabajo detenernos en la profundidad filosófica de dicha categoría, por lo que será de utilidad la síntesis que propone Diez:

Es posible ver la imagen como método, una nueva forma de hacer historia; como una concepción alternativa de tiempo histórico, la imagen dialéctica rompe con la idea de progreso moderna –que implica un tiempo continuo, narrativo y, por último, como un momento de despertar; es decir, un despertar del sueño mítico del capitalismo que pone un velo particular sobre la historia y sobre el presente.¹⁸

No obstante, para los motivos que nos ocupan, comprender la categoría de imagen dialéctica benjaminiana es preciso en tanto que esta nos sirve para enlazar su modo de observar la manera en la que se relacionan los estados temporales, y cómo la evocación, la memoria, el recuerdo y la reminiscencia adquieren potencialidades políticas para la interpretación de la historia y la recreación del pasado en “los momentos de peligro”. Tal como señala Benjamin:

No se trata de que lo pasado arroje su luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado; la imagen es aquello en donde el pasado y el presente se juntan para constituir una constelación. Mientras que la relación del antes con el ahora es puramente temporal (continua), la del pasado con el presente es una relación dialéctica, a saltos.¹⁹

y Erdmut Wizisla, 527-589. Buenos Aires, Las cuarenta, 536.

18. Scotto, P. (2015). El materialismo histórico de Benjamin: Tradición, detención y destrucción. En *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 290-321.

19. Benjamin, W. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, 96.

Benjamin utiliza la imagen como herramienta para dibujar lo abstracto. La imagen dialéctica trae a la mente —memoria colectiva— del pueblo oprimido el recuerdo como forma de activar una memoria activa con pretensiones de redención, y cuando la situación es de peligro esta imagen viene como única alternativa.

La imagen dialéctica es una forma de —otra categoría fundamental en Benjamin— alegoría, pero que enlaza lo pasado con el presente y que debe ser utilizada también como forma de enfrentar lo fantasmático de las narraciones del tiempo vacío y lineal, y como forma de contradecir la dinámica del fetichismo que fue explorado por Marx y acogido por Benjamin.

Aunque podría discutirse si la metáfora presente en la *Tesis IX* de Benjamin corresponde a una alegoría (lo más probable), la propia descripción que el autor realiza sobre el cuadro de Klee bien podría ser una guía para interpretar las imágenes dialécticas en tanto que opera como una abstracción que va desde la fragmentación estética de la obra hacia la dotación de sentido como conocimiento histórico. La *Tesis* señala:

*Hay un cuadro de Klee que se titula Angelus Novus. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso.*²⁰

Mucho más lejos de lo que aporta el pasaje en términos de literarios e imaginativos, la interpretación metafórica que deja Benjamin nos permite comprender la utilidad de la imagen como forma de activar su contenido político. Así, las imágenes dialécticas son las herramientas del materialista histórico para hacer saltar el *continuum de la historia*.

20. *Ibid.*, 44.

Tiempo histórico y progreso

No hay historia neutral. Es la conclusión tajante de Benjamin. Toda construcción narrativa de la historia está signada por un *ethos* histórico, y la tarea del historiador es, precisamente, desenmascarar las pretensiones de neutralidad en las que se sustenta la historia oficial y, a la vez, el *statu quo*. Por ello es preciso “cepillar la historia a contrapelo” para narrarla desde la perspectiva de los vencidos. Ahí es donde interviene el historiador, que no como profesional sino como militante, tiene la tarea de reescribir la historia para no aceptar el destino empatizado con los vencedores.

En dicho sentido, y es ahí donde se comprende la oposición profunda de Benjamin con la noción de progreso, la no neutralidad del materialista histórico es para denunciar las fantasías de la visión paradisiaca del futuro y de toda fe que la humanidad o la historia oficial ponga en ello. Para Benjamin, la necesidad de interpelar al progreso radica en la necesidad de arrancar cualquier esperanza humana mientras se mantenga el estado de alarma.

El futuro prometedor no existe. Tanto la perspectiva historicista como la perspectiva economicista del progreso, según él son metodológica e ideológicamente erradas porque no existe posibilidad alguna de arribar a un futuro mientras no se salde la cuenta con el pasado, y esa paz, sinónimo de redención –que no eliminación del conflicto humano sino superación de la sociedad de clases–, requiere de dos cosas: vengar a los caídos y hacer justicia con la historia.

Es preciso observar que Benjamin no solo desconfía del progreso, sino que reconoce las dificultades profundas de este para cumplir el objetivo de redimir al sujeto histórico –no se entiende en clave personal sino en términos de clase: el proletariado–. Mientras subsista el progreso como idea dominante, la historia seguirá marcando –empatizando con los vencedores– un rumbo autodestructivo.

Lo mismo que la fetichización de la mercancía produce en el proceso productivo, la fe en el progreso genera en la humanidad: alienación. La narración del progreso, que no solo es engañosa, enfrenta a los seres humanos a la subsunción respecto a la técnica, al capital o, tal vez la más peligrosa, a la supremacía diferenciadora de lo humano y lo natural.

Para Benjamin, que advierte el peligro del progreso, radica en lo siguiente:

La humanidad, que antaño, en Homero, era un objeto de espectáculo para los dioses olímpicos, se ha convertido ahora en espectáculo de sí misma. Su autoalienación ha alcanzado un grado que le permite vivir su propia destrucción como un goce estético de primer orden.²¹

Por ello, su propuesta de romper el tiempo del progreso, de hacer saltar la historia, es porque considera indispensable que la narración histórica denuncie cualquier forma de alienación, pero, además, que asuma dicha narrativa a la historia como una “teoría de la tragedia”²².

Debe ponerse mucha atención en este punto: la narración de la tragedia no solamente refiere a la necesidad de hacer de la historia una herramienta para exponer y hacer sensible, en el presente, la repetición incesante de la dominación, sino porque la tragedia es también el curso hacia la “atemporalidad paradisiaca” (Benjamin, en Bolle, 2014) que ofrece la visión progresista de la historia como versión secularizada de la vida eterna y salvífica que propone la religión. Podríamos decir que a Benjamin le aterra tanto la continuación de la dominación y el sometimiento como la idea de un paraíso prometido.

No obstante, habrá que tomar la posición benjaminiana con cautela, en tanto que la civilización como correlato de la barbarie que vivimos en la modernidad y los estadios previos no se combate con la negación del desarrollo de la humanidad, sino que pasa por establecer una prelación adecuada entre técnica al servicio de lo humano y no la humanidad al servicio de la técnica y la acumulación como sucede en las sociedades capitalistas.

Nuestro autor, a la vez que revisa la historia a contrapelo, también pasará el peine sobre la noción de trabajo –sección de crítica al marxismo ortodoxo–, en tanto que, bajo la égida del progreso, este se entiende como un fin último y no como condición de emancipación humana. Benjamin propondrá reivindicar el trabajo como la posibilidad de desarrollar lo humano.

21. Benjamin, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires, Taurus, 57.

22. Bolle, W. *Conceptos de Walter Benjamin*, 540.

La discontinuidad del tiempo en sus estadios pasado, presente, futuro

De lo que hemos desarrollado, se podrá observar que Benjamin rompe con la noción parcelada y totalizante del tiempo histórico. Y en su análisis sobre el *Trauerspiel* deja ver prístinamente su concepción del tiempo:

*El tiempo de la historia es infinito, pero lo es en cada dirección y está sin consumir en cada instante. Es decir: no es lícito pensar que un acontecimiento de carácter empírico tenga por fuerza una relación de carácter forzoso y necesario con la situación temporal en que sucede. En efecto, para el acontecer empírico, el tiempo sólo es forma, y algo que es aún más importante: forma sin consumir en cuanto tal.*²³

Por lo tanto, el pasado no está acabado y el futuro no responde a destino alguno. Es en el presente donde se libran las luchas por lo pasado y por lo futuro. Es en el tiempo presente donde el historiador tiene la obligación de detener el tiempo, de suspenderlo para hacer devenir al pasado, para terminar con la tragedia y la catástrofe que vislumbra el *Angelus Novus*. El presente no es transición de lo acontecido y lo por venir. Es el momento para el cambio redentor que, como ya observamos, no va tanto por las fantasías y ensoñación del futuro sino por la venganza de lo pretérito. El presente es también el tiempo de lo “surgiente” que, en la no consumación e infinitud del tiempo de la historia, tiene la posibilidad de dar forma a la historia de los vencidos. Si en Hegel la historia se desarrolla en medida del desarrollo dialéctico del espíritu absoluto —desarrollo histórico en clave progresista—, Benjamin dirá que se debe suspenderlo o incluso detener su marcha —donde establece la oposición con la idea marxista de acelerar la locomotora de la historia—.

No resulta sencillo comprender esta estructura de la historia benjaminiana que traslapa, yuxtapone y superpone, como en una especie de movimientos tectónicos, cada uno de los estadios temporales, que desde el convencionalismo resulta sencillo de comprender en su vacío lineal. Por ello, el autor dispone:

23. Benjamin, W. *Atlas Walter Benjamin*, <https://cbamadrid.es/benjamin/termino.php?id=257>.

*El materialista histórico que va en busca de la estructura de la historia pone en práctica, a su manera, una especie de análisis espectral. Así como el físico reconoce al ultravioleta en el espectro solar, así él reconoce una fuerza mesiánica en la historia. El que quiera saber en qué estado se encuentra la “humanidad redimida”, a qué condiciones está sometida la entrada en ese estado y cuándo se podrá contar con ella, hará preguntas que no tienen respuesta. Es como si preguntara por el color de los rayos ultravioleta.*²⁴

Las metáforas benjaminianas recurrirán a los elementos luz y fuego de forma bastante presente. Es en el pasado donde debe prender la chispa, el presente donde deviene el pasado es donde debe colocarse la luz que ilumine lo que debe ser destruido —narración de los vencedores— y, cuando haya acontecido o devenido la fuerza mesiánica que vengue al pasado; será el presente donde el materialista histórico deba *entenderse* con la “más inaparente de las transformaciones”: conducir las flores que girarán “hacia ese sol que está por salir en el cielo de la historia”²⁵, que no es más que haber cambiado la referencia historicista y la barbarie de la historia humana llamada progreso.

Para culminar esta sección, no podemos dejar de advertir algo que refleja los alcances, en términos de la propia experiencia vital con la que Benjamin miraba la historia:

*Como vivo en milenios, siempre se me hace raro el oír hablar de las estatuas o los monumentos. No consigo pensar en una estatua que le esté dedicada a un hombre de mérito sin imaginarla derribada y destruida a causa de las guerras del futuro. Los barrotes de Coudray que están en torno a la tumba de Wieland ya los veo relucir como herraduras bajo los cascos de una caballería venidera.*²⁶

Esto adquiere importancia en la cercanía que podamos tener con una propuesta como la de Benjamin, en tanto que percibir la historia con la perspectiva de la capacidad material de persistencia biológica de un individuo parecería incapaz de comprender que los saltos en

24. Benjamin, W. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, 70.

25. *Ibid*, 39.

26. Benjamin, W. *Atlas Walter Benjamin*, <https://cbamadrid.es/benjamin/termino.php?id=257>.

la historia, en ocasiones, pueden tardar generaciones. Pensar y vivir “en milenios” será también una forma de comprender de manera diferente la experiencia existencial de nuestros tiempos modernos, aún por enormes y terroríficos que hayan sido los acontecimientos de los tres últimos siglos.

Mesianismo

En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla. Pues el Mesías no sólo viene como Redentor, sino también como vencedor del Anticristo. Encender en el pasado la chispa de la esperanza es un don que sólo se encuentra en aquel historiador que está penetrado con esto: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo, si este vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.²⁷

Este fragmento nos conduce directamente a uno de los elementos, en apariencia más paradójicos, de cualquier interpretación materialista de la historia. Mas, como hemos referido, la originalidad y virtud de Benjamin, precisamente radican en ello: incluir nociones teológicas en la elaboración de su *filosofía de la historia*, con un interés metodológico: utilizar lo teológico como forma de hacer sensible el dolor. Esa “teoría de la tragedia” no tendría la posibilidad redentora sin que sus partidarios hagan de ella una herramienta para la construcción de un nuevo *ethos* histórico; es decir, pasar de la identificación del instante revolucionario hacia la revolución.

La introducción de la teología como recurso metafórico –secularización de la tradición judeocristiana–, al igual que los recursos de la imagen dialéctica o las alegorías, como señala Scotto: “resulta indisociable de su objetivo teórico-político: construir una nueva historia que pueda servir para interrumpir la barbarie capitalista, para despertar a la Modernidad de sus monstruosos sueños”²⁸.

27. Benjamin, W. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, 40.

28. Benjamin, W. (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires, Taurus, 300.

Dentro de los recursos teológicos más importantes está la idea de “lo mesiánico”. Así como en el pasaje de la búsqueda de los rayos ultravioleta; el materialista histórico debe rastrear la “fuerza mesiánica” que existe en cada época.

Vale detenerse a considerar que el mesianismo propuesto por Benjamin es deudor, en mucho de los aportes, de Gerson Scholem, que como mencionamos, además de judío, era experto en el judaísmo. Y esto resulta importante porque, a diferencia de la interpretación cristiana del Mesías como el redentor, en el judaísmo, lo mesiánico está indisolublemente atado a la idea de un pueblo elegido, que tiene que soportar la tragedia para llegar a la redención. Así, lo mesiánico, en la perspectiva benjaminiana debe poner énfasis en la condición conjuntiva de pueblo elegido trasvasado en el concepto de sujeto histórico y, congruente con ello, la fuerza mesiánica es la fuerza de los oprimidos que debe ser despertada. En ese mismo sentido, el mesianismo es un llamado de alerta: esperar la llegada en cualquier momento, de la misma forma que el cualquier momento histórico puede despertar la fuerza mesiánica. Quien espera la llegada del Mesías poco o nada de importancia debe darle al futuro —como *pre-ocupación* especulativa—, pero sí a comprenderlo en términos de *ocupación/preparación* en el presente, “porque en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías”²⁹.

De igual manera, lo mesiánico está acompañado de la noción de juicio final, de saldo de cuentas. El advenimiento del Mesías es, por lo tanto, un momento de confrontación total. El Mesías no solo tiene la tarea redentora en términos positivos; dicha empresa requiere derrotar al “Anticristo”, y dicha tarea implica, también, una comprensión de la violencia y las condiciones de su legitimación, en medida de que posibiliten la ruptura y discontinuidad del tiempo histórico.

Desde la perspectiva benjaminiana, el “tiempo mesiánico” no debe ser comprendido como una escaramuza de la historia orientada hacia la terminación de la historia, ni como un estallido social

29. Benjamin, W. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, 58.

hacia una teleología histórica de la lucha de clases, sino como una propuesta secular del advenimiento de la redención, pero en clave colectiva, la emancipación del conjunto de los oprimidos, que deja abierta la pequeña puerta de lo que la humanidad podrá hacer una vez que se ha redimido de la barbarie del progreso.

Odio y violencia como herramienta política

Sabido es que los binarismos han formado parte de los relatos humanos en diferentes momentos históricos y grupos sociales. El uso lógico de establecer complementariedad y contradicción entre ellos ha sido un recurso pedagógico para establecer las escalas y posiciones materiales y morales de una determinada sociedad.

En el desarrollo de las filosofías dialécticas, los binarismos generalmente se entienden en clave de contrarios, y el marxismo apeló a eso para establecer su interpretación de la sociedad a través de la definición de las leyes dialécticas de la historia en las que la intervención de los binarios puede ser complementaria a la vez que excluyente.

Por su parte, la modernidad y su noción de progreso, atacando dos frentes con una misma estrategia, ha recurrido hacia la valoración ética de todo lo existente en términos de adscribirlo al campo de lo bueno o lo malo, retomando la tradición judeocristiana de virtud y pecado.

En la modernidad, aun en su variante secular, lo bueno y lo malo han servido para establecer los límites hasta los que pueden llegar los individuos y colectivos en sus aspiraciones políticas para resolver conflictos o reivindicar aspiraciones. Entonces, la polarización ética del bien y el mal no resulta casual sino evidencia una clara intención política de sostener el *statu quo* en torno al deber ser y la legitimación de la conducción por parte del sector dominante, a su vez, poseedor y voz mandante de la escala moral.

En este contexto, y como consabida práctica de la tradición marxista, los intelectuales orientados por la línea del materialismo histórico han sido también grandes defensores de construir una nueva escala moral y de romper con los binarismos instrumentales, a tono con la necesidad de la superación dialéctica de las contradicciones.

Reconociéndose Benjamin partidario de esa línea, no podía ser de otra manera que, en su interpretación de la historia y en su versión metodológica-política del materialismo histórico, incluya al odio y a la violencia como elementos necesarios para la empresa de emancipación del sujeto histórico.

En las *Tesis de la Historia*, Benjamin increpa a la socialdemocracia de su tiempo el “cercenar el tendón de su fuerza” cuando le “atribuyó a la clase trabajadora el papel de redentora de generaciones venideras”, puesto que ahí “desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio, pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados”³⁰.

Así, Benjamin propone y manifiesta una posición politizante del odio, donde la memoria y la venganza del pasado son recursos necesarios para activar una consciencia presente con capacidad de avanzar hacia ese otro olvidado: el sacrificio. Un odio político que debe ser entendido como forma de tomar postura radical respecto a una condición de clase, y actuar en consecuencia. En una narración histórica donde existe un bando vencedor, resulta imposible proponer hacerle frente sin una sensibilidad que odie esa condición. Aunque valga decir, en ninguna parte de las *Tesis*, eso debe ser entendido como el daño o daño banal de un individuo.

Respecto a la violencia, originaria del odio politizado, esta forma parte de la fuerza destructiva que se activa en el advenimiento redentor y justiciero del Mesías. Si se piensa en términos existenciales, no hay acto más violento que despojar a un sujeto de su condición. Así despojar a los vencidos de su trono y su botín, aun mediante acciones incruentas, es despojarlo de su poder.

30. Benjamin, W. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, 49.

No obstante, sería absolutamente ligero y poco cauto quien pretenda sentar a Benjamin en el banquillo acusatorio del tribunal de la corrección política. La legitimación de la violencia que realiza el filósofo es radical, estructural y, podríamos adjetivarla también, mesiánica. Una violencia que se justifica en el acto purificador camino a la redención entendida como ruptura del *statu quo* representado en el derecho de los vencedores.

En su texto, “Para una crítica de la violencia” Benjamin dejará estrictamente definida su concepción de la violencia y desde esa concepción deberá interpretar, consecuentemente, la reivindicación del odio redentor de la historia.

Pero si la violencia llega a tener, más allá del derecho, un lugar asegurado como forma limpia e inmediata, se deduce, independientemente de la forma y posibilidad de la violencia revolucionaria, a qué nombre debe atribuirse la más elevada manifestación de la violencia a cargo del hombre. Para el ser humano no es ya posible sino urgente decidir cuándo se trata efectivamente de violencia limpia en cada caso particular. Es que sólo la violencia mítica, no la divina, deja entreverse como tal con certeza, aunque sea en efectos no cotejables entre sí, porque la fuerza redentora de la violencia no está al alcance de los humanos. De nuevo están a disposición de la violencia divina todas las formas eternas que el mito mancillara con el derecho. Podrá manifestarse en la verdadera guerra de la misma manera en que se manifestará a la masa de criminales en el juicio divino. Desechable es, empero, toda violencia mítica, la fundadora de derecho, la arbitraria. Desechable también es la conservadora de derecho, esa violencia administrada que le sirve. La violencia divina, insignia y sello, jamás medio de ejecución sagrada, podría llamarse, la reinante.³¹

Así, el recurso de la “violencia mesiánica” jamás justificará una ejecución por sagrada que se enuncie, pero tampoco empeñará la oportunidad de hacer saltar el tiempo y de despertar la “débil fuerza” que ha sido dada a todas las generaciones por no hacer uso de ella.

31. Benjamin, W. (2001). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires, Taurus, 44-45.

Conclusión

Benjamin pensó una teoría de la revolución para unos historiadores y militantes que no existían en su tiempo, los complejos mediados del siglo XX. Una suerte de mensaje dentro de una botella para ser encontrado después, sin destinatario fijo y sin tener plena consciencia de si sería encontrado por alguien correcto. Como decía Echeverría:

En el texto de Benjamin habla un discurso extemporáneo que se sostiene en la soledad (...), un escrito de intenciones primordialmente políticas pero escrito, paradójicamente, por alguien que carece de interlocutores políticos; un texto, además, que tiene claridad sobre esto, que se sabe que es una palabra perdida en el aire, dicha tal vez, en el mejor de los casos, para unos hipotéticos “comunistas”, “socialistas”, “anarquistas” del futuro.³²

Seguramente, Benjamín murió sin saber qué le depararía a su teoría, pero consciente de que su tiempo histórico (las amenazas del nacionalsocialismo a nivel político-existencial y la ortodoxia marxista soviética a nivel académico-político —que sin duda no pueden establecerse equidistancias entre ambas dificultades—) no le había deparado la mejor de las suertes para tal empresa. No obstante, la novedad que progresivamente ha adquirido y la incorporación metodológica de la obra benjaminiana en las diferentes formas de la interpretación política de la historia:

(Si se quiere considerar la historia como un texto vale para ella lo que un autor reciente dice acerca de los textos literarios: el pasado ha consignado en ellos imágenes que se podrían comparar a las que son fijadas por una placa fotosensible. “Sólo el futuro tiene a su disposición reveladores lo bastante fuertes como para hacer que la imagen salga a relucir con todos sus detalles. Ciertas páginas de Marivaux o de Rousseau dejan ver un sentido secreto que los lectores de su época no pudieron descifrar completamente” (Monglond). El método histórico es un método filológico cuyo motivo es el libro de la vida. “Leer lo que nunca fue escrito”, está en Hofmannsthal. El lector al que se refiere es el historiador verdadero).³³

32. Benjamin, W. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, 14.

33. Benjamin, W. *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*, 84.

El materialismo histórico de Benjamin no es contemplativo en el sentido de ser solo un marco referencial. Toma partido no por una apuesta por la inexorable llegada del comunismo, nuevamente pensado como el arribo de un sistema paradisiaco que suspenda de una vez y para siempre cualquier injusticia, sino que propone una revolución que rompa la cerradura, que no permita que la puerta del cambio puede cerrarse nunca.

Alegóricamente, los datos biográficos de Walter Benjamin nos arrojan luz en los momentos de peligro, su compromiso con una propuesta de “historia crítica” fue, también, lo que lo llevó a Portbou, donde, al filo de escapar, una puerta le fue cerrada y, ante eso, no dudó en terminar con su vida antes de entregársela al fascismo. Benjamin todavía no está a salvo, el enemigo no ha cesado de vencer. El estado de emergencia es más que nunca la regla. La obra de Benjamin debe ser leída, también como esa herramienta para encender la “chispa de esperanza”.

La memoria como un suave eco que se escucha a lo lejos repitiendo incesantemente: El tiempo siempre es ahora.

Referencias

- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la Historia y otros fragmentos*. México, Itaca.
- Benjamin, Walter (2001). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires, Taurus.
- Benjamin, Walter (1989). *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires, Taurus.
- Benjamin, Walter (s. f). *Atlas Walter Benjamin*. <https://cbamadrid.es/benjamin/termino.php?id=257>.
- Bolle, Willi (2014). Conceptos de Walter Benjamin. En *Historia*, de Michael Optiz y Erdmut Wizisla, Buenos Aires, Las cuarenta, 527-589.
- Scotto, Pablo (2015). El materialismo histórico de Benjamin: Tradición, detención y destrucción. En *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 290-321.



La revista *América*: material filosófico de 1925 a 1935

Antonia Coronel

Estudiar el pensamiento filosófico ecuatoriano está cargado de prejuicios. La discusión historiográfica del siglo XX nos permite ver diversas posturas al respecto. Algunos autores como Carlos Paladines¹ o Joaquín Hernández² se preguntaban si la filosofía estaba condenada a morir o sobrevivir en este territorio. Otros como Rafael Bustamante³ señalaban que no hay filosofía en América y peor en Ecuador porque eran espacios donde se habían entrelazado indios, colonizadores, frailes, misioneros y caudillos poseídos de la pasión política y el enriquecimiento económico. Entonces, en un ambiente de este tipo era difícil el cultivo del espíritu y el pensamiento.

Sin embargo, para el presente escrito nos motiva la propuesta de Horacio Cerutti⁴ en la que expone que para investigar a la filosofía en Ecuador hay que analizar desde una perspectiva diferente a la tradicional*, porque lo filosófico se encuentra entremezclado “en sentido amplio” con el arte y la literatura. La división de las disciplinas comenzó desde los años setenta, por lo tanto, antes de ello las

1. Carlos Paladines, «¿Muere o sobrevive la filosofía en el Ecuador? Razones para su descrédito y propuestas para su renacimiento», *Pucara*, n° 13 (1993), 55.

2. Joaquín Hernández, «Algunas cuestiones epistemológicas de la filosofía latinoamericana contemporánea. El caso ecuatoriano», *Sophia: Revista de filosofía*, n° 10, 33.

3. Rafael Bustamante, «La filosofía», *América X*, n° 60 y 61, 66.

4. Horacio Cerutti, «Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano», *Pucara*, n° 1 (1977), 4.

*Un estudio filosófico tradicional implicaría utilizar esta periodización: edad antigua, media, renacimiento, moderna y contemporánea; o por corrientes: positivismo, arielismo, marxismo o filosofía indígena; o por ramas: metafísica, epistemología, lógica, ética, estética, etcétera.

reflexiones eran híbridas y no existía un pensamiento filosófico puro. Tomando en cuenta este contexto transdisciplinar fundador, lo que motiva este trabajo es rastrear la formulación de un pensamiento filosófico entre los años 1925 y 1935. Para ello, es necesario investigarlo en relación con otras disciplinas. Esta mirada transdisciplinar de la filosofía no es una iniciativa nueva, pues varios autores como Samuel Guerra, Nancy Ochoa, Carlos Paladines, Andrés Roig han hecho grandes aportes sobre esta temática. No obstante, ninguno de dichos autores ha utilizado las revistas de la primera mitad del siglo XX ni las redes de intelectuales como fuentes de estudio para entender el desarrollo temprano del pensamiento filosófico moderno ecuatoriano.

La *Revista América* es el eje de esta investigación y posee varios aspectos particulares. Uno de ellos es que a partir del éxito que tuvo su difusión se organizaron entre varios intelectuales y conformaron una red denominada *Grupo América*⁵ integrada por personas del Ecuador, Argentina, Venezuela e Italia. Lo que empezó en 1925 como un proyecto de publicación cultural se transformó, eventualmente, en la posibilidad de construir una comunidad intelectual nacional e internacional.⁶ La *Revista América* se convirtió así en un recurso o mecanismo para dialogar con otras colectividades y realizar una serie de actividades culturales nacionales y transnacionales como el proyecto de una “biblioteca de obras de autores americanos”.⁷

Sin embargo, al mismo tiempo tenemos posturas como la del mencionado Bustamante que negaban la existencia de la filosofía en América y en Ecuador en particular, precisamente por las condiciones raciales locales. Esto, evidentemente, creó la paradoja de tener filósofos que filosofaban sobre la negación de la filosofía. Asimismo, otra paradoja interesante de la *Revista América* es que al inicio se au-

5. César E. Arroyo, Augusto Arias, Alfredo Martínez, «Nuestras palabras», *América: revista de cultura hispánica* VI, n° 43 (1931), 3.

6. *Ibid.*, 4.

7. César E. Arroyo, Augusto Arias, Alfredo Martínez, «Notas», *América: revista de cultura hispánica* VI, n° 43 (1931), 84.

todenominó hispanista, pero después menciona haber engendrado una corriente como el indigenismo. Analizar este tipo de paradojas específicas de la *Revista América* donde se entrelazan lo político-social con lo filosófico, y la manera en que condicionaron la producción del pensamiento filosófico ecuatoriano en la primera mitad del siglo XX constituyó el principal interés de mi proyecto de investigación de maestría.

En este breve escrito sólo se verá la variedad de subgéneros filosóficos presentes en la revista en los primeros diez años, cuyas publicaciones revelan un intercambio intelectual tan vasto que en el caso específico de la filosofía se han encontrado escritos que reflexionan sobre la mentalidad de la época donde la noción de “crisis” y “crítica” han sido centrales. Al interior de la revista, los equipos editoriales han clasificado estos textos en al menos diez diversos géneros filosóficos. La *Revista América* entrega un legado conceptual que se articula con otros países y proyectos nacionales, así como un panorama de la escritura filosófica conectada con las problemáticas de la época como la “unidad” entre los países basada en la “raza” y la “lengua”.⁸

Metodología

Se realizó trabajo de archivo en la Biblioteca Aurelio Espinosa Pólit, en el Fondo del Grupo América, en la Biblioteca Histórica del *Studium Theologicum Franciscanum Cardenal Echeverría* del Convento de San Francisco de Quito y en la página principal de la actual Corporación Grupo América, donde se puede acceder a las revistas digitalizadas. La información recabada en estos archivos ha sido vaciada y clasificada por cada número de la revista, definiciones, años, conceptos, debates, intercambio con otras revistas, escritoras, cronología del equipo editorial e instituciones de la época. Se realizó alrededor de 48 entradas para vaciar la información. El equipo editorial de la

8. Alfredo Martínez y Antonio Montalvo, «Propósito», *América: Revista mensual ilustrada literatura, arte, ciencias* I, n° 1 (1925), 5.

revista realizó un índice en el que se encuentran todas las publicaciones y sus correspondientes géneros en la revista número 101 del año 1951. De ese modo, se pudo identificar los géneros literarios de contenido filosófico según los autores. El vaciamiento de la información de la primera década de la revista se ordenó según el nombre de la revista —que se modifica reiteradas veces, el equipo editorial, el propósito de la publicación, los artículos de los editores, conceptos que utilizan, descripción de la portada, diálogo con otras revistas, anuncios importantes, y observaciones generales—. Esta tabla de vaciamiento de información fue modificándose constantemente porque poco a poco se convirtió en un grupo de intelectuales con propósitos internacionales. Se encontró alrededor de 80 publicaciones y 39 autores de este y otros países. La *Revista América* inició en 1925 con 13 artículos vinculados con la filosofía hasta dos escritos de tipo filosófico en 1935. Debido a la riqueza y al fluctuante contenido que reside en una revista de tipo cultural se requiere practicar un tipo de metodología que facilite su análisis.

Se requería entender el aspecto histórico de este objeto temporal. La época en la que este se originó. Se utilizó la metodología propuesta por Alexandra Pita González y María del Carmen Grillo⁹ con el fin de analizar revistas culturales de inicios del siglo XX y así describir el contexto material e inmaterial de *Revista América*. Por un lado, existe un panorama social en el que se produjo la revista, y por otro lado hay un modo particular en el que se desenvuelve la historia misma de la revista. Así se logró entender la relación entre géneros literarios, entre ellos el filosófico y la situación social a inicios del siglo XX.

Sobre el panorama social se revisó el circuito de revistas de la época como, por ejemplo: *Cristo Rey*, *El iris*, *Espirales*, *Iniciación*, la *Revista de la Sociedad Fígaro*, *Letras*, *Revista de la Sociedad Jurídico Literario*, *El Cosmopolita*, *Hélice*, *Los Centauros*, y varios boletines de tipo pedagógico-

9. Alexandra Pita y María del Carmen Grillo, «Una propuesta de análisis para el estudio de revistas culturales», *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales* 5, n°1 (2015), 6.

gico, político, educativo, cómico y cultural. Algunas de estas revistas y boletines eran mencionados por la *Revista América*, conformados con ciertas similitudes entre sí o, a su vez, algunos escritores fueron colaboradores de las revistas mencionadas o habían dirigido otros proyectos editoriales.

Varias de estas revistas tenían como eje central de reflexión dos categorías que aparecen continuamente como un problema social al que debían responder: la lengua y la raza. Lo que condujo a comprender la cuestión en el “tiempo largo” o “diacronía” donde Carlos Espinosa (2010) fue de gran ayuda para analizar la historia ecuatoriana. Así como el soporte historiográfico sobre la situación social, política, cultural y conceptual de las primeras décadas del siglo XX.¹⁰ Esta revista se ha mantenido fluctuante hasta el año 2022 y el *Grupo América*, que surgió de la misma en 1931, existe hasta el día de hoy.

También hubo acercamientos con algunos miembros actuales que mencionaron la existencia del *Fondo del Grupo América* en la *Universidad Internacional del Ecuador* (UIDE).¹¹ Un archivo repleto de revistas y libros de varios sitios del mundo que contiene alrededor de diez mil textos. Sin embargo, se comenta que el fondo de la UIDE no es la totalidad del archivo. Probablemente otra parte está en la ciudad de Cuenca.¹²

En este punto se ha de señalar que para estudiar a la filosofía como género literario en una revista ecuatoriana con conexiones internacionales se necesitó desglosar la investigación en dos puntos. Primero se verá, brevemente, cómo se ha estudiado a la filosofía en el Ecuador, y segundo, cómo se analiza a las revistas y a las redes de intelectuales en sí mismas. La intención de la investigación fue mirar

10. Carlos Espinosa, *Historia del Ecuador: En contexto regional y global* (Barcelona, Lexus Editores, 2010), 192, 587.

11. Vicky Frey (Secretaria de la actual Corporación Grupo América), en conversación con la autora, septiembre de 2020.

12. Ximena Montalvo (integrante de la actual Corporación Grupo América) en conversación con la autora, agosto 2021.

el funcionamiento de comunidades intelectuales con énfasis en sus ideas filosóficas vinculadas con los proyectos sociales de la época y la forma en la que se aborda a las redes/revistas también forma parte de una discusión teórica actual.

Sobre la filosofía en el Ecuador

La mayoría de investigaciones que se han producido sobre el pensamiento filosófico ecuatoriano tienen como metodología y disciplina a la historia de las ideas. Y esta tiene múltiples aristas para su configuración en el continente. En general, el énfasis de esta corriente historiográfica fue analizar al pensamiento latinoamericano por etapas y corrientes para revalorizar al pensamiento auténtico de los intelectuales.

En el caso específico de Ecuador, Andrés Roig¹³ propuso una metodología para el estudio de las ideas y consistió en comprender que estas requieren estar situadas en cierto contexto histórico para reconocer cuándo el pensamiento funciona como saber ideológico o como saber crítico. Roig planteó una periodización para analizar las diversas formas del pensamiento en el Ecuador. Las épocas hacen referencia a “modos de producción” pero que no se limitan a la cuestión económica y laboral en sí misma, sino que, a partir de las múltiples manifestaciones del trabajo, se pueden mirar aspectos culturales.

Horacio Cerutti también estuvo en la línea de Roig y propuso una metodología para la investigación del pensamiento ecuatoriano. Primero señaló que Latinoamérica ha tenido problemas para reconstruir su pensamiento filosófico. Para el caso de Ecuador, Cerutti indicó que antes de la década de los setenta, la historiografía sobre el pensamiento filosófico era repetitiva y no se discutían las propuestas planteadas en artículos o congresos, y que existía una periodización tradicional (colonial/independencia/iluminismo) o por siglos (prein-

13. Arturo Roig, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (Quito, Ediciones de la Universidad Católica, 1982), 26.

cásico, incásico, español-cristiano, independencia-nacional). Entonces propone hacer un estudio del pensamiento en sentido amplio, pues parece que la filosofía está diluida en la literatura y el arte.¹⁴ Para esta investigación es relevante el criterio de Cerutti, cuya idea es que el pensamiento filosófico ecuatoriano no se encuentra inscrito en cánones establecidos, y quizá eso mismo sea su riqueza porque expande las fuentes de análisis e interpretación. A su vez revela una dificultad: si el pensamiento filosófico está enmarañado con lo político y lo cultural, entonces no se lo podría enclaustrar en una corriente o sistema. Y esto, desafortunadamente es lo que se ha hecho.

Samuel Guerra, en su investigación sobre *La filosofía en Quito Colonial 1534-1767*, analizó a la filosofía colonial desde los representantes más notables y desde procesos institucionales en diferentes centros académicos; estudió los condicionamientos históricos de la filosofía colonial y desarrolló diversos momentos de la escolástica, las universidades y las diferentes metodologías y épocas de los jesuitas, dominicos, franciscanos. Se podría decir que su trabajo dialoga entre la realidad política y social, y que hay un interés de imbricar a la disciplina con largos procesos de opresión¹⁵. Además, averigua en una diversidad de fuentes como crónicas, diarios, cartas, artículos de revistas, etcétera.

Un enfoque parecido tiene Carlos Paladines, quien también estudia a la filosofía junto a su institucionalidad académica, los planes educativos y las ponencias de congresos interamericanos de los años ochenta y noventa. Su énfasis reside en la enseñanza de la disciplina y las debilidades que ha tenido a lo largo de varios años. En este sentido nos invita a preguntar sobre los procesos de modernización que ha atravesado la filosofía. Aunque su estudio no corresponde a

14. Horacio Cerutti, «Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano», *Pucara*, n° 1 (1977), 41.

15. Samuel Guerra, *La filosofía en Quito colonial 1534-1767: sus condicionamientos históricos y sus implicaciones socio-políticas* (Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2021), 263-265.

la época de la actual investigación, nos brinda información sobre las fuentes que utilizó para argumentar el estado de la filosofía en las últimas décadas del siglo XX.

Y, finalmente, la mirada de David Cortez resulta relevante para esta investigación porque expone las matrices del pensamiento filosófico ecuatoriano en un largo proceso de modernización que va desde 1930 hasta 1990.¹⁶ Tomó esta época porque es donde se elaboraron significados de la cultura nacional por medio de las universidades y las editoriales. Cortez estudia a la disciplina como matriz, es decir, como un conjunto de prácticas. Entre ellas están el arielismo, el positivismo, la historia de las ideas, el marxismo, humanismo cristiano y la filosofía indígena.

Por otro lado, Hernán Malo realizó un estudio introductorio sobre el pensamiento filosófico social de Julio E. Moreno, quien escribió en la *Revista América* desde 1934 hasta 1939 y también fue integrante del jurado del Concurso Nacional de Ensayo que promovió el Grupo América en 1935. Hernán Malo señaló en su estudio que hay “contextos” del pensar, los cuales dan contenido, realidad y consistencia al pensamiento filosófico. Por lo tanto, los recursos para comprender dichos contextos son la hermenéutica y la historia.¹⁷

Este trabajo agrega que, gracias a la exploración de otras fuentes como la *Revista América*, se encuentra que los contextos no solamente son locales, sino que dialogan con otros más amplios. No es gratuito que varias corrientes filosóficas sean internacionales. En realidad, el problema reside en mirar al contexto como el lugar donde residen las influencias histórico-filosóficas que los escritores tuvieron. Y si el enfoque es únicamente textual implica dejar de lado las acciones que realizaron en la sociedad que vivieron, más aún en las décadas del veinte y treinta cuando se continuaba construyendo proyectos de nación y ciudadanía –que aún se continúan impulsado–. La cuestión

16. David Cortez, «La filosofía en Ecuador entre 1930-1990» *Solar: Revista de filosofía iberoamericana* 14, n°1 (2018), 60.

17. Hernán Malo, *Pensamiento social de Julio E. Moreno* (Quito, Corporación Editora Nacional, 1985), 15-18.

es que estudiar a la *Revista América* posibilita comprender por qué en esas décadas los escritores erigieron ciertos referentes como el hispanoamericanismo, el mestizaje, el conservadurismo y el romanticismo.

Hernán Malo¹⁸, Nancy Ochoa¹⁹ y Horacio Cerutti²⁰ manifiestan la importancia de comprender el tema social y contextual de los autores de inicios del siglo XX; sin embargo, no hay profundización en la realidad y coyunturas que atravesaron. Más bien propusieron un diálogo entre referentes y el intelectual reducido a sus escritos. Posiblemente eso se deba a que se centraron en obras específicas sin contrastar con otras fuentes históricas y eso implicaría que sus análisis sobre el pensamiento filosófico ecuatoriano sean más teóricos que históricos.

Estos filósofos-literatos-políticos de la generación de la *Revista América* eran integrantes de partidos políticos, sociedades o grupos de intelectuales nacionales e internacionales, grupos artísticos, gestores culturales, etcétera. De esta forma podemos ver las relaciones entre su escritura y su actividad intelectual en un contexto que posibilitó su desenvolvimiento. En este sentido, es posible que la *Revista América* permita reconstruir un ambiente filosófico que amplíe estos espacios a nivel nacional e internacional. Resulta curioso notar que cada época tiene formas diversas de archivar su historia y memoria, y en el caso de los últimos años del siglo XIX y comienzos del XX, fueron las revistas.

18. *Ibid.*, 18-24.

19. Nancy Ochoa, *El arielismo en Ecuador* (Quito, Corporación Editora Nacional, 1986), 12-18.

20. Horacio Cerutti, «Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano», *Pucara*, n°1 (1977), 21-41.

Sobre las revistas/redes de intelectuales

Este apartado inspira otras preguntas que se pueden hacer a la fuente, porque como veremos, las revistas son un espacio donde coexisten algunas situaciones. Varios autores²¹ coinciden que son una entrada para investigar a las corrientes intelectuales de una época²² y que pueden ser materiales de consulta permanentes, en contraposición con los contenidos pasajeros de un periódico porque permiten analizar el curso de las ideas prevalecientes de una época. Al ser un espacio amplio de significados permiten reconstruir un contexto de discusión, y para ello es necesario poner a las personas en diálogo y no sólo a un sujeto o a un artículo, sino analizar los temas que publican, la bibliografía que utilizan, averiguar sobre otras revistas de la época, el público lector y la formación misma de la revista. Es importante prestar atención a que existen vínculos entre quienes hacen las revistas culturales con el acontecer político de la época, pues la mayoría de redes/revistas se adhieren a una causa política.

Algo importante por destacar es que este acceso a la filosofía quizá posibilite mirar a la disciplina en otras ciudades ecuatorianas, pues las redes permiten mirar transiciones de pensamiento y espacio: “esto te saca de la lógica habitual del mundo editorial, porque detectas que las redes no sólo tocan ciudades capitales (México, Buenos Aires, Madrid, París), sino ciudades menores que suelen pasar desapercibidas”.²³

Resultados

La *Revista América* fue el proyecto editorial más duradero y organizado de Antonio Montalvo y Alfredo Martínez. A diferencia de las publicaciones cortas que realizaron en Ambato llamadas

21. Alexandra Pita et al., «Revistas y redes intelectuales. Ejercicios de lectura», *Revista de historia de América*, n° 157 (2019), 244.

22. Claudio Maíz, «Tramas culturales. De las determinaciones sociales a la red intelectual», *Revista Anos 90 do Programa de Pós-Graduação em História*, (2013), 24-26.

23. Alexandra Pita et al., «Revistas y redes intelectuales. Ejercicios de lectura», *Revista de historia de América*, n° 157 (2019), 245.

Los Centauros y *El Cosmopolita*, la *Revista América* presentó mayor colaboración de escritoras y escritores, periodicidad en la publicación y organización en la información. En estas se encontró varias publicaciones vinculadas a temáticas de España y Europa, así como del escritor ambateño Juan Montalvo.

En el primer año de la *Revista América*, los escritores y editores de la revista organizaron una breve agrupación intelectual llamada *Sociedad Amigos de Montalvo*. A pesar de la breve disolución de esta primera agrupación, la revista se mantuvo activa en el diálogo intelectual a través de la figura de Juan Montalvo, sus propias producciones como colaboradores y editores, y republicaciones de un sinnúmero de escritoras y escritores, quienes luego fundaron el *Grupo América* en 1931.

Entre 1925 y 1935, *América* publicó 61 revistas con escritores del continente americano y europeo. Las portadas muestran que cada dos o tres números experimentaron con el estilo, el mensaje, los colores o la tipografía. En los años investigados hubo ocho equipos editoriales.



Figura 1. Carátulas de la Revista América de 1925 a 1927. Desde el número 1 hasta el 23 y 24 (publicación doble).

Nota: Elaboración de la autora.



Figura 2. Carátulas de la Revista América de 1927 a 1931. Desde el número 25 hasta el 43.

Nota: Elaboración de la autora.



Figura 3. Carátulas de la Revista América de 1931 a 1934. Desde el número 44 hasta el 54 y 55 (publicación doble).

Nota: Elaboración de la autora.



Figura 4. Carátulas de la Revista América de 1934 a 1935. Desde el número 56 y 57 (publicación doble) hasta el 60 y 61 (publicación doble).

Nota: Elaboración de la autora.

Al interior de estas páginas subyació un mundo de ilustraciones, adornos, portadas de otras revistas del mundo, fotografías de la época: calles, edificios, iglesias, paisajes naturales, costumbres, plazas, retratos y figuras relevantes para los editores. Por otro lado, una variedad de textos internacionales como saludos de otros grupos intelectuales para la *Revista América*, la republicación de cartas entre editores o la participación de estos en otras revistas, así como solicitudes de escritores para la *Revista América*. En este gran horizonte de imágenes y textos apareció la escritura filosófica como un género literario más de la revista. Hasta 1935 se hallaron alrededor de ochenta escritos vinculados a temas, autores, estudios y teorías filosóficas. Existieron aproximadamente diez diferentes clasificaciones para este género.



Figura 5. Variedad de los géneros filosóficos en la Revista América en los 61 volúmenes revisados.

Nota: Elaboración de la autora.

Para estos años fue mayor la presencia del género *estudio*, sea este hispánico, estético, crítico, biográfico, filosófico, americanista, panamericanista. Luego, la mayor presencia fue del ensayo filosófico. Asimismo, se encontró que la *Revista América* comenzó publicando este tipo de contenido y con el paso del tiempo disminuyó la publicación o republicación filosófica.

Discusión

Los resultados de esta investigación sugieren que a partir de las revistas culturales se amplía la comprensión de la filosofía y de una época histórica. Una revista de publicación periódica muestra grupos o sociedades intelectuales con objetivos comunes nacionales e internacionales que han construido un archivo colectivo y escrito desde sus inicios. También dan cuenta de cómo los conceptos articulan comunidades de entendimiento donde residen referentes intelectuales, diálogo con teorías científicas (en este caso con las teorías biológicas de la raza), así como la reflexión de autores conocidos

y desconocidos, cuyas biografías y proyectos filosóficos se conocen de soslayo —como es el interesante caso de Emilio de Matteis—. ²⁴ Es decir, en las revistas periódicas se puede abordar las mentalidades de varias generaciones, los circuitos de producción y comunicación de la cultura escrita y académica y sus consecuentes cambios o giros intrínsecos.

El principal aporte de este estudio es el bosquejo de una “filosofía de la raza” en Ecuador. Para el caso mexicano hay un interesante aporte de Manuel Vargas. ²⁵ En el caso particular de la *Revista América*, la filosofía de la raza se relacionó con el hispanoamericanismo y se ha observado cómo se conforma esta memoria histórica a partir de diversos géneros literarios, entre ellos, el filosófico.

No obstante, en las últimas décadas, la historia de la filosofía ecuatoriana no ha utilizado como fuente de investigación a revistas culturales de las primeras décadas del siglo XX. Es cierto que algunos de estos estudios han citado algún fragmento importante de algún artículo de estas publicaciones periódicas; sin embargo, se ha evitado comprender el universo de significados colectivos existentes en una de estas revistas, entre ellos el componente filosófico. Lo que nos conduce a ciertas afirmaciones de los intelectuales de los años ochenta que vale la pena debatir, pues ambos grupos de pensamiento (de 1920 y 1980) se han autodenominado “humanistas”. Es decir, el estudio de este tipo de fuentes permite reflexionar y profundizar en los conceptos históricos y filosóficos sobre el humanismo y la modernidad vinculados a comunidades intelectuales con presupuestos distintos, pero con el mismo fin de impulsar la producción filosófica en el país.

24. Cesar E. Arroyo, Augusto Arias y Alfredo Martínez, «Una invitación a los escritores ecuatorianos», *América: Revista de cultura hispánica* VI, n° 41 (1931), 89.

25. Manuel Vargas, «La biología y la filosofía de la “raza” en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos». En *Construcción de las identidades latinoamericanas: Ensayos de historia intelectual siglo XIX y XX*, compilado por Aimer Granados y Carlos Marichal (México, El Colegio de México, 2009), 203.

Las revistas han sido amplios registros de procesos de producción, circulación y recepción de la investigación histórica,²⁶ en este caso, la *Revista América* es un registro de la escritura filosófica donde la clasificación es versátil y experimental. Se encuentra un legado conceptual y terminológico: “esbozo de teoría filosófica”, “disquisición filosófica”, “divagación filosófica”, “estudio sobre estética” que invita a mirar cómo se ha desarrollado y cambiado la forma de expresar las ideas filosóficas en este país y en otros. Son géneros que pueden ser útiles y prácticos para la pedagogía y didáctica de la filosofía en las clases presenciales o virtuales de la actualidad.

Queda pendiente la discusión de si este tipo de proyecto social denominado “hispanoamericanismo” funcionó como saber ideológico o crítico, y si se inserta en procesos de opresión o liberación social. O si se requiere enfocar el análisis con otras categorías para comprender la historia de la filosofía a inicios del siglo XX en el Ecuador.

26. Guillermo Bustos, «Revistas académicas y escritura de la historia en Ecuador: la contribución del Boletín de la Academia Nacional de Historia (1918-1920) y Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia (1991)» *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 40, n°2 (2013), 176-177.

Referencias

- Arroyo, César, Augusto Arias y Alfredo Martínez (1931). “Notas”. *América*, 84-89.
- Arroyo, César, Augusto Arias y Alfredo Martínez (1931). “Nuestras Palabras”. *América*, 3-4.
- Arroyo, César, Augusto Arias y Alfredo Martínez (1931). “Una invitación a los escritores ecuatorianos”. *América*, 89.
- Bustamante, Rafael (1935). “La filosofía”. *América X*, no. 60 y 61, 165-171.
- Bustos, Guillermo (2013). “Revistas académicas y escritura de la historia en Ecuador: la contribución del Boletín de la Academia Nacional de Historia (1918-1920) y Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia (1991)”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 169-201.
- Cerutti, Horacio (enero de 1997). “Aproximación a la historiografía del pensamiento ecuatoriano”. *Pucara. Revista de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación*, no. 1, 21-41.
- Cortez, David (enero - junio 2018). “La Filosofía en Ecuador entre 1930 y 1990”. *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana* 14, n° 1, 55-77.
- Espinosa, Carlos (2010). *Historia del Ecuador. En contexto regional y global*. Barcelona, Lexus Editores.
- Guerra, Samuel (2021). *La filosofía en Quito colonial 1534-1767: Sus condicionamientos históricos y sus implicaciones socio-políticas*. Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Hernández, Joaquín (2009). “Algunas cuestiones epistemológicas de la filosofía latinoamericana contemporánea. El caso ecuatoriano”. *Sophia. Revista de Filosofía*, no. 10, 33-41.
- Maíz, Claudio (2013). “Tramas culturales. De las determinaciones sociales a la red intelectual”. *Revista Años 90 do Programa de Pós-Graduação em História* 20, no. 37, 19-35.
- Malo, Hernán (1985). *Pensamiento filosófico social de Julio E. Moreno*. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Martínez, Alfredo y Antonio Montalvo (1925). “Propósito”. *América: Revista mensual ilustrada literatura, arte, ciencias*, no. 1, 5.

- Ochoa, Nancy (1986). *El arielismo en el Ecuador*. Editado por Nancy Ochoa Antich. Quito, Corporación Editora Nacional.
- Paladines, Carlos (1913). “¿Muere o sobrevive la filosofía en el Ecuador? Razones para su descrédito y propuestas para su renacimiento”. *Pucara*, no. 13, 55-69.
- Paladines, Carlos (1990). *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*. Quito, Banco Central del Ecuador.
- Pita, Alexandra y María del Carmen Grillo (2015). “Una propuesta de análisis para el estudio de revistas culturales”. *RELMECS*, 1-30.
- Pita, Alexandra, Ignacio Barbeito, Carla Galfione, Ezequiel Grisendi y Diego García (julio-diciembre, 2019). “Revistas y redes intelectuales. Ejercicios de lectura”. *Revista de Historia de América*, no. 157, 243-270.
- Roig, Andrés (1982). *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*. Quito, Ediciones de la Universidad Católica.
- Vargas, Manuel (2009). “La biología y la filosofía de la ‘raza’ en México: Francisco Bulnes y José Vasconcelos”. En *Construcción de las identidades latinoamericanas. Ensayos de historia intelectual (siglo XIX y XX)*, compilado por Aimer Granados y Carlos Marichal, 159-176. México, D. F., El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Entrevista al filósofo Rafael Polo Bonilla

Por Diego Jadán-Heredia

Rafael Polo es Ph. D. en Ciencias Sociales por la FLACSO. Actualmente es profesor de las cátedras de Epistemología y Biopolítica en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador (UCE). Ha dictado las cátedras de Pensamiento Latinoamericano en la Universidad Andina Simón Bolívar por más de una década y participó como docente de Maestría con los seminarios de Epistemología, Métodos Históricos, Teoría Social y Teoría Política en FLACSO-Quito por más de una década. Profesor de Teoría del Arte en las maestrías de Arte en la Facultad de Arte de la UCE. Impulsó la Creación de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas en la UCE —de la que fue decano y subdecano— y de las nuevas carreras de Historia, Filosofía y Antropología. Ha dictado seminarios en varias universidades latinoamericanas sobre temas relacionados con la filosofía contemporánea, especialmente en la conexión entre filosofía, epistemología e historia.

Rafael, ¿en qué momento de tu formación académica te acercaste por primera vez a la obra de Bolívar Echeverría, y a propósito de qué lo hiciste?

Conocí la obra de Bolívar Echeverría en 1987 o 1988. En ese entonces era militante del Partido Comunista del Ecuador, del FADI (Frente Amplio de Izquierda); también fui dirigente estudiantil en el Instituto Nacional Mejía y quería entender qué significa y qué hace un comunista; por supuesto, también era un lector ávido de textos de poesía, literatura, política y de filósofos contemporáneos. Tengo el recuerdo de ir a la librería Cima, Edgar Freire me permitía revisar los anaqueles que estaban localizados detrás del mostrador; ahí descubrí *El discurso crítico de Marx* (1986), en la versión editada por Era; me lo compré, claro, y al leerlo me perdí. Me había enfrentado a un

discurso muy árido, extremadamente técnico, que requería lecturas previas, un conocimiento que todavía no adquiría, por ejemplo, algunos textos de Marx, como el primer tomo de *El Capital*; pero también empecé a leer a otros autores como Michael Löwy, Kosik, Ludovico Silva. La carrera de Filosofía en la PUCE fue cerrada por razones de requerimiento institucional, de modo que opté por la Sociología, sin perder mi inclinación por el discurso filosófico y la lectura de autores clásicos. Unos años después vuelvo a Echeverría, cuando me propongo hacer una tesis sobre el tiempo histórico, en la carrera de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central. Digo que intenté hacerla porque, finalmente, tuve que cambiar mi tema a uno bastante “postmoderno”, el fin de los intelectuales. Este era un diagnóstico sobre la sustitución del intelectual universal por una figura mediática —el *experto*, el *analista*—, preocupada de forma anecdótica por los acontecimientos políticos, sociales, culturales. Un cimentador más que un analista reflexivo. Este tipo de discurso tuvo mucha fuerza en el país a fines de los ochenta e inicios de los noventa. Y bueno, en este contexto conocí algunos textos de Echeverría, hasta que, poco después, fue mi profesor en el año 1995 en la Maestría en Letras que seguí en la Universidad Andina Simón Bolívar.

Recuerdo que en los años noventa se da un giro cultural en las ciencias sociales y la teoría social con una preocupación creciente por la vida de la cultura, que comienza a estudiarse a partir de las herramientas de la literatura, de la sociología de la cultura, de la estética y, por supuesto, desde la filosofía; por eso no es extraño que amigos y colegas consideren a Echeverría como un filósofo de la cultura. No es mi mirada; según mi lectura, me parece que Echeverría trabajó en una ontología histórica muy fuerte que le permitió dilucidar e intervenir, de un modo muy creativo y crítico, en los debates contemporáneos. Con la lectura sistemática de su obra, que inicié en la época y que continúo, encontré otra ruta de trabajo reflexivo frente a la tendencia que se venía imponiendo en la academia, me refiero a los estudios culturales vinculados a la postcolonialidad, y, más tarde, al giro decolonial.

En este sentido, Bolívar es una suerte de antídoto frente a ese giro. No trabaja con las mismas categorías. No es un pensador que podamos asociarlo con la postcolonialidad. Participa en el debate modernidad/postmodernidad al plantear una lectura crítica de la tradición marxista y elaborar un discurso crítico de la modernidad capitalista. Y este rasgo es el que más me gusta, porque no se pierde en lo local y particular, tampoco se diluye en lo universal abstracto, sino que trata de mirar la realidad histórica, cómo esta produce un conjunto de categorías a partir de las cuales reflexiona sobre sí misma, se determina a sí misma, se critica a sí misma, pero sin desligarse de los cambios tecnológicos, de las luchas sociales y políticas, y de los efectos de éstas en las formas de reproducción de la vida social. En Bolívar Echeverría encontramos herramientas extraordinarias para pensar la modernidad, por ejemplo, en la esfera de la vida cotidiana, sin caer en un programa abstracto de la modernidad, como puede acontecer en cierto discurso filosófico, o en *diagnósticos* de las realizaciones concretas de la vida moderna, como sucede frecuentemente en los análisis de la filosofía francesa. De este modo, Echeverría plantea una teoría de la modernidad; no dice que la postmodernidad es una moda o no debe considerarse, más bien, frente a las lecturas del discurso filosófico de la modernidad de Habermas, o del fin de la modernidad de Gianni Vattimo, plantea una teoría ontológica de la modernidad.

Este es mi acercamiento inicial a Bolívar, primero perdiéndome en sus libros, luego con un trabajo más detallado hacia una comprensión más reflexiva de su propuesta filosófica. Después tuve la suerte de ser su estudiante. Me parece que, por mi actitud heterodoxa con respecto al discurso filosófico, tengo una comprensión distinta de su obra, a la que frecuentemente se presenta como canónica.

En medio de las disputas filosófico-intelectuales en la última parte del siglo XX, que tú viviste, Echeverría irrumpe con una de sus tesis más potentes, la de no mirar a la modernidad identificada con el capitalismo, como lo hizo Weber, sino que la modernidad capitalista es una posible modernidad, la realmente existente. ¿Cómo miras estas ideas en el contexto de la época?

Vivo un momento de crisis política de los referentes de la política moderna: la caída del muro de Berlín, la derrota electoral del Frente Sandista de Liberación Nacional (FSLN) en Nicaragua, el creciente debilitamiento de una propuesta de izquierdas... por otra parte, vivo el levantamiento indígena de junio-julio de 1990 que marca una discontinuidad en la historia política del Ecuador. Ese ambiente estaba cruzado por el debate modernidad/postmodernidad, el auge del neoliberalismo económico y político; en fin, se vive un momento de gran desconcierto, del triunfo del realismo político más plano. En Ecuador, la revista *La Nariz del Diablo* jugó un papel importante, nos permitió acceder a textos de literatura filosófica que nos ayudaban a comprender el tema; lo mismo los libros que llegaban a *Libri Mundi* o que lograba conseguir algún amigo o pariente. Vivo ese debate con el discurso crítico de que la modernidad llegó a su fin; en esta idea sigo a Lyotard, Foucault, pero también a Habermas y su afirmación de que la modernidad es un proyecto inconcluso. Es decir, vivo el fin de una época con el discurso de la postmodernidad sin ser postmoderno, pero aceptando en lo fáctico que hay un quiebre de época, una inflexión y con la convicción de que es posible hacer una modernidad postcapitalista, sin caer en la ilusión burocrática soviética, aunque se vive una época de desolación, de transición, de incertidumbre. En este punto, aparte de Bolívar Echeverría, influye el filósofo español-mexicano Adolfo Sánchez Vásquez, que en varias obras como *Filosofía de la praxis* (1967) y *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975) ya percibe la crisis del modelo del socialismo real, o Herbert Marcuse con *El marxismo soviético* (1958).

Bolívar es un pensador –utilizando un término nietzscheano– intempestivo; comprende que la filosofía siempre es inactual, que la filosofía no es algo que responde al calor de los hechos de la vida cotidiana, sino más bien va a otro ritmo, al ritmo de los grandes acontecimientos que marcan –lo que él llamará– los ritmos históricos, los tiempos extraordinarios. En ese sentido, Echeverría participa en el tema modernidad/postmodernidad, porque está debatiendo el

problema de los tiempos históricos, donde se inscribe la inquietud de si es o no posible otra modernidad. Me parece que no se le puede separar de esa discusión, pero tampoco reducirle a la misma.

Recuerdo que cuando era estudiante de Sociología, invitaron a Bolívar Echeverría a dar una charla en la Casa Benjamín Carrión. Creo que fue en 1992, no estoy seguro de la fecha. En ella también participaron Alejandro Moreano y Milton Benítez, ellos eran unos profesores muy críticos al discurso de la postmodernidad. Y, en un momento de la charla, Bolívar dijo: «Hay que reconocer a los postmodernos que tuvieron la valentía de saltar al vacío en un momento donde no hay cómo ver con claridad». Para mí fue decisiva esa postura porque era como decirnos que no debemos abandonar el debate; porque hay que recordar que, en nuestro medio, la discusión sobre modernidad y postmodernidad, con algunas excepciones, fue tomada como una renuncia al pensamiento, una forma de acoger al neoliberalismo y una manera de vivir —por decirlo de alguna forma— al interior del teatro de variedades postmodernas.

Echeverría afirma que la modernidad capitalista ha intentado sistemáticamente, con embates cada vez más consistentes y extendidos, cerrarle el paso a la comunidad humana para obligarla a abdicar del ejercicio directo de la función política; mi duda se relaciona con el fundamento de lo político en Echeverría, ¿qué dice al respecto?

Me parece que Bolívar Echeverría mira la época, primero, como una donde la política está ausente. Él habla de una enajenación de la política; pero también comprende que la política no está presente todo el tiempo, sino que hay momentos políticos. Cuando lees algunas ideas que tiene sobre el tiempo en *Valor de uso y utopía* (1998), te das cuenta de que la política está ligada a la capacidad de decidir, de “diseñar” las formas de reproducción de la vida social, la fuerza de las estructuras. Los acontecimientos políticos, de una u otra manera, siempre dinamizan las grandes estructuras, una revolución funda estructuras, y el tiempo ordinario es el tiempo de la normalización, de la institucionalización, de la rutinización de una revolución, de una discontinuidad. Esa es una tesis que Bolívar, me parece, asume de Rosa Luxemburgo. Así, ese tiempo político, que está identificado

con el de las revoluciones, de los cuestionamientos del Estado, de las movilizaciones, de los enfrentamientos de clases, no siempre está presente cuando el orden está plenamente normalizado; y por eso él habla de una enajenación de la política. Es decir, Echeverría habla de una enajenación de la política en las sociedades capitalistas, cuando la política es reducida a procedimiento, a producción de norma, a cumplimiento y regulación de la ley.

En ese sentido, para Echeverría, el juego, el teatro, la literatura, la vida cultural —con un espíritu bastante *batailleano* como vanguardista— son posibilidades de romper esa normalidad y verla en su arbitrariedad, una fuerza para abrir las “cosas”. Por eso define, entre otros, a la cultura como la capacidad de la autocritica que tiene sobre sí misma, pero es una autocritica que funda lo político. Ahí ves con claridad que para él lo que hace al ser humano es, fundamentalmente, la política y no solo la cultura. Este hecho es lo que me permitió no ir por las rutas fascinantes del esteticismo y del culturalismo postmoderno, no caer en el juego de lo postcolonial, sino mirar las realidades materiales dentro de las cuales se está moviendo la cultura; porque la cultura, si bien es autocritica, lo es respecto a lo que le da la posibilidad estructural de moverse.

Una obra que me fascina de Echeverría es Definición de la cultura (2001), pero en ella da mucha importancia a la crítica del estructuralismo y sus menciones al capitalismo son mínimas. ¿Qué consideración tienes de esta obra?

Siempre la he considerado como una obra de tránsito, respecto al discurso crítico a la modernidad capitalista, porque son textos que los produce en la década de los ochenta. Según me contaba Iván Carvajal, esta es una época donde Bolívar está trabajando la teoría de la semiótica, de la lingüística; conocía muy bien la obra de Saussure, la obra de Louis Hjelmslev, Mijaíl Bajtín, entre otros. Al mismo tiempo está trabajando la teoría de la técnica, la teoría antropológica y la historia estructural. Es por estos motivos que cuando analizas los textos de *Definición de la cultura*, Bolívar está rompiendo con el estructuralismo, en sus distintas versiones, como el estructuralismo de la historia, así que rompe con Braudel, con Emmanuel Le Roy; por su-

puesto, trabaja con ellos, pero, al mismo tiempo, toma distancia para plantear una salida ontológica marxista que afirme el discurso crítico, pero a partir de la problemática de la crítica de la modernidad.

En esta misma obra Echeverría mira tres principales formas de «existencia en ruptura»: el juego, la fiesta y el arte. A la luz de las derivas del capitalismo en el siglo XXI, ¿consideras que estas tres formas siguen siendo, efectivamente, una oportunidad para la reproducción de la identidad comunitaria?

En los últimos treinta años, las esferas del arte, la literatura y el cine, se han complejizado profundamente. Si bien Bolívar Echeverría parece no participar de una concepción mimética del conocimiento y de la crítica, sin embargo, mira en el arte la posibilidad de romper la ilusión mimética. Este es un tema que pocas veces se ha hablado; lo que hace Echeverría cuando dice que el juego, el arte y la fiesta hacen parte de esta ruptura cotidiana, es mostrar el carácter no mimético de las representaciones, de los conceptos y de las prácticas humanas. Es decir, de alguna manera, él se está alejando, en términos cognitivos, de este modelo mimético, topológico del conocimiento y de la verdad.

Creo que la fuerza de la industria cultural, el paso y el triunfo de la sociedad del espectáculo, el apareamiento de lo que Jacques Derrida llamó “el mundo de la artefactualidad” (Derrida y Bernard Stiegler, *Ecografías de la televisión: entrevistas filmadas*, 1998), ha complejizado mucho la misma posibilidad de una «existencia en ruptura». En otros términos, el mundo mediático, donde todo está definido por razones técnicas que responden a una lógica abstracta de valorización del valor, se ha impuesto, opera como un *sujeto automático*. En ese mundo, ¿dónde se ha trasladado la crítica? Yo diría que al menos el arte sigue siendo un espacio ocasional para la crítica, lo más favorable para la crítica, pero no siempre el arte está haciendo crítica. Hay una característica general que Bolívar, de alguna manera, reconoce. Cuando el arte representa un aspecto de lo real, de la realidad social, cuando un artista está representando, incluso en su

vocación realista, ya la cuestiona porque la muestra, la muestra en su funcionamiento, la muestra en su arbitrariedad social, la muestra en su arbitrariedad cínica.

A pesar de todo, también el discurso estético llegó a convertirse, en las actuales formas del espectáculo, en el discurso oficial. Así que había que volver a hacer arte crítico, y de esta forma, los artistas empezaron a poner en duda los principios antropológicos universales de lo humano, por medio de afirmaciones particulares, reivindicación de lo comunitario, etcétera. Hoy sabemos que este es un discurso que también hay que romper, que es necesario reimaginar lo universal. En ese sentido, Echeverría nunca dejó de pensar lo universal. Si alguien me dice que pensó lo particular, le respondo que sí, la singularidad de ser modernos capitalistas, pero nunca concibió a la modernidad capitalista como algo fuera de la lucha por lo universal, recuerda que, para el Marx de *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, el acceso a lo universal es un acto político, o por la comprensión de lo universal.

Es cierto que, cada vez, hay más control y codificación capitalista del arte, del juego y de la fiesta, pero no podemos perder de vista que ese es el lugar de la transgresión, de la ruptura, aunque sea momentánea. De hecho, hay que reivindicar la posibilidad constante de la transgresión.

Tu reflexión sobre lo universal en Echeverría me recuerda a la distinción que hace Santiago Castro-Gómez entre universalidad y universalismo; en ese sentido, nuestro filósofo iría, más bien, por el primer camino. Tomando esto en cuenta, el pensamiento latinoamericano se ha destacado por su giro decolonial y su crítica radical a la modernidad, ¿cómo crees que se inserta el pensamiento echeverriano en este contexto intelectual?

Para responderte debo hacer un rodeo, o mejor, pongámoslo en contexto. En América Latina, el siglo XIX se caracteriza por un proceso independentista que se mueve en dos dimensiones. La primera, vivida las primeras décadas del siglo donde se da una revolución de las armas y, la segunda, a partir aproximadamente de 1850, en la que todos los países latinoamericanos inician una “revolución”

de las ideas; hay que emanciparse de las ideas europeas, hay que “deshispanizarse”. Este es un fenómeno que se da a finales del siglo XIX y que tiene como pregunta inicial cuáles son, frente a lo ibérico, nuestras “verdaderas ideas”. Una discusión que permanece hasta el día de hoy. A finales del XIX, en una época conocida como el momento republicano, es el tiempo de la disputa por la identidad de los Estados, surgen los discursos sobre la argentinidad, la mexicanidad, la ecuatorianidad, y que plantean, también, la pertenencia en términos de raza; por ejemplo, Andrés Guerrero sostiene la tesis de que el Estado ecuatoriano nace basado en principios de dominación étnica con respecto a los indígenas.

Luego de ese gran momento de construir los discursos nacionales, emerge el segundo –alrededor de 1920, 1930–, que va a durar hasta la década de los ochenta, cuando se da forma al discurso del mestizaje, entendido en términos ideológicos, de mezcla de razas. Surgen las tesis del discurso de la filosofía de lo americano y/o de la filosofía de la liberación, cuyas formas más clásicas las miramos en las obras de Augusto Salazar Bondy con *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), de Enrique Dussel con *Filosofía de la liberación* (1977), de Horacio Cerutti con *Filosofía de la liberación latinoamericana* (1983) y de Arturo Andrés Roig con *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981).

Al mismo tiempo que en América Latina se discute, en lo intelectual, lo americano y el mestizaje, en lo político se vive el gran momento populista; así, el populismo va acompañado, permeado por el discurso de la identidad, de si tenemos o no ideas propias. En este contexto, Leopoldo Zea plantea la tesis de que nosotros somos países de la derivación europea; Europa produce el positivismo y nosotros derivamos el positivismo en términos pragmáticos, prácticos. El aporte de América Latina es la aplicación práctica a las teorías “originarias”, generalmente producidas en Europa. Zea lo dice en un texto extraordinario, *El positivismo en México* (1943 y 1944, a partir de 1968 en un solo volumen). Al mismo tiempo existe la preocupación por lo que somos y por lo que les pasó a los pueblos anteriores, ellos

produjeron o no un pensamiento, una filosofía... esta preocupación marca una perspectiva histórica y hace que la filosofía latinoamericana sea también una historia de las ideas.

Si tú revisas los textos de los sesenta a los ochenta que se producen en Latinoamérica, especialmente en el discurso filosófico en pensadores como Arturo Andrés Roig, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Edmundo O'Gorman y otros, todos están preocupados por la historia de las ideas latinoamericanas. Cómo se pensó en la Colonia, cómo se pensó en el proceso de la Ilustración y en la Independencia. Recuerda que hay dos trabajos de Roig que son clásicos, por lo menos para los ecuatorianos, el uno *Humanismo Ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XVIII* (1984) y *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977), y la obra que mencionamos hace un momento *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). En este último, que es un texto importante, curiosamente Roig, no habla de Mariátegui. En cualquier caso, todos estos filósofos coinciden, parecen converger, en la suposición en que después de la revolución, cuando rompamos con el capitalismo, llegaremos a tener ideas propias. Si te fijas, en el debate filosófico y teórico social latinoamericano esta voluntad se mantiene viva.

Entre los ochenta y noventa ese discurso se quiebra. Se produce una suerte de desplazamiento epistemológico. Se produce una discontinuidad importante. Entre otros fenómenos intelectuales emerge un discurso profundamente culturalista. Es el momento en que el modelo de la derivación ya no explica la mutación que somos. Te puedo mencionar, por lo menos, cuatro referencias que son el signo de ese cambio, de esa crisis en la que pasamos a una nueva configuración epistémica en la manera de comprendernos: en la antropología, Néstor García Canclini nos habla de las culturas híbridas, ¿qué somos los latinoamericanos?, somos todo, entramos y salimos de la modernidad porque somos híbridos y esta condición nos permite mutar con mucha capacidad las distintas formas. Luego tienes al crítico literario peruano, que murió muy joven, Antonio Cornejo Polar, hablándonos sobre la heterogeneidad social y cómo se expresa

eso en la literatura y en la poesía. En el ámbito de la comunicación, Jesús Martín Barbero, que, en realidad, es filósofo y piensa la comunicación a partir de la idea de la mediación; siempre estamos traduciendo, siempre tenemos una mediación que traduce lo que viene de fuera. Por último, te encuentras con el grupo Modernidad/Colonialidad y el giro decolonial. Fíjate que Aníbal Quijano, antes de dar ese giro a lo decolonial es un marxista agrario extraordinario; da ese salto y nos habla de la colonialidad, de la dominación epistémica, de la dominación cultural; pero es una versión muy distinta a lo que en los sesenta fue la discusión de la dependencia cultural. Es un tiempo en que surgen nuevas propuestas como la idea del *locus* enunciativo, la del sujeto comunitario, del *a priori* antropológico que está ahí larvado y que ha logrado sobrevivir a la avalancha de los distintos momentos de modernización.

Y es en este contexto donde irrumpe la obra de Bolívar con su idea de lo barroco, de las múltiples modernidades, de la codigofagia, del mestizaje cultural... el concepto no debe ser el dato empírico, sino que debe haber un concepto que permita capturar esa dimensión y ese es el de modernidad y la topología de modernidades que él nos propone. Bolívar nunca cayó en el discurso de si existe una singularidad del pensamiento latinoamericano. Lo que hay es un filósofo que se pregunta por la actualidad de América Latina dentro del mundo moderno y ahí plantea su propuesta de la modernidad de lo barroco.

¿Cuál es la particularidad de esa tesis?

En el siglo XVII, se termina la posibilidad de continuar con la administración colonial y no existe la fuerza suficiente de regresar al mundo indígena, de regresar al mundo de las sociedades prehispánicas, al Incario por ejemplo, en ese momento, dice Echeverría, que se da un pacto espontáneo entre todos y surge la necesidad de rehacer el proyecto de la modernidad con una característica fundamental: “hacer Europa en América”, lo que implica, entre otras cosas, la mezcla, la codigofagia, que predomine el pliegue sobre el pliegue... No es que somos italianos, franceses o alemanes, sino que tomamos

algo de Italia, de Francia o de Alemania, pero lo hacemos desde una característica peculiar latinoamericana. Lo que hacemos es insertar esos “préstamos” en un modo de vivir lo moderno. Eso también se va a convertir en parte de la estrategia barroca de la filosofía.

No nos insertamos en una tradición nacional, como sí lo hacen ingleses, norteamericanos, alemanes, italianos, sino que tratamos de pensar desde el continente, lo que genera muchos conflictos, pero también muchos “maravillamientos”. Entonces –en este punto, varios de mis colegas, seguro, no estarán de acuerdo conmigo–, lo que Echeverría nos dice es que vayamos a la segunda independencia, pero planteémonos la idea de una modernidad postcapitalista; es decir, me parece que continúa está tradición cultural y política de buscar una vía de vida distinta a la capitalista, se inscribe en una idea que tiene doscientos años de existencia, pero lo hace con una voluntad diferente, con el espíritu crítico al capitalismo.

Sin embargo, esa segunda independencia sigue vigente; estoy pensando en Dussel y Echeverría como dos posturas frente a este tema; aunque vale decir que, en los últimos años, el argentino mexicano también hace un cambio, un giro, en relación con su crítica a la modernidad.

Si te fijas, esa segunda independencia, la que debe darse en el campo de las “ideas”, ha tenido varios momentos; uno es positivista, a finales del siglo XIX; otro populista casi todo el siglo XX; uno marxista inserto en los partidos de izquierda, los sindicatos, los movimientos de masas, los movimientos sociales, la teología de la liberación; otro postmoderno, en muchas organizaciones no gubernamentales. Como tú dices, seguimos hablando de esa “segunda independencia”. En el caso de Dussel, él piensa en el retorno al momento arcaico, premoderno, prehispánico. Pero no podemos olvidar que Dussel, fundamentalmente, fue teólogo. Si miras sus escritos, su historia de la Iglesia católica en América Latina, todos sus trabajos están muy influidos por Lévinas y Heidegger y cuando se acerca a Marx lo hace de una forma muy cristiana. En su forma de leer la economía política, nunca renuncia al problema de la identidad, mientras que en Echeverría la identidad es evanescente, no tiene

sustancia, sino momentos de sustancialización. Dussel, por su parte, piensa que la tarea de la política es objetivar la sustancia de la identidad. En ese y en otros sentidos, como puedes ver, Echeverría y Dussel no comulgan en el tema de la modernidad.

Ya que hablamos de Dussel, el cristianismo y la filosofía de la liberación. Joaquín Hernández Alvarado, filósofo salvadoreño radicado en Guayaquil por varias décadas, publicó El fracaso de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana (2023). A partir de la exploración de los trabajos de Arturo Andrés Roig concluye que los debates de la segunda mitad del siglo XX hoy han sido superados, son innecesarios. ¿Qué opinas al respecto de la actualidad de la filosofía de la liberación?

La filosofía latinoamericana, no lo olvidemos, tiene varios momentos; en los setenta y ochenta –cuando emerge con fuerza la filosofía de la liberación– se vive la teología de la liberación que permea en la filosofía; es la época en la que se aspira a un Estado socialista o no capitalista; es la época de todas las guerrillas latinoamericanas. La filosofía de la liberación se sitúa en este contexto. ¿Cuál es el problema en la filosofía de Arturo Andrés Roig? Él plantea ver la peculiaridad del nosotros latinoamericano y lo hace a partir del concepto del *a priori antropológico* que construye en diálogo con la filosofía kantiana, que le permite contextualizar todo el discurso filosófico latinoamericano como una salida a la historia de las ideas, aunque está fundando una nueva versión de la historia de las ideas. En ese sentido, la filosofía de la liberación se planteó ser el discurso de la conciencia crítica y de la producción categorial de esta idea de la segunda independencia. Se planteó como la conciencia del futuro, como un pensamiento de vanguardia.

Por otro lado, debemos reconocer, aunque no comparta sus supuestos, el gran aporte del pensar latinoamericano a la historia de las ideas; Leopoldo Zea, o el mismo Dussel, hicieron un trabajo fantástico al mostrarnos la presencia, en nuestro pensamiento, de lo escolástico, lo tomista, lo cartesiano, de los distintos existencialismos. Por ejemplo, *El ser y el tiempo* (1927) de Heidegger, lo traduce por primera vez a otro idioma José Gaos en 1951. En definitiva, creo que se intentó ser la conciencia política de la izquierda no partidaria, para

que no reproduzca las formas de organización institucional de los partidos leninistas o de otro tipo. Y me parece que, en efecto, en este tema sí hubo un fracaso.

Me refiero a que no solamente se da una derrota de la propuesta alternativa del socialismo sino, de alguna manera, también la filosofía de la liberación sale derrotada al no lograr dar otro tipo de respuestas que no sea pensar desde el futuro. Bolívar Echeverría, al contrario, se exige, enormemente, pensar en la actualidad; así, cuando hablamos de la modernidad postcapitalista, estamos hablando de una potencia de la modernidad realmente existente, la capitalista, que siempre es una modernidad contradictoria y que genera resistencia. Por este motivo es que sostiene la idea de que se puede vivir en la modernidad, para la modernidad o contra la modernidad. En esta línea, Echeverría no se aleja de la actualidad y no propone pensar desde el futuro como sí lo hace la filosofía de la liberación y —me parece— este es uno de sus grandes pecados, cuya imagen sería la de Dussel que, fundamentalmente, piensa desde la ética y no desde la política.

Siguiendo tus reflexiones, la filosofía latinoamericana se destacó, en especial, por plantear una historia de las ideas y sé que tú has dedicado parte de tu trabajo a la historia de los conceptos con una cercanía a Elías Palti, el historiador argentino. ¿Cómo llegas a su obra?

A Elías José Palti lo conozco, inicialmente, por dos obras: *El tiempo de la política* (2007) y *Verdades y saberes del marxismo* (2005). Me entusias mó tanto que le escribí para comentar mi lectura sobre sus textos que se relaciona con mi mirada, no desde la historia conceptual sino desde la epistemología histórica. Por eso, cuando me dicen, como en tu caso, que hago historia conceptual, respondo que solo intento hacer historia epistemológica de los conceptos. Para ese tiempo había leído mucho a Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Foucault, Althusser, que es una presencia importante en mi vida, como creo que lo fue para Bolívar Echeverría.

Llego, entonces, a la historia de las problemáticas –más que de los conceptos– porque, como te digo, me inclino más por la dimensión epistemológica. Centrarse en los paradigmas me parece una versión muy pragmática. En cambio, la tradición de la epistemología histórica, que es una epistemología del concepto y no del sujeto, plantea la necesidad de pensar la relación concepto problema y problema disciplina. Y desde estas lecturas me conecto con Palti.

Los textos de Palti, sin embargo, se caracterizan por un acercamiento analítico y anglosajón, ¿cómo los conectas con tus propios intereses y perspectiva, más bien, continental?

Sí, Elías es más anglosajón, pero ofrece herramientas muy interesantes para pensar la genealogía de los conceptos en América Latina y la genealogía de los discursos y de los lenguajes políticos dentro de los discursos filosóficos latinoamericanos; de hecho, estos últimos años los ha dedicado a la escritura de dos o tres libros sobre el pensamiento latinoamericano, desde la peculiar forma de hacer historia de los lenguajes políticos e historia de los lenguajes críticos. Pero, claro, además de ser buenos amigos y de converger en muchas cosas, yo vengo de una línea distinta. Me interesa el concepto, no solamente como unidad básica del pensamiento humano, sino como síntoma, síntoma de una configuración de lo pensable, de lo decible, de lo imaginable.

Creo que su trabajo plantea un reto conceptual para la historia del pensamiento, para la historia intelectual latinoamericana, porque abre nuevas rutas. Además, es importante el grupo de Carlos Altamirano, la gente de la nueva historia intelectual mexicana o colombiana; en Ecuador es muy reciente la historia intelectual o conceptual, no así la historia de las ideas que tiene una fuerte tradición –recuerdo ahora la *Revista de historia de las ideas* que publica, desde hace mucho, la Universidad Católica– o la Academia Nacional de Historia, que también, durante mucho tiempo, ha trabajado sobre el pensamiento ecuatoriano.

Uno de los motivos para los Simposio de Filosofía que hicimos en la Universidad del Azuay en 2024 fue recordar a pensadores muy representativos de la filosofía de la historia (Kant, Vico, Herder) que, pese a sus diferencias, comparten una visión teleológica de la historia; en el caso de Echeverría, ¿sus planteamientos, que también miran a la historia, tienen algún carácter teleológico?

Bolívar Echeverría rompe, claramente, con una visión teleológica y con cualquier tipo de teología histórica. Reconoce que la historia se hace con las luchas y por eso recupera el concepto aristotélico de potencia que lo aleja de lo teleológico y de hablar de leyes de la historia. La ruptura con esta visión teleológica y teológica, por supuesto, la podemos mirar antes en la Escuela de Frankfurt y en autores que rompen con el espíritu escatológico de la filosofía de la historia como Derrida y Foucault, que acogen la herencia nietzscheana y heideggeriana para decir que la historia “simplemente acontece”, no va hacia ningún lugar. Pero ese “simplemente acontece” está poblado de potencias, de contradicciones, de posibilidades, de quiebres, de discontinuidades fuertes.

Me parece que el gran reto de la filosofía de la historia, pero no solamente de ella sino de quienes queremos hacer algo con respecto al pensamiento de la historia, es pensar históricamente sin teleología y preguntarse si eso es posible o no. La teleología te hace suponer que, por ejemplo, la Revolución francesa era una necesidad o que la Revolución rusa lo era y que caminamos hacia un mayor perfeccionamiento. El reto es producir una narración sin teleología, pensar que vamos a un momento distinto al actual, que sabemos los inicios, pero no cómo va a ser. Es un pensamiento trágico de la historia. Este espíritu sí lo hallamos en Echeverría y se lo puede ver en *Valor de uso y utopía* (1998); y es que, aunque es un lector maravillado de Marx, reconoce que sus conceptos no le permiten, completamente, pensar la época contemporánea, y por eso propone ese concepto tan arriesgado de renta tecnológica. De alguna manera, una visión teleológica de la historia muestra un cierto grado de conformismo con la actualidad.

Esta liberación de lo teleológico no significa que sea menos metafísico.

La metafísica está; por ejemplo, Leibniz está muy presente; pero fíjate que, aunque casi no se lo menciona, me parece que ciertas ideas spinozistas también están en su obra. Cuando en *La modernidad de lo barroco* (1998) habla de una esencia de la modernidad y de sus distintas formas, es como repetir la tesis de Spinoza de una sola sustancia con una multitud de atributos. En Bolívar, las modernidades no están enfrentadas, todas tienen la misma esencia: la producción y la reproducción de las formas del valor.

Al mismo tiempo tienes la confrontación entre valor de uso y valor de cambio (que para él es más importante que la confrontación entre capital y trabajo), que sería la sustancia, se muestra en los distintos *ethos* –barroco, realista, clásico y romántico–, en distinta forma de combinación. Echeverría ve, en términos monistas, la existencia de la modernidad. No es una pluralidad de momentos capitalistas, es el capitalismo que tiene distintas formas de inserción, de anclaje; lo barroco no está separado del capitalismo, sino que mantiene una relación trágica, dramática. El sujeto barroco, como dice Bolívar, pone en escena su tragedia, la vuelve pública. No es extraño que uno de los principales productos culturales de América Latina sea la novela, la novela radial, la novela televisiva, lo mismo la salsa, el son, el bolero.

Para finalizar, hemos hecho referencia a muchos libros y autores, ¿quizá podrías mencionarnos los fundamentales para ti?

Hay un texto que leí muy joven de Lorenz sobre la vida animal; fue una explosión, pues me llevó a preocuparme por los temas científicos. También *Más allá del bien y del mal* (1986) de Nietzsche. Un texto clave para mí es *Poética y profética* (1985) de Tomás Segovia, un poeta español-mexicano que leímos con Iván Carvajal. La generosidad y la exigencia reflexiva en el diálogo es algo que valoro enormemente en Iván. Libros de Marx, Freud, de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo, Alfred Sohn-Rhetel, muchos clásicos de la filosofía. Sin duda, otra referencia importante es *Las palabras y las cosas* (1966) de Michel Foucault. De Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia* (1967). Varios de Louis Althusser, que debería leerse sin tanto desdén: *Ideo-*

logía y aparatos ideológicos del Estado (1970), *Para leer el capital* (1965) y *La revolución teórica de Marx* (1965); son lecturas epistemológicas porque, como te he dicho, mis preocupaciones surgen desde esta disciplina. Y, sin duda alguna, a propósito de la conversación que ha girado en torno a Echeverría, es fundamental *El discurso crítico de Marx* (1986), este libro de Echeverría es retador, exigente.

Sobre los autores

Carlos Oliva es profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha recibido el Premio Internacional de Narrativa (Siglo XXI), el Premio Nacional de Ensayo, el Premio Nacional de Ensayo Filosófico y el Premio Nacional de Ensayo Joven. Coordina los proyectos de investigación “Capitalismo: Estudios críticos” y “Teoría crítica en América Latina”. Entre sus libros se encuentran: *Teorías y discursos críticos en México*, *Espacio y capital*, *Semiótica y capitalismo*, *Hermenéutica del relajo*.

Ángeles Smart es doctora en Teoría Crítica por I7, Instituto de Estudios Críticos (México), magíster con Orientación en Filosofía e Historia de la Ciencia (Universidad Nacional de Río Negro) y profesora y licenciada en Filosofía (Universidad Católica Argentina). Se desempeña como docente investigadora con dedicación exclusiva en el Instituto CITECDE (Ciencia, Tecnología, Cultura y Desarrollo) y en la Escuela de Artes de la Universidad Nacional de Río Negro de Argentina, donde es Profesora Adjunta Regular en la Licenciatura en Arte Dramático y en el Profesorado en Teatro.

Julio Peña y Lillo es máster en Ciencias Políticas por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador). Fue presidente del Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL) y director del Seminario Permanente de Pensamiento Crítico Bolívar Echeverría. Actualmente es profesor en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Hemisferios en Quito, Ecuador. Entre sus últimas publicaciones destacan: *El ser para sí y el ethos barroco*, diálogo entre Jean Paul Sartre y Bolívar Echeverría, *Revista Kalagatos*, Brasil /

Renta tecnológica y devaluación cualitativa de la vida, en la obra de Bolívar Echeverría, en *La Modernidad Perdida*, estudios de Homenaje a Bolívar Echeverría (España), entre otras.

Pamela Jijón es magíster y doctora en Filosofía por la Université Paris 8, licenciada en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Quito. Profesora en la Asociación EVOCAE en Francia. Sus líneas de investigación son: filosofía política, filosofía del trabajo, pensamiento del trabajo escénico.

Paulo Freire-Valdiviezo es profesor titular de la Universidad de Cuenca e investigador en Educación, Performatividad y Participación. Es licenciado en Ciencias de la Educación con especialidad en Filosofía, Sociología y Economía; máster en Antropología y máster en Neuropsicología aplicada a la Educación. Es investigador del Grupo de Etnografía Interdisciplinaria Kaleidos. Su investigación se enfoca en estudiar la construcción de performatividades a partir de la influencia de la educación y la política. Está convencido de que la investigación científica tiene repercusión en la vida cotidiana y la solución de los problemas sociales.

Wladimir Sierra Freire es profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; sociólogo por la Universidad Central del Ecuador; Ph. D. por la Universidad Libre de Berlín. Decano de la Facultad de Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Líder del grupo de investigación Sociedad 4-0, Subjetividad, Socialización y Tecnología Digital, PUCE.

Diego Jadán-Heredia es doctor en Filosofía, Ph. D., mención sobresaliente Cum Laude, por la Universidad de Sevilla, España. Profesor de la Universidad del Azuay, coordinador de la Cátedra Abierta de Filosofía “Bolívar Echeverría” y miembro del Grupo de

Investigación “Historia, Teoría y Epistemología del Diseño” de la misma casa de estudios. Además, es profesor de Estética y Filosofía de la Historia en el Seminario Arquidiocesano de Cuenca.

Marco Ambrosi De la Cadena es doctor en Filosofía por la Università Vita-Salute San Raffaele (Italia), máster en Filosofía de la Ciencia por la London School of Economics and Political Science. Actualmente es investigador posdoctoral de la Université catholique de Louvain con un proyecto sobre el encuentro entre la segunda escolástica y la primera modernidad en la Compañía de Jesús de Quito en el siglo XVIII. Sus líneas de investigación son el pensamiento latinoamericano, la epistemología social y la filosofía de la ciencia.

Martín Aulestia Calero es profesor en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador. Sociólogo por la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, máster en Pensamiento Contemporáneo y Tradición Clásica, con especialización en Filosofía Moderna, por la Universidad de Barcelona, magíster en Gobierno, con especialización en Estudios sobre el Estado por la Universidad Andina Simón Bolívar. Sus áreas de investigación comprenden la filosofía del marxismo, la teoría crítica, la filosofía clásica alemana en su relación con el pensamiento contemporáneo, la biopolítica y la filosofía, la sociología e historia de la técnica.

Pablo Meriguet es Licenciado en Ciencias Históricas por la PUCE. Maestro en Sociología por la FLACSO, sede Ecuador. Doctor en Filosofía Sobresaliente Cum Laude por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha publicado varios libros y artículos académicos. Fue profesor en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y en la Universidad San Francisco de Quito. Actualmente es profesor en la Universidad Central del Ecuador. Sus intereses aca-

démicos incluyen la historia social y política del Ecuador, la historia contemporánea de Europa y América Latina, la historia de la filosofía contemporánea, la sociología del arte, los estudios sobre ciencia ficción, la estética, la antropología filosófica, la filosofía política y social contemporánea.

Diego Vintimilla Jarrín es licenciado en Ciencias de la Educación, con mención en Filosofía, Sociología y Economía por la Universidad de Cuenca; máster en Relaciones Internacionales, mención en Política Internacional por el IAEN; maestrante en Filosofía por la PUCE. Investigador independiente en temas vinculados con nuevos humanismos, filosofía política y filosofía de la historia.

Antonia Coronel es profesional en filosofía e historia con sólida formación en fenomenología y estudios sobre la historia de la filosofía en el pensamiento moderno y contemporáneo. Su línea de investigación se centra en la subjetividad trascendental, la fenomenología de Edmund Husserl. Ha desarrollado investigaciones sobre redes intelectuales latinoamericanas y debates filosóficos del siglo XX. Actualmente es docente del Studium Theologicum Franciscanum “Cardenal Echeverría”, donde elabora e imparte cursos de Filosofía, Historia y Sociología orientados a comunidades religiosas. Su experiencia incluye participación continua en seminarios internacionales de fenomenología y grupos de lectura especializados.





Este libro se terminó de imprimir y encuadernar
en 2026 en el PrintLab de
la Universidad del Azuay,
en Cuenca del Ecuador.





**UNIVERSIDAD
DEL AZUAY**

Casa
Editora



CÁTEDRA ABIERTA DE ESTUDIOS
HUMANÍSTICOS Y PENSAMIENTO
BOLÍVAR ECHEVERRÍA

Este libro se adentra con audacia en un territorio que durante largo tiempo fue considerado extemporáneo: la filosofía de la historia. Lejos de ser un ejercicio nostálgico, su propuesta responde a la urgencia de pensar nuestro presente, marcado por un “tiempo en transición” caracterizado por la inestabilidad, la aceleración y la reconfiguración del orden mundial. En este contexto, América Latina aparece como un espacio privilegiado de reflexión. No solo por su condición de “primera periferia de la modernidad capitalista”, sino porque en ella se despliega un pensamiento que, en diálogo tenso con la tradición occidental, ha sabido expresarse más allá de los cánones académicos, en el arte, la literatura y otras formas culturales. Este libro recoge esa riqueza y la proyecta hacia una interrogación crítica del presente; sus textos invitan a recuperar la dimensión crítica del pensamiento, no como método accesorio, sino como condición indispensable para pensar desde y en América Latina. Este no es, por tanto, un libro para quedar en los márgenes académicos, sino una invitación a abrir nuevas conversaciones en un presente que reclama ser comprendido y transformado.

ISAAC GARCÍA VENEGAS

ISBN: 978-9942-54-101-7



9 789942 541017