

FILOSOFÍA EN PROBLEMAS *REFLEXIONES HETEROGÉNEAS*

COORDINADOR
OMAR QUIJANO

AUTORXS

LAURA NATALY ALVAREZ - HUERFANO
JUAN PABLO ASTRADA
TOMÁS DALPRA
GUSTAVO GORDILLO - ALVAREZ



Filosofía en Problemas. Reflexiones heterogéneas

Coordinador:

Omar Quijano

Filosofía en problemas reflexiones heterogéneas / Omar Quijano ... [et al.] ; coordinación general de Omar Quijano. - 1a edición para el profesor - Catamarca : Editorial Científica Universitaria de la Universidad Nacional de Catamarca, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-661-377-4

1. Filosofía. I. Quijano, Omar, coord.

CDD 199.82

Tapa y Contratapa: Paula Florencia Bustos-Paz

Correctoras: Paula Florencia Bustos-Paz /Lourdes Maricel Zanabria-Gette

Diagramación de Interior: Juan José Salas (E.C.U.)

ISBN 978-987-661-362-0

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

E.C.U. 2020

Avda. Belgrano 300 - Pab. Variante I - Planta Alta - Predio Universitario - San Fernando del Valle de Catamarca - 4700 - Catamarca - República Argentina

Prohibida la reproducción, por cualquier medio mecánico y/o electrónico, total o parcial de este material, sin autorización del autor.

Todos los derechos de autoría quedan reservados por el autor.

FILOSOFÍA EN PROBLEMAS

REFLEXIONES HETEROGÉNEAS

VOLUMEN I

COORDINADOR

OMAR QUIJANO

AUTORXS

LAURA NATALY ÁLVAREZ-HUÉRFANO

JUAN PABLO ASTRADA

TOMÁS DALPRA

GUSTAVO GORDILLO-ÁLVAREZ

AÑO 2020

INDICE

<i>Prólogo,</i> por Omar Quijano	9
<i>Introducción</i>	15
<i>Comentarios metafilosóficos: la reflexión sobre sí,</i> por Tomás Dalpra	21
<i>Entre la polémica Dios-Evolucionismo, Filosofía y</i> <i>Principio Antrópico,</i> por Gustavo Gordillo-Álvarez	42
<i>Algunas reflexiones en torno al problema de la</i> <i>representación desde lo bello y lo sublime en la teoría</i> <i>crítica kantiana,</i> por Juan Pablo Astrada	79
<i>Sturm und Drang: Estética, Modernidad Estética y</i> <i>Crítica en Johann Georg Hamann,</i> por Gustavo Gordillo-Álvarez	107
<i>Lo “poscolonial”: una aproximación a “otras” lecturas</i> <i>de estudio,</i> por Laura Nataly Álvarez-Huérfino	131
<i>Crítica a la razón colonizadora: una deriva filosófica-</i> <i>antropológica sobre la categoría política de raza,</i> por Gustavo Gordillo-Álvarez	151

“Aquel idílico pastor del hombre moderno es tan sólo
un remedo de la suma de ilusiones culturales
que éste considera como naturaleza”

Nietzsche, F. *El nacimiento de la tragedia*

Prólogo

El presente es un libro organizado desde el Departamento de Filosofía. Está escrito por Auxiliares Docentes de diversas cátedras del Profesorado en Filosofía, que integran además proyectos de investigación SeCyT-UNCa. La incorporación a proyectos de investigación otorga la oportunidad de realizar ponencias de investigaciones en un determinado campo temático, ejercitando el trabajo de análisis, comentario, crítica y de escritura académica. Las ayudantías de cátedras suponen el acceso a las fuentes bibliográficas del docente, por lo tanto la ampliación de saberes desde la configuración de los programas, así como la adquisición de experiencias para las tareas de cátedras en los talleres de formación dictados. Por ello, la producción de este libro supone una muestra clara de esta convergencia, esto es, el trabajo a mediano y largo plazo en la formación permanente de recursos humanos para la docencia y la investigación.

Los escritos que aquí se presentan tienen su origen en esos ámbitos de formación académica, lo que demuestra y da valor a la formación continua como aquella instancia que complementa múltiples dimensiones, cada una de las cuales da cuenta de un modo de habitar los espacios de saber. Estos espacios incluyen

también aspectos que no siempre están presentes de modo visible, y que forman parte de los intereses, búsquedas, indagaciones críticas, lecturas y experiencias realizadas por cada unx de lxs autorxs desde un interés genuino y como resultado de indagaciones autónomas en sus búsquedas particulares dentro de un campo de investigación. Este “interés genuino” tiene una impronta interesante respecto al que piensa y escribe, pues en cierta forma le da *perspectiva* a su enfoque epistémico que lleva a profundizar una línea de análisis o a buscar cruces entre discursos. La perspectiva es en sí misma un espacio divergente respecto a lo establecido. Precisamente, el quehacer filosófico como reflexión crítica es una perspectiva que hace de su propio espacio un medio. Por ello, la apuesta de los trabajos que aquí se publican supone también el desprendimiento de los clichés de ciertas prácticas de lectura y escritura, de ciertas temáticas impuestas para el “mercado académico” de la producción redituable de conocimiento. Es, en sí misma, una posición crítica desde los mismos espacios desde donde se la ejerce. Persistir en este continuo ejercicio dialéctico es la auténtica marca de pertenencia, porque apuesta a la transparencia de la discusión filosófica y no traiciona su ejercicio mediante un solapado comportamiento académico.

Desde la portada, en el título, encontramos

cuestiones a considerar. El libro contiene “reflexiones heterogéneas” sobre temas filosóficos presentados en clave de “filosofía *en* problemas”. Estas dos adjudicaciones merecen una referencia puntual. Por un lado, “reflexiones heterogéneas” hace alusión a ensayos disímiles en la composición del todo que es el libro, pero también al ejercicio de “otra” mirada respecto a un determinado tema. Lo heterogéneo, que en términos figurativos remite a una composición barroca, a aproximaciones diversas, es otro modo de torcer la linealidad de los sentidos y anclajes conceptuales, de modo tal que el compuesto del libro como unidad no absorba las textualidades incongruentes que le hacen hablar. Esta heterogeneidad de los planteos supone la derivación misma de la filosofía a su forma de exposición, pues si asumimos que no se puede pensar la filosofía por fuera de lo que piensa –la especificidad misma de la filosofía como aquella disciplina que, a diferencia de otras áreas de las humanidades, puede “mirarse mirando” su objeto de estudio–, también debemos asumir que lo que piensa no puede desprenderse de su procedimiento y escritura, así como de su intervención en los espacios en los que se define. Por supuesto, habrá quien pueda decir que esto último vale para todo ámbito o toda construcción cultural, como decir no se puede producir obra de arte, criticar un saber o una política institucio-

nal o una posición moral, sin verse el productor o crítico en los mecanismos de producción o en el espacio discursivo desde el cual critica, lo cual es cierto y hasta digno de viralizar en redes.

Por otro lado, la inversión de los términos tan recurrentes en títulos de manuales “los problemas *de* la filosofía” por “la filosofía *en* problemas” no señala un mero recurso que hace intervenir las palabras en un esquema de intercambio meramente técnico o lúdico, sino que lo hace desde un posicionamiento crítico que busca develar al menos dos sentidos profundos y señeramente adheridos a nuestras prácticas filosóficas. En primer lugar, plantear “los problemas de la filosofía” remite en cierta forma a una disciplina que pareciera contiene un núcleo esencial desde el cual se derivan los problemas que trata, como si hacer filosofía dependiera de un racimo de caracterizaciones a responder. Este planteo tiene un sentido quizás más estanco, más ligado a la expectativa de ciertos posicionamientos que remiten el origen del pensar filosófico en el mundo griego antiguo, lo cual muchas veces queda expresada en la pretensiosa arenga “los clásicos ya lo dijeron todo”. En segundo lugar, plantear “los problemas de la filosofía” remite a un sentido más sistemático, más a la necesidad de equiparar el discurso de la filosofía con ciertos parámetros de la ciencia en los orígenes de la moder-

nidad. Si recordamos el cuestionamiento de Bergson, a principios del s. XX, al prejuicio social y escolar que tiene a presentar los problemas como “consignas heredadas” para ser resueltas, asumiremos el mismo criterio del filósofo y escritor francés: se trata de “falsos problemas”, pues los verdaderos problemas dependen de un surgimiento creador, del impulso de la filosofía para encontrar, plantear y resolver *sus* problemas. Así, el problema tiene la solución merecida según la forma en que se lo plantea. Sumamos, además a este criterio, que el trasfondo de sostener una “filosofía *en* problemas” es que *sus* problemas contengan a la voz que habla, la mano que escribe, el cuerpo que vive, el espacio institucional, las instancias que habilitan el diálogo y la crítica. Para que quien produce evite autofigurarse como, parafraseando a Ricoeur, un “cerebro en la bañera”, la “filosofía *en* problemas” desde una “mirada heterogénea” pretende no demostrar algo, sino mostrar la divergencia misma cuando se mueve el foco de análisis.

Por último, señalar que la forma del ensayo es la particularidad de los escritos de este libro. Sabemos que si hay algo que le da porte al ensayo filosófico es su capacidad de generar deslizamientos, algo que se desprende hasta abrir la expectativa en otro foco de atención, umbrales desde donde pensar sin reglas rígidas pero con determinaciones críticas claras. El ensayo es

un umbral para pensar y escribir, porque es el límite abierto en el que la filosofía se empuña en *sus* problemas, en términos pictóricos como aquella obra de Escher denominada *Drawing Hands*, o como de modo tan lúcido lo define Brea en *Un ruido secreto*: “una máquina construida con la finalidad de producir el secreto en su interior, de producirse a sí misma precisamente como enigma” (Mestizo, Murcia, 1996, p. 5). De acuerdo a ello, los ensayos filosóficos aquí presentados adscriben al ejercicio que constituye el umbral de toda investigación como instancia de producción y de aprendizaje.

Por eso saludamos a sus autorxs, que se animan a transitar por este umbral de la investigación y la escritura, y que es siempre un resituarse en el umbral de convergencia con el proceso de formación académica como docentes.

Omar Quijano
Catamarca, 2020

Introducción

En este libro se presenta una serie de ensayos que abordan, desde diferentes perspectivas, cuestiones atinentes al campo de la filosofía. El título elegido por lxs autorxs *Filosofía en problemas. Reflexiones heterogéneas* indica dos aspectos, como resultado de investigaciones particulares, que se unen en un mismo punto: no mirar la filosofía desde el parámetro preconcebido de problemas acotados y revisitados, sino abrir cada uno de ellos al punto que deja el mismo acto de filosofar como el problema. Con ello se cumple con la especificidad de la filosofía, una disciplina que “no deja de mirarse mientras mira”. Con esto no se pretende, por supuesto, hacer honor a una filosofía de la reflexión constituida en su poder de, como diría críticamente Foucault, “volverse sin cesar más interior a sí mismo”. Se pretende, en todo caso, que la reflexión no esté desprendida de su forma, medio, espacio, corporalidad, condición y posibilidad histórica de problematización.

Esa es la pretensión de quienes escriben este libro.

El trabajo de Tomás Dalpra «Comentario metafísicos: la reflexión sobre sí» pretende abordar algunas cuestiones de la metafilosofía en tres apartados: el primero sugiere una definición de la materia prima

de la filosofía, es decir, sus objetos de trabajo más generales; el segundo realiza un análisis del problema de la utilidad de la disciplina, a partir de autores como Heidegger, Foucault o Vattimo. El último apartado revisa críticamente las ideas de Jaspers sobre las motivaciones del filosofar, intentando marcar su vigencia en la actualidad de la disciplina.

Gustavo Gordillo presenta tres trabajos. El primero de ellos «Entre la polémica dios-evolucionismo, filosofía y *principio antrópico*» plantea cómo el *evolucionismo* generó, entre otras cosas, la confrontación entre ciencia y religión. La *verdad*, en torno a la pregunta por el origen del hombre, pasó del campo de la creencia al de la demostración empírica, dejando a la concepción cristiana ortodoxa en una suerte de “rudimento” del conocimiento. El cientificismo materialista, del que se nutría el evolucionismo darwiniano, sacó del mapa perceptivo del investigador toda referencia a seres espirituales. La ciencia y la religión del siglo XIX, herederas ya de una relación conflictiva de orden cosmológico, vuelven a enfrentarse, y esta vez, en torno a la pregunta por la vida inteligente, creando un plano teóricamente turbulento en el que la filosofía interviene como nexo y concilia ambas posturas. La filosofía revisa los fundamentos de una y otra rama a partir de una mirada holística y re-significadora, acercándolos y

distanciándolos.

El segundo Trabajo denominado «Crítica a la razón colonizadora: una deriva filosófica-antropológica sobre la noción política de raza» parte del cuestionamiento de la naturalidad con que se suele presentar la conquista y colonización de América como el punto de partida del progreso del continente. Para el autor, ambos procesos obedecieron a un “patrón colonial de poder” que, mediante la imposición de valoraciones sobre lo humano, organizaron la vida en jerarquías ontológicas. La dominación europea consistió en la “estratificación étnico-racial” o reducción de los rasgos fenotípicos y características culturales al signo “raza”. Los pueblos no-europeos quedaron reunidos en la categoría de “razas inferiores”, mientras que Occidente quedó agrupado bajo la denominación de “razas superiores”. Por lo tanto, el objetivo del escrito es mostrar cómo la introducción de la noción de “raza”, en los escenarios culturales de América, operó como instrumento político de clasificación, administración y control socio-cultural y económico. La concreción de este objetivo exige el análisis de los sentidos sociopolíticos que asumieron las “otredades” de “indio” y “negro”.

«Sturm und Drang: estética, modernidad estética y crítica en Johann Georg Hamann» es el tercer trabajo de Gordillo. El objetivo del texto es realizar una

breve reconstrucción del contexto ilustrado y de los debates que se dieron en él en relación a la estética, e identificar algunas discusiones contemporáneas en torno a la figura de Hamann. El *proyecto ilustrado* no comprendió un pleno entusiasmo por los “poderes” de la razón sin un contraste que puso de manifiesto lo importante de la sensibilidad y de los sentimientos, y con ello, la relevancia de la estética frente a las tendencias racionalistas del siglo XVIII. Este periodo, que va desde 1770 a 1790, es el del *Sturm und Drang* que, según los ilustrados, no son más que provocadores, agitadores o “críticos irracionalistas” de la Ilustración. Concebir estos autores como “irracionalistas” podría constituir una forma ideológica que, por un lado, encubre las críticas a la razón, y por otro, excluye la dimensión estética a un mero momento irracional. Esa línea de argumentación irracionalista colabora a la falta de atención de autores como Johann Georg Hamann, sobre quien no convenimos a leer necesariamente como *irracionalista* su fuerte preocupación por el lenguaje y la sensibilidad, o la primacía de la sensación por sobre la intelección, dado que el momento reflexivo no parece desaparecer. Si se descuida este aspecto se omite también las posibilidades de entender sus aportes a las discusiones de la disciplina estética.

El trabajo «Algunas reflexiones en torno al pro-

blema de la representación desde lo bello y lo sublime» de Juan Astrada refiere a que en la filosofía kantiana la *representación* es posible de dos formas: por la intuición sensible, bajo las formas puras de *espacio* y *tiempo*; y gracias a los *conceptos puros* del entendimiento, que ordenan la multiplicidad dada en la intuición. Por ello Kant distingue las representaciones en *fenómeno* y *noúmenon*. El *fenómeno* es el objeto de la representación, captado por la sensibilidad y ordenado por los conceptos del entendimiento; mientras que el *noúmenon* es el objeto pensado por el entendimiento, ya no como fenómeno, sino como objeto *en sí mismo*. De este modo lo bello es una *representación subjetiva*, como conciencia de una representación unida a la afección que ella misma genera en las facultades superiores. Lo sublime *place por sí mismo*, es un placer que nace indirectamente del sentimiento por una suspensión de las facultades, suscitando una *ilimitación* basada en una inadecuación con nuestras facultades.

Laura Álvarez-Huérffano escribe «Crítica a la razón colonizadora: una deriva filosófica-antropológica sobre la categoría política de raza». Este trabajo surge de un desafío, el intento por transitar el reñido espacio en el que operan las múltiples interpretaciones acerca del concepto de lo “poscolonial”, y por explorar dos de sus aspectos más controvertidos. Una de

las interpretaciones que interesa a la autora es el que expone Stuart Hall en “¿Cuándo fue lo postcolonial?”. Este teórico cultural y sociólogo jamaicano, haciendo frente a una serie de comentarios críticos como los de Ella Shohat y Arif Dirlik, señala el valor conceptual del término “lo poscolonial”. En este propósito Hall apunta a lo que denomina la “indecible universalidad” de lo “poscolonial”, la ambigüedad teórica que el término supone al desdibujar las distinciones entre “colonizadores” y “colonizados”, épocas “coloniales” y “postcoloniales”. El segundo aspecto, igualmente controvertido y no independiente al anterior, refiere a la periodización poscolonial en su carácter histórico. Poder diferenciar el valor conceptual de lo “poscolonial” que permite detectar los desplazamientos de las relaciones de poder. La finalidad del trabajo es plantear un posible sentido donde la ambigüedad del termino empieza a ser limitada y donde se hace posible pensar en qué sentido “lo poscolonial” es una perspectiva “otra” para mirar retrospectivamente la modernidad en su conjunto. No obstante, el trabajo no buscapropone una recepción acrítica de un “posmoderno paradigma”, sino señalar otros ejes de discusión, otros intersticios desde donde comprender los rasgos actuales de las políticas imperiales.

Comentarios metafilosóficos: la reflexión sobre sí¹

Tomás Dalpra

Introducción

Frente a lo que parece ser un proceso de deslegitimación de la filosofía en los planes de estudio de la enseñanza media de algunos países del mundo (México² y España³, por ejemplo), y frente a la pérdida de presencia que sufre la disciplina frente otros oficios, otras profesiones, y otros campos del saber, repensar las clásicas problemáticas de la metafilosofía parece una empresa necesaria. Aunque en el camino haya que confirmar algunas sospechas acerca del tan mentado carácter “inútil” de la disciplina, si logramos al menos consolidar el campo propio, con sus limitaciones inter-

1 Trabajo realizado en el marco de las funciones como Docente Auxiliar de Segunda Categoría, en la cátedra “Introducción a la Filosofía”, del profesorado de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca

2 En la Reforma Integral de la Educación Media superior (2008) se suprimieron las materias de lógica, ética de los bachilleratos; en los sucesivos gobiernos –de corte neoliberal– se avanzó sobre la educación humanística, privilegiando las orientaciones tecnocráticas sugeridas por organismos como la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico.

3 En la Ley Orgánica para la Mejora de la Calidad Educativa (LOMCE) proyectada durante el pasado año, las materias Filosofía y Ética han sido desplazadas de la Escuela Secundaria Obligatoria.

nas y sus límites externos, con algunas notas características de su trabajo, y con algunas de las promesas inamovibles de quienes la practican de forma consecuente, será sin duda más sencillo resistir al embate actual efectuado en contra de la filosofía. Más allá de las circunstancias históricas en las que se desarrolla este trabajo, consideramos que la metafilosofía es una preocupación tradicionalmente filosófica. Siguiendo a Nudler: “dado que no existe un modo canónico de entender y practicar la filosofía (...) la reflexión sobre la propia disciplina resulta ser más imperiosa que en otros ámbitos” (2012:11).

Antes que nada, es con toda seguridad necesario desarmar algunos prejuicios que la colocan o muy por encima de sus capacidades o muy por debajo de sus aspiraciones. Para llegar al meollo problemático de la filosofía (asunto a su vez propiamente filosófico) y su relación con la actualidad, primero hace falta barrer el campo para que los de por sí escasos esfuerzos destinados hoy en día a nuestra disciplina no se dispersen con cuestiones fácilmente resolubles con un “no, somos más que eso” o con un “no, no somos tanto”. Estos prejuicios son impuestos desde afuera, la mayoría de las veces desde el desconocimiento y sin interiorización en el propio quehacer filosófico. Por un lado, tenemos el polo reduccionista, que niega en la filosofía

cualquier valor, utilidad, contacto con la vida cotidiana, y en última instancia, justificación para su existencia, tanto en el espacio educativo (como una materia a cuyos docentes se paga con impuestos de la población) como en el campo del conocimiento; por otro lado, el polo entusiasta pierde la noción de los límites de la filosofía, y la sube a un pedestal de oro, otorgándole capacidades mágicas, suponiendo que es por igual hermética y omnipotente, algo alejado de las personas corrientes, a donde solo llegan mentes privilegiadas y de donde pueden caer soluciones para preguntas típicamente aporéticas. El presente trabajo presupone un punto de partida que supera esos prejuicios, en tanto son impedimento para un abordaje de mayor profundidad sobre el problema metafilosófico.

La materia prima de la filosofía

¿Cómo es pertinente empezar un estudio o una reflexión filosófica sobre la filosofía? La cuestión es tan intrincada que podemos decir sin miedo a equivocarnos que tanto la pregunta como el espectro completo de sus posibles respuestas implica ya una toma de posición. Más aún: el problema de fondo –el que articula toda subsiguiente pregunta sobre la naturaleza de la filosofía– es determinar si en el trabajo filosófico es posible impedir la arbitrariedad. Tomar conciencia de

estas dificultades, ver estas piedras que están en el camino incluso antes de que definamos nuestro recorrido, es lo que Vattimo (2012) denomina atinadamente “el embarazo del comienzo”⁴. A pesar de todo, aunque sea por caprichoso decreto, se debe iniciar por alguna parte.

Desde la perspectiva que sostenemos, podríamos decir que la filosofía abreva de los elementos fundamentales que organizan la experiencia humana, para trabajarlos de forma explícita, sistemática y con miras a aportar lucidez sobre ellas. Partiendo de la tradición occidental, y solo por dar un ejemplo, lo bueno, lo verdadero y lo bello –naciones que ya se encuentran presentes en el sentido común cultural, a las cuales podríamos agregar “lo existente”–, son tomadas conscientemente para sacarlas de su estado “implícito”⁵. Reconocemos, por cierto, que esta visión de la filosofía es esencialmente racionalista, puesto que se presupone de forma general la posibilidad de mejorar la administración de las experiencias humanas a partir del compromiso consciente y racional de trabajar sus nociones fundamentales. En el caso específico de la fi-

4 “Desde este punto de vista, escribir en primera persona a menudo no es más que una declinación del problema del comienzo, no es sino el modo de hacer explícita la naturaleza arbitraria (¿personal?) y a la vez necesaria (¿suprapersonal?) de lo que se dice y de la manera en que se dice” (Vattimo, 2012: 108).

5 Vattimo expresa: “Estoy convencido de lo que dice Gadamer: la filosofía es un discurso del lenguaje de todos los días, del lenguaje natural” (2012: 90).

lososfía hermenéutica, esta mejora en la administración de experiencias tiene que ver con una transformación en la relación que el individuo mantiene con la tradición que lo precede (y constituye)⁶.

Lo anterior deja consolidadas algunas de las principales ramas de la filosofía: la gnoseología, la ética y la estética se ocupan de lo verdadero, lo bueno y lo bello respectivamente, mientras que la ontología se encarga de lo existente. Ahora bien, ¿qué ocurre con el resto de las ramas? Consideramos apropiado recupe-

6 Recordando siempre que la hermenéutica de corte existencial (esto es, a partir de Heidegger, pero especialmente luego de Gadamer) no tiene que ver ya con un acceso al sentido originario de un texto escrito, sino, por un lado, con una explicitación y crítica de prejuicios que hacen posible determinada (pre)comprensión del mundo, y por otro, con una reflexión en torno a “la aplicación de un sentido al presente” (Grondin, 2008: 84).
7 Nuestra diferencia con Cabanchik radica en las definiciones que él ofrece de ambas filosofías: “Al respecto, cabe establecer una oposición básica entre una visión de la filosofía según la cual esta debe proporcionarnos el sistema total y definitivo de los conceptos que sostienen el funcionamiento de nuestro lenguaje, y otra que, respetuosa de la pluralidad de estructuras y prácticas lingüísticas, concibe la tarea del filósofo como un trabajo siempre local y puntual sobre problemas particulares. La primera invoca implícitamente la posibilidad de una filosofía ideal que cumpla el sueño de la fundamentación última de toda teoría y toda praxis; la segunda, en cambio, asume la parcialidad y provisoriaidad de la filosofía real (...)” (2000: 42). Particularmente, creemos conflictivos dos elementos: en primer lugar, seguir hablando de sistemas “totales y definitivos”, una intención que parece ser anacrónica ante un tiempo donde gran parte de la labor filosófica se expresa y se forma fragmentaria, sin intenciones de generar una explicación completa del universo; en segundo lugar, el radical énfasis que el autor otorga a la función de la filosofía como manejo de estructuras lingüísticas, postura demasiado inflexible que no deja de remitir a la filosofía analítica más estricta.

rar (parcialmente⁷) la separación que hace Cabanchik (2000) de la filosofía, en dos conjuntos: la filosofía ideal (descrita arriba, encargada de las categorías fundamentales de la experiencia humana) y la filosofía real, esforzada en ser hija de su tiempo, atendiendo a los problemas surgidos en el contexto de su contemporaneidad, y dirigiendo su reflexión a porciones de la realidad muy específicas: la comunicación, la tecnología, el lenguaje, la ciencia, etc. En algún sentido, diferenciamos una filosofía *general* y una filosofía *aplicada*. Esto no implica que no se encuentren en diálogo, pues todos esos campos “específicos” (la comunicación, la tecnología, el arte, la ciencia) se encuentran atravesados también por lo bueno, lo bello, lo verdadero y lo existente⁸.

La cuestión de la utilidad

Con todo lo anterior apenas empezamos; queda mucho para hilar. El hecho de que se pueda, de forma más o menos licenciosa, poner sobre la mesa una de muchas maneras de entender a la filosofía, no significa que ya tengamos todo el asunto resuelto. Especialmente en los tiempos que corren, hay una pregunta que

⁸ Siguiendo a Cabanchik: “Cada punto de vista levanta un punto de vista ideal cuya función es normativa. Desde luego, esta función es esencial y de ella dependen algunas nociones fundamentales de las que se ocupa la filosofía, como la de verdad, para poner tan sólo un ejemplo. Dicho de otra manera, *no hay filosofía real sin ideal de la filosofía*” (2000: 43).

está siempre presente: *¿Para qué hacer filosofía?*

Ampliamente difundida es la opinión de que la filosofía es un saber inútil, y con frecuencia esa opinión es la punta de lanza utilizada para desprestigiar tanto a la disciplina filosófica como a aquellos que la practican. Tomada como un ejercicio meramente ocioso, sin mayores repercusiones en la vida de sus practicantes (mucho menos en la vida de agentes externos), la filosofía queda reducida a mera palabrería⁹, menos relevante aún que la literatura, ya que, por lo menos, esta última puede apuntar al agrado estético. Pero dar por perdida la batalla sin antes escudriñar el horizonte desde el que se pierde es un error. Antes de hacer *mea culpa* por lo inocuo de nuestra labor, o antes que defender con uñas y dientes una posición mucho más práctica de la filosofía, conviene analizar las implicancias y las limitaciones de lo útil, y cómo puede encajar (o no) la filosofía en ello.

Partimos de una cita de Peña, quien recupera los planteos heideggerianos en torno a los útiles y su mundaneidad:

Un útil es una cosa destinada instrumentalmente a servir un determinado propósito que alguien se forja

⁹ Probablemente los referentes que atraviesan todo el texto (Cabanchik y Vattimo) estarían en desacuerdo, pues ambos ejercieron cargos políticos y reconocieron la influencia de la filosofía en su desempeño.

al interior de un mundo, de una cierta constelación de significados. (...) El útil no se determina desde sí mismo sino desde algo que le es heterónimo y a lo cual simplemente sirve. El útil existe al interior de un mundo previamente constituido y por eso, observó Heidegger, el útil *mundanea*: como las magdaleñas de Marcel Proust, el útil, la cosa cuyo sentido es la utilidad, acarrea consigo un mundo al interior del cual adquiere significado y al cual sirve (2018: 14).

Como expresa Peña (2018), hablar de utilidad en un sentido estricto nos restringe a aquellas cosas que cobran su sentido como medios para un fin, siendo (tanto el útil como el fin al que apunta) configurados desde el horizonte del mundo actualmente constituido. Ahora bien, si nos regimos por esta definición, no parece posible que podamos calificar a la filosofía como útil, ya que el intento de las explicaciones ontológicas más radicales puede consistir –por ejemplo– en escarbar en los cimientos del mundo concebido, mostrando que no hay nada que no se desprenda de nuestra constitución previa; filosofías menos radicales intentarán probar que, por el contrario, hay ciertas experiencias que no son tan relativas, y que pueden constituirse como objetividad en alguna medida. De cualquier manera, la filosofía general/ideal no puede ser directamente útil, puesto que su quehacer la ubica siempre en exterior-

ridad respecto del esquema dicotómico de la utilidad, que nace y muere en el seno de un *hic et nunc* existencial. De lo que se trata aquí es de forzar o de justificar los límites del mundo, y en ese juego no hay lugar para la utilidad.

No obstante, como hemos expresado antes, hay también una filosofía que si pretende ser hija de su mundo al tratar de dar respuesta a problemáticas e inquietudes contemporáneas a ella. Lo que mencionamos antes como *filosofía aplicada* busca disminuir el nivel de especulación abstracta para aumentar el nivel de preocupación por lo concreto, lo preciso y lo actual. Esta filosofía no se preocupa por los fundamentos últimos de la comprensión del mundo, sino por efectuar la articulación entre esos fundamentos y aquello de lo cual está hecha nuestra vida en su inmediatez. Instituciones, prácticas, fuerzas diversas, comportamientos individuales y colectivos, todo ello se vuelve objeto de una reflexión sistemática que pretende actualizar sus contenidos y las valoraciones que tenemos de ellos a partir de una cierta posición teórica. Esta forma de encarar el trabajo filosófico tiene genuina pretensión de ser de utilidad práctica: recuperando las palabras de Foucault (y tomándolo como ejemplo), no se trata de que tenga muchos lectores, sino muchos usuarios.

Las fronteras que se dibujan entre una y otra

filosofía están plagadas de puertas y ventanas. Probablemente ninguna podría existir de forma autónoma e independiente, sobre todo porque muchas veces la filosofía ideal es la manifestación depurada de los principios que rigen alguna filosofía real, o viceversa, la filosofía real es la traducción concreta de cierta filosofía ideal. En lo particular, sostenemos que toda filosofía se justifica en tanto guarda potencial transformativo con respecto a algún sujeto o estructura, y que ese potencial transformativo responde siempre y necesariamente a una forma de concebir el mundo (o al menos la presupone), pues como sostiene Mallarmé, “todo pensamiento emite un golpe de dados”.

Para concluir el parágrafo, deseamos dejar consolidadas las siguientes dos premisas que completan y sintetizan el horizonte al que nos queremos circunscribir: 1) La filosofía, en cierto modo, siempre guarda un intento por escapar de la jaula, es decir, un honesto esfuerzo por aportar lucidez a (y delimitar el sentido de) los complejos componentes de la experiencia humana; 2) No hay que caer en un cientificismo afirmando que, por no ser ciencia, la filosofía no puede ser portadora de verdades, de conocimientos prácticos, o de valor en general. No es una ciencia, ya que no explica ni demuestra ni consta de experimentos repetibles; pero sí es una disciplina, y como tal, su significatividad radica

en poseer algo así como un “valor de ejercicio”. En términos de Vattimo,

la filosofía es más un discurso edificante que un discurso demostrativo, se orienta más a la edificación de la humanidad que al desarrollo del saber y al progreso de los conocimientos. Edificante no significa antiteórica, esto es, no significa que no se produzca progreso de conocimientos en la edificación (de sí mismo y de la humanidad), significa más bien que no es este el único o el principal objetivo (2012: 69).

Los orígenes del filosofar: comentario a Karl Jaspers

Si aceptamos lo planteado anteriormente, podemos concluir que toda filosofía debe cuestionar su relación con lo local, con lo histórico, con el lenguaje ordinario del que sale y al que se dirige, si quiere ganarse su lugar como herramienta al servicio de los proyectos de vida de la humanidad. La permanente tarea de actualizar su sentido en relación a la humanidad debe hacerse imperativa con cada cambio de la cultura (sabiendo que la cultura nunca es algo estático).

En la enseñanza filosófica (o de la filosofía) de nuestra provincia, cierta lectura ha sido consagrada como la exposición por antonomasia sobre los factores

que motivan el quehacer filosófico. Nos referimos al segundo capítulo de *La filosofía desde el punto de vista de la existencia* (1978), de Jaspers. Dicho capítulo (“Los orígenes de la filosofía”) plantea una tríada de elementos que pretende abarcar el espectro de las motivaciones que impulsan la filosofía como tarea. A continuación, ofrecemos un breve comentario a esta tríada, con la intención de marcar algunas razones por las cuales configuran un discurso, ante todo, obsoleto, y que a consideración nuestra no hace honor al despliegue actual de la filosofía y a todo su potencial.

En primer lugar, tenemos el *asombro*:

Platón decía que el asombro es el origen de la filosofía. Nuestros ojos nos “hacen ser partícipes del espectáculo de las estrellas, del sol y de la bóveda celeste”. Este espectáculo nos ha “dado el impulso de investigar el universo. De aquí brotó para nosotros la filosofía, el mayor de los bienes deparados por los dioses a la raza de los mortales” (Jaspers, 1978: 15).

Jaspers (1978) acertadamente retrocede a los clásicos para encontrar este primer origen de la filosofía. En efecto, los griegos (desde Tales en adelante, y muy enfáticamente los presocráticos) efectuaron lo que se conoce como “el pasaje del *mythos* al *logos*” para empezar a dar explicaciones sistemáticas y racionales

acerca del cosmos. El punto conflictivo del asombro como motor filosófico, sin embargo, es la peculiaridad de su contexto de emergencia: resulta que todo el conocimiento que Grecia desarrollaba (matemáticas, geometría, física, astronomía, botánica, biología) e incluso sus artes (música y tragedia) encontraban en la filosofía un nudo de articulación. No es raro por eso que, en la cita anterior, Platón haga mención de “la bóveda celeste”, o que Aristóteles sostenga que “empezando por admirarse de lo que les sorprendía por extraño, avanzaron poco a poco y se preguntaron por las vicisitudes de la luna y del sol, de los astros y del origen del universo” (Jaspers, 1978: 15), tópicos que hoy difícilmente asociaríamos al discurso filosófico.

No consideramos erróneo el planteo de Jaspers (1978), al menos en términos de derivar un impulso por conocer a partir del asombro y la admiración sobre el orden de las cosas¹⁰, pero sí consideramos poco apropiado extrapolar esa dinámica fuera del específico seno histórico donde cobra sentido; si vemos cómo se configuran los saberes en la actualidad, salta a la vista que nos encontramos en un paradigma de especialización, donde el mero “buscar el saber” no basta para definir ni el campo específico de la filosofía ni ninguna actitud en particular vinculada con ella.

10 Aunque esto presuponga una visión del universo como algo ordenado.

En segunda instancia tenemos la *duda*:

A buen seguro que se acumulan los conocimientos, pero ante el examen crítico no hay nada cierto. Las percepciones sensibles están condicionadas por nuestros órganos sensoriales y son engañosas o en todo caso no concordantes con lo que existe fuera de mí independientemente de que sea percibido o en sí. Nuestras formas mentales son las de nuestro humano intelecto (Jaspers, 1978:16).

Plegado al planteo cartesiano sobre la inseguridad en el conocimiento, Jaspers (1978) introduce ahora como segundo motor filosófico la necesidad de certeza. Al igual que lo ocurrido con el asombro, no queda claro de qué manera la duda (como elemento filosófico) puede desprenderse de su contexto de enunciación y proyectarse hasta hoy. La pregunta por la certeza en el conocer humano (del modo en que la formula el autor, poniendo en tela de juicio el conocimiento sensible y aludiendo a las “formas de nuestro humano intelecto”) ha sido uno de los problemas –si no El Problema– centrales de la Modernidad. Es posible que aquí juegue en contra la forma en que Jaspers (1978) expresa sus ideas más que el contenido de las ideas en sí, puesto que es sencillo encontrar en la epistemolo-

gía actual investigaciones acerca de lo que puede ser conocido, las formas en que lo conocido se estructura institucionalmente, la relación entre lenguaje y mundo que producen consecuentemente teorías realistas y antirrealistas, la diferenciación (pertinente a la separación de las ciencias) entre explicar y comprender, en fin, tópicos que no desentonan demasiado con su propuesta. Lo conflictivo aquí parece ser la reproducción de la cuestión de la certeza en términos estrictamente modernos, y frente a lo cual encontramos que los debates establecidos entre el racionalismo, el empirismo y el idealismo trascendental son desplazados por teorías sobre la construcción social del conocimiento, sobre el funcionamiento del lenguaje o las neurociencias. Tal vez el panorama se abriría y flexibilizaría si en lugar de pensar en términos de “duda”, pensáramos en términos de “crítica del conocimiento”.

Por otra parte, incluso si aceptáramos la cuestión de la duda como motivación actual de la filosofía, difícilmente podríamos justificar dicho planteo más allá del campo que se abre dentro de una gnoseología de naturaleza metafísica; no es nuestra intención desprestigiar dicha gnoseología, sino simplemente recalcar que excluye demasiados problemas del campo de acción de la filosofía más actual.

Por último, encontramos las *situaciones límite*:

hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos *situaciones límites*. Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar (Jaspers, 1978: 17).

Con un tono existencialista, Jaspers (1978) nos recuerda que, bajo determinadas circunstancias puntuales, la impotencia, la finitud y la imperfección inherentes al hombre aparecen en la superficie de la vida, interrumpiendo el *continuum* de lo cotidiano. Según el autor, estas situaciones son “el origen más profundo de la filosofía” puesto que nos empujan a “ser nosotros mismos en una transformación de la conciencia de nuestro ser” (Jaspers, 1978: 17).

Posiblemente sea este el punto más difícil de discutir en la exposición de Jaspers (1978). A diferencia de los otros dos orígenes, la experiencia de lo límite es sin duda algo contemporáneo a cualquier individuo a lo largo de cualquier momento histórico, y ciertamente provoca con mucha frecuencia un “sacudón” en la percepción inmediata que una persona tiene sobre su

vida y sobre el mundo. La observación que nos gustaría hacer en relación a las situaciones límites se vinculan con lo dicho anteriormente, cuando tratamos la cuestión de la materia prima de la filosofía. Específicamente, nos interesa reivindicar otra lectura de la filosofía y sus motivaciones, mucho más prosaica (aunque no con una connotación peyorativa); consideramos que la filosofía puede –y a menudo lo hace– inspirarse en escenarios de la existencia humana que rompen con el flujo de lo diario para recordar la propia vulnerabilidad, pero también puede –y debe, y lo hace– nutrirse de la otra parte de la vida, lo que podríamos llamar la “vida irreflexiva”, o sencillamente, la vida en su día a día. Como sosteníamos antes, en lo cotidiano, en el pensamiento inespecífico de las personas y en su despliegue, hay contenido concreto y exclusivamente filosófico: todos, incluso cuando no lo pongamos en consideración, tenemos una noción definida sobre lo bueno, lo bello, lo verdadero y lo existente, y, en consecuencia, todos participamos de una postura filosófica “implícita”. Quitar la vista de lo prosaico para enfocarse únicamente en lo extraordinario, como parece proponer Jaspers (1978), es reducir de forma radical el sustrato que nutre al cultivo filosófico, y también el campo a donde irán a parar sus frutos ya madurados. Termina siendo entendible, si aceptamos la propuesta de Jaspers (1978), la famosa y

propagada acusación que se hace a nuestra disciplina cuando se dice que es una vaga reflexión sobre cosas trascendentes y eternas, ejemplificándola sarcástica y mordazmente con preguntas como *qué es la vida, qué es la muerte, si hay un más allá*, etc. No hay nada de malo en aproximarse filosóficamente a estas cuestiones, pero sí lo hay en reducir toda filosofía a ellas.

Por otra parte, la relación que consideramos importante rescatar entre la filosofía y lo cotidiano es la inversa a la propuesta por Jaspers (1978): no una filosofía derivada de la situación límite, sino una filosofía que *devenga* situación límite ella misma. Badiou lo expresa con mucha claridad:

el papel propio, irreductible y singular de la filosofía es establecer en el discurso un punto fijo, más exactamente, encontrar o proponer un nombre o una categoría para tal punto fijo. (...) Nuestro mundo está signado por la velocidad y la incoherencia. La filosofía debe ser lo que nos permita decir (...) por una suerte de interrupción o cesura de esa velocidad o de esa incoherencia, que esto está bien y que esto otro, no (2017: 39-40).

Mediante la interrupción de la velocidad y la incoherencia, la filosofía por la que abogamos se cons-

tituye como una práctica radical frente al ritmo de lo cotidiano¹¹. En este sentido, la filosofía no se nutre de algo crítico externo a ella como supone Jaspers (1978), sino que se vuelve ella misma un quehacer crítico.

Si la filosofía pretende ser ese discurso que “pare la pelota” en la vorágine de lo cotidiano para establecer un punto de quiebre (crítico) en el pensamiento, debe comenzar tomándose como objeto de quiebre a ella misma. La metafilosofía entonces cobra un lugar preponderante frente al amplio espectro de las discusiones filosóficas, pues es el alfa y el omega de toda reflexión: en una idea de filosofía nos basamos para hacer filosofía, y esa idea de filosofía también recibe impactos de la reflexión realizada. Algo análogo a lo que ocurre con el círculo hermenéutico: es necesario un conjunto de prejuicios para abordar un texto, y luego del texto ese conjunto de prejuicios se verá transformado, con lo cual una nueva lectura se hace posible. Una autocrítica (orientada a la institucionalización de la filosofía) es lo que Cabanchik pone sobre la mesa en

11 En el caso específico de Badiou (2017), propone la categoría –clásica en su nominación, pero actualizada constantemente en su contenido– “verdad” para denominar el punto fijo en el discurso. Reconocemos que la postura sostenida por este autor (de raigambre marxista con influencia lacaniana) en general no es conciliable con la de Vattimo (2012) (reconocido perteneciente a la filosofía “posmoderna” y heredero directo de Gadamer). Sin embargo, consideramos que sí son compatibles en su manera de bosquejar los objetivos y capacidades de la filosofía como disciplina.

cuando expresa:

Ahora bien, si la ficción es aún efectiva, al punto que hasta los estados invierten dinero para mantener filósofos, es que el juego resulta funcional de alguna forma (...) Como sea, mientras haya quienes continúen la partida, y quienes acepten ser cómplices del juego, no parece que el reiterado certificado de defunción de la filosofía sea un reporte fidedigno (2000: 31-32).

Bibliografía

- Badiou, A. (2017). *Metafísica de la felicidad real*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Cabanchik, S. (2000). *Introducciones a la filosofía*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder Editorial.
- Jaspers, K. (1978). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nudler, O. (Ed.). (2012). *Filosofía de la filosofía*. Madrid: Editorial Trotta.
- Peña, C. (2018). *¿Por qué importa la filosofía?* Ma-

- drid: Editorial Taurus.
- Vattimo, G. (2012). *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona: Herder Editorial.

Entre la polémica Dios-Evolucionismo, Filosofía y Principio Antrópico¹²

Gustavo Gordillo-Álvarez

*Allí en un charco de licor, un ebrio
resbala y cae...; palmoteo y mofa...
Tumbado en tierra impreca y filosofa:
¡he ahí al hombre, al rey de la creación!*
Castellanos J. *El borracho.*

1. Introducción

Pensar familiarmente los conceptos de *filosofía*, *Dios* y *ciencia* puede generar, en un principio, incertidumbre. ¿Qué tiene que ver un concepto con el otro? La *filosofía*, como *actitud crítica* y *resignificadora* de conceptos, no se encuadra dentro de la *religión* donde todo parece ser incuestionable, irremplazable. La *ciencia* no tiene ninguna preocupación en el plano gnoseológico de la filosofía ni mucho menos en el de la *religión*, porque esta última busca brindar al hombre, mediante ritos y prácticas, los canales de comunicación o

12 Trabajo presentado con el título “Filosofía, Dios y Evolucionismo darwiniano”, en el marco de las IV Jornadas de Filosofía, “Cuidado del otro, cuidado de la naturaleza. La filosofía ante los desafíos de hoy”, Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca (UNCa), Octubre de 2015.

comunidad con Dios, otorgando *sentido* a la *existencia humana* (Dussel, 2002). La *ciencia*, en cambio, sólo se interesa en *describir, explicar* y, en lo posible, *predecir* hechos naturales dando cuenta de la estructura y funcionamiento del universo –del mundo material–, de manera que los problemas filosóficos escapan a esta empresa. Esta percepción es correcta. Sin embargo, históricamente, *ciencia* y *religión* fueron vistas como dos enfoques del mundo excluyentes entre sí; excluyentes debido a que sus relaciones se fundaron sobre el *paradigma del conflicto* construido sobre la base de la desafortunada lucha fundamentalista entre *geocentrismo* y *heliocentrismo*, entre *creacionismo* y *evolucionismo*. Esta última polémica –la del darwinismo durante el siglo XIX– en conjunto con las discusiones sobre el origen de la vida por *azar* o por *necesidad* –dadas en el siglo XX a partir de los planteos de la física cuántica y la genética–, son las posturas que aquí nos convocan para arrojar luz a las disputas entre ciencia y religión en torno a la pregunta por la vida inteligente en el mundo. Las primeras discusiones tuvieron su origen en 1860 entre Wilberforce, obispo de Oxford, y el biólogo Thomas Huxley. Aquí se confrontó la teoría evolucionista de Darwin con la interpretación teológica de la creación, una confrontación poco amistosa que creemos ya superada gracias a los apostes holísticos de la filoso-

fa. Las segundas discusiones se sitúan en las disputas epistemológicas acerca de la existencia de leyes desconocidas, incognoscibles hasta el momento, de la existencia de un orden en la conformación de la vida, de un orden en el seno del caos primigenio,¹³ de un *sentido* en los procesos químicos, biológicos y físicos teleológicos que descartan el mero *azar*: la aparición de la *vida inteligente* o la *conciencia*. Así es como la filosofía logró establecer un diálogo entre religión y ciencia a partir de *repensar* el significado de *ciencia* y el valor que se le otorga a sus descubrimientos, de tal manera que acerca la *ciencia* a la *Escritura*. Del mismo modo *repensó* los dogmas teológicos referidos al *origen del hombre* para flexibilizarlos y aproximarlos a los avances en ciencia sobre esta misma temática. Ahora bien, la incertidumbre con la que nace nuestro escrito quedó ya resuelta en términos generales: la *filosofía* opera como mediadora entre la *ciencia* y la *religión* para acercar ambos campos del conocimiento en cuanto respecta a la cuestión sobre el origen de la *vida inteligente*. Pero, ¿por qué, en un principio, el planteo científico sobre el origen del hombre excluyó la posición creacionista? ¿Qué es lo que la filosofía re-significa del evolucionismo darwiniano y qué del dogmatismo de la *creatio ex nihilo*? ¿En qué consisten las propuestas de la filosofía,

13 Véase Guitton y Bogdanov, 2014: 16-17 y 51

esas que superan las aparentes contradicciones entre ciencia y religión? El primer interrogante hace necesario volcar nuestra mirada hacia dos aspectos. El primero de estos corresponde a la doctrina fundamentalista de la *creatio ex nihilo* basada en la *interpretación literal* que se hizo de los pasajes bíblicos referidos al origen del ser humano. El segundo comprende mirar la *conciencia* que se gestó durante la Modernidad, conciencia que fue el sustrato conceptual sobre el que estableció sus principios el *evolucionismo darwiniano*. Estos dos aspectos son los que la filosofía *re-significó* para acercar ambas visiones del mundo.

2. Desarrollo

2.1 Consideraciones sobre el “origen de todo”: la noción de “nada”, la idea de “vacío”

En cuanto al primer aspecto, la religión del antiguo pueblo judío –de la cual surge el cristianismo¹⁴–, presenta una novedad frente a los demás sistemas de creencia: la concepción monoteísta y trascendente de un único Dios que se revela en la historia y que es el creador del cielo y de la tierra. El libro del Génesis¹⁵

14 San Pablo refiere a Dios como el Señor del Cielo y de la Tierra, véase Col 1, 24; 1, 15-17; Co 1, 24 y Ef 1, 3-14

15 Integra el *Antiguo Testamento*. La *Torah* está compuesta de cinco libros –los que dan inicio al *Antiguo Testamento*– que son denominados por el cristianismo como *Pentateuco*. El *Antiguo Testamento*, en su versión de la Iglesia Católica, se constituye con los cinco libros del Pentateuco más 41 libros.

relata en el capítulo I el origen del universo, de la vida y del hombre, al que le sigue otro relato diferente en los dos capítulos siguientes¹⁶. En conjunto señalan que el mundo, las cosas que hay en él y el hombre, fueron creados en tan sólo seis días por un acto volitivo y providencial de Dios. El mundo creado es un ámbito profano, secular y separado de lo sagrado que se constituye sin una materia preexistente, es decir, *a partir de la nada lo hizo Dios*¹⁷. Esta particularidad que es la *nada* en el origen de la *vida inteligente* y del universo sugiere pensar lo siguiente: que la *nada* no es un concepto físico porque la física habla de *vacío*. El vacío es un espacio cuántico compuesto de potencialidades, es decir, campos de fuerzas: la teoría del *Big Bang*, por ejemplo, señala un hecho ocasionado por cambios y movimientos energéticos en un vacío cuántico. La *nada*, en cambio, es un concepto filosófico que se refiere a la negación de toda realidad o afirmación. Ahora bien, si el hombre deviene de la nada, significa que su llegada a la existencia

16 El relato del segundo capítulo fue compuesto por la llamada tradición Yhavista mucho antes que el primer capítulo. El segundo capítulo fue compuesto entre los siglos VIII y IX a.C., mientras que el capítulo I, de la llamada tradición sacerdotal, fue compuesto después del exilio del pueblo judío en Babilonia hacia el siglo V a.C.

17 En la *Sagrada Escritura*, se dice que el mundo fue constituido a partir de un caos primigenio, concepción propia de las cosmologías mesopotámicas que influyeron al autor judío, dejando en claro que la concepción de la *creatio ex nihilo* fue propuesta mucho tiempo después, más precisamente hacia el siglo I a.C.

y en toda su naturaleza se da en un momento específico, de una sola vez y para siempre. De esta manera descarta absolutamente la posibilidad de que su realidad física e intelectual sea el resultado de un *devenir* o que haya sufrido cambios a lo largo de los siglos. La *creatio ex nihilo* y el *sexto día*, día en que fue creado el hombre, excluyen la explicación darwinista ortodoxa que afirma la existencia de cambios azarosos que perfeccionaron un organismo simple hasta la constitución del ser humano. Pues Dios, en seis días, de la nada todo lo hizo: eligió el sexto para crear al hombre en toda su naturaleza a imagen y semejanza suya, de una vez y para siempre. Aquí el conflicto comienza a vislumbrarse. Veámoslo en detalle. La fuente principal del conflicto entre ambos campos radica en la *hermenéutica literal* de los pasajes bíblicos referidos al origen del hombre y a cuestiones naturales vinculadas a su existencia en el mundo. La literalidad en la interpretación se debe a que Dios, el Espíritu Santo y Jesucristo, son la fuente de esos dichos. Los hombres no escribieron esos textos en un sentido personal, sino que Dios les dictó lo que debían escribir. “Los profetas nunca hablaron por iniciativa humana; al contrario, eran hombres que hablaban de parte de Dios, dirigidos por el Espíritu Santo” (2 P. 1, 21). Según Jeremías, Dios dijo: “toma un rollo de escribir, y escribe en él todo lo que he dicho” [...] (36, 2).

Y, según Pablo, “el evangelio que yo anuncio no es invención humana. No lo recibí ni lo aprendí de hombre alguno, sino que Jesucristo mismo me lo hizo conocer” (Gl. 1, 11-12). La Sagrada Escritura, entonces, “contiene verdades que los hombres por sí mismos no hubieran conocido. Ninguno habría escrito sobre la creación sin que Dios le hubiera dicho” (Cutter, 1966: 12). Sus enunciados, por provenir de dicha fuente¹⁸, adquieren carácter divino y se sacralizan: son entonces verdades incuestionables.

En cuanto al segundo aspecto, hay que decir que el orden simbólico de la Modernidad constituyó un nuevo estado de conciencia, un nuevo posicionamiento del hombre frente al mundo. Este nuevo aspecto valorativo sobre el mundo tuvo su germen en el heliocentrismo copernicano¹⁹, el idealismo cartesiano y su pretensión de matematizar el mundo, el inductivismo experimental baconiano y la ilustración racionalista. En conjunto, provocaron el desencantamiento del mundo y la construcción del objeto inerte de conocimiento. Estos hechos, sumados a la confianza que generaba la ciencia por sus descubrimientos en materia de leyes mecánicas del funcionamiento del universo, permitieron al hombre moderno la confianza suficiente para in-

18 Véase Sal 139, 2-4 y Job 42, 2

19 Modelo cosmológico publicado en *De revolutionibus orbium coelestium* (1543).

dagar por sí mismo y secularizar del todo su saber; valiéndose del nuevo paradigma experimental, este pudo reparar sobre aquello que la religión explicaba con absoluta verdad: el origen de la vida inteligente. El tránsito en materia cosmológica inspiró a Galileo Galilei, Johannes Kepler e Isaac Newton a demostrar el heliocentrismo de forma empírica, geométrica y matemática. El uso de la experimentación y de la matemática en la búsqueda del conocimiento fue una propuesta metodológica y epistemológica que nace de las reflexiones de Francis Bacon y René Descartes. Estas posturas buscaban dar respuesta a diversos interrogantes: se interesaban por la naturaleza que posee aquello que se conoce y cuáles eran los medios correctos para llegar a conocer el mundo. El racionalismo cartesiano propone el método analítico de corte deductivo, base del mecanicismo reduccionista donde sólo la razón alcanza el saber certero, indubitable y objetivo de las cosas. Ese saber consiste en las propiedades geométricas y matemáticas de los objetos, únicos aspectos de la *res extensa* que son posibles de captar de manera clara y distinta. El *empirismo baconiano*, en cambio, propone el método inductivo experimental²⁰ resaltando el valor de los sentidos y de la experiencia. Pues se trata de una

20 A diferencia del procedimiento cartesiano, no precisa de las matemáticas en la producción del conocimiento.

metodología que consta de observación, experimentación e inducción; estos tres pasos comparan patrones comunes a través de tablas. Tanto el racionalismo cartesiano como el empirismo baconiano confluyen en un mismo punto: el conocimiento objetivo. Según Descartes, los objetos son una *cosa extensa*²¹, *flexible* y *mudable*²², susceptibles de ser medidos y calculados, matematizados. Según Bacon, existen cosas que deben ser observadas, hay que experimentar con ellas. Deben fijarse las condiciones para que ocurra un fenómeno, es decir, manipular el mundo para provocar lo que se desea investigar. Pues esta apreciación empirista pone a la materia como *cosa manipulable* desplazando toda interpretación *animista* sobre el mundo: las cosas que antes eran sagradas y estaban dotadas de fuerza vital con una finalidad determinada, dejan de estarlo. La materia es inerte, y para alcanzar el conocimiento de la verdad hay que intervenir activamente sobre ella: es necesario experimentar, probar y justificar empíricamente, porque la materia inerte puede ser medible, cuantificable y controlable. Es preciso resaltar que durante la *Ilustración*²³ esta apreciación adquirió mayor

21 Ocupa un lugar en el espacio.

22 Puede adoptar una infinidad de formas y cualidades.

23 Kant ubicó como referencia inmediata a la época, en su libro, *¿Qué es la Ilustración?* (1784), el lema *¡Sapere aude!* –ten el valor de conocer por ti mismo.

peso cuando se descartó del ámbito gnoseológico toda referencia metafísica o todo enunciado que no tenga un referente objetual inmediato. La fe en Dios se pone en tela de juicio y, en última instancia, se retira al ámbito específicamente privado de cada sujeto. Según Latour (2007), la figura de *Dios es tachada* del ámbito gnoseológico debido a la ya establecida concepción científica del mundo, objetiva de la realidad y anti-metafísica.

A comienzos del siglo XIX, estos planteos derivaron en la conformación de una plataforma epistemológica sobre la que se asentó el evolucionismo de Darwin. Esta plataforma consistió en una concepción sobrelorada de la ciencia natural y física, es decir, si un saber quería ser científico debía acomodarse a la metodología rigurosa de las ciencias fácticas y apartarse de la autoridad eclesiástica. Se trata de un fundamentalismo, de una visión ideológica de corte científico que se convirtió en un dogmatismo que, paradójicamente y en búsqueda de un saber exacto y verídico, ataca todo avance del saber humano. Esta ideología científica se denominó *materialismo cientificista*: el materialismo reduce toda la realidad y en consecuencia a la verdad, a lo material –lo único real es la materia–, pues niega todo tipo de afirmaciones o conceptos metafísicos, filosóficos y religiosos por considerarlos vacíos y sin sentido, ya que estos se refieren a aspectos inmateriales.

El cientificismo sostiene que el único camino válido para lograr conocimientos científicos es el método de las ciencias fácticas. El materialismo cientificista sostuvo entonces que la ciencia es la única forma válida de conocimiento por ser empírica-experimental y que toda disciplina que quiera ser ciencia debía seguir los pasos rígidos del método científico: definir su objeto de estudio desde una realidad material y avanzar sobre él según la observación, hipótesis, experimentación, matematización e inducción para el descubrimiento de leyes universales. Ahora bien, Darwin aparece en este contexto simbólico y sus aportes no son ajenos a sus significaciones, pues su filiación al materialismo científico puede observarse con mucha claridad y recurrencia en sus escritos. Tal es así que en *El origen del hombre* (2009) dedica un apartado fuertemente crítico a la creencia religiosa tanto politeísta como monoteísta y espiritualista. Para el naturalista inglés no puede haber ni hay Dios, porque esta idea es el resultado de las facultades de la imaginación y la curiosidad cuando el hombre se encuentra ante algo del mundo que, a simple vista, no puede resolver. Darwin dice que

tan pronto como las facultades importantes de la imaginación, admiraciones y curiosidad, juntas con algo de raciocinio, empezaron a desarrollarse parcialmente, el hombre naturalmente trató de ex-

plicarse todo lo que le rodeaba y empezó a especular, aunque vagamente, sobre su propia existencia. Como dice Lennan, “el hombre, aunque no sea más que obedeciendo a sus propios impulsos, tiene que inventarse alguna explicación de los fenómenos que le rodean; y que a juzgar por su universalidad, la hipótesis más simple, la primera que se presentó, parece que fuera atribuir los fenómenos naturales a la presencia, tanto en los animales, plantas y demás seres, como en las mismas fuerzas de la naturaleza, de espíritus prontos a obrar, agentes verdaderos y semejantes como el que el hombre mismo cree poseer”. También es probable, como lo demuestra Taylor, “que los sueños hayan dado origen a la primera noción de espíritus porque los salvajes no saben distinguir apenas las impresiones subjetivas de las objetivas” (2009: 98).

Y luego continúa,

No hay más que dar un paso de la creencia en agentes espirituales a la de la existencia de uno o más dioses. En efecto, los salvajes atribuyen naturalmente a los espíritus las mismas pasiones, el mismo amor a la venganza, la forma más simple de la justicia y las mismas afecciones que ellos experimentan (2009: 99).

Las reflexiones filosóficas tampoco son de importancia porque comprenden enunciados siempre vacíos. Pues, en definitiva, para el evolucionismo la génesis del hombre y de cualquier especie, se reduce solo a cambios físicos, materiales u observables, esto es, aspectos biológicos y químicos del mundo y de las especies.

2.2. La creación divina y atemporal: interpretación simbólica del relato del Génesis

El núcleo del conflicto con la ciencia es el fundamentalismo o la interpretación literal de lo que relata el Génesis sobre el origen de los seres vivos y en especial del hombre. La filosofía repensó este aspecto e identificó puntos importantes a partir de los cuales puede flexibilizarse y acercarse a la propuesta de la ciencia en torno a la pregunta por el origen del hombre. El conflicto originado por la interpretación literal de la doctrina cristiana se puede resumir en dos puntos:

1. La posición especial del hombre en la creación: creado a imagen y semejanza de Dios y no como mero fruto de la evolución animal.
2. El problema del pecado original: vinculado con el papel redentor de Jesucristo.

La filosofía, a finales del siglo XIX y durante el XX, vio

necesario volver a pensar la relación entre el acto de la creación y el tiempo, haciendo hincapié en la pregunta por el origen del hombre. Dios como Ser Supremo increado es atemporal y se encuentra por fuera de toda clasificación humana. Dios, que es ilimitado y absoluto, sus actos no pueden ser restringidos a una categoría conceptual humana y mundana. Esta razón habilita a pensar que la creación, por ser obra divina, es un acto atemporal, o que se da en un tiempo que no puede ser medido según nuestra concepción. La creación no se ajusta a nuestro significado de tiempo y eso desestima que ella haya ocurrido en sólo seis días como lo menciona el Génesis. Este planteo abre la posibilidad a la idea de que la creación del mundo, de los seres vivos y en particular del hombre, fue un proceso mucho más extenso, y que tal vez el evolucionismo es una teoría científica que va descubriendo e intentando mostrar y demostrar dicho proceso. La interpretación atemporal del acto divino de crear permite pensar la teoría evolucionista como la descripción y explicación de cómo Dios creó al hombre. Udías Vallina sostiene, en este sentido, que

esta manera de concebir la creación se denomina a veces “creación continua”. Continua, vista desde nuestra dimensión temporal, pero no desde la atem-

poralidad de Dios. Tenemos que rechazar la idea, común en el pensamiento deísta, que Dios creó sólo en el primer instante, y luego el mundo ha evolucionado por sí mismo de acuerdo con las leyes que Dios le ha impuesto (2010: 258).

La creación del hombre como acción atemporal –o en un tiempo divino– excluye la interpretación literal del sexto día. Esta apreciación, sumada a los descubrimientos científicos sobre la evolución, hizo que la filosofía planteara la necesidad de volver a pensar los textos bíblicos y sus afirmaciones en torno al origen del hombre. La filosofía propone la interpretación simbólica de estos pasajes y el abandono de la literalidad fundamentalista. También observa como dato importante las limitaciones semánticas de esos textos en virtud del contexto cultural e histórico en el que fueron escritos. Por ejemplo, la encíclica de 1893, *Providentissimus Deus*, del Papa León XIII, es la primera consideración sobre cómo debe ser la interpretación de los textos bíblicos relativos a hechos naturales y al origen del hombre. La encíclica mantiene una postura conservadora, pero sostiene que la Escritura no es un libro natural y mucho menos tiene como propósito brindar enseñanzas referidas a estos temas. La encíclica dice, apelando a San Agustín,

que no se debe buscar en ellos enseñanzas sobre los fenómenos naturales: “Los escritores sagrados... no quisieron enseñar a los hombres esas cosas, es decir, la constitución de las cosas sensibles, comoquiera que para nada habían de aprovechar a su salvación” Por eso en ellas, al hablar de los fenómenos naturales se emplea “cierto modo de metáforas o como solía hacerlo el lenguaje común de su tiempo (Tomado de Udías Vallina, 2010: 288).

La Comisión Bíblica, en el año 1909, dice al respecto que no deben buscarse en los textos de la Escritura el rigor del lenguaje de la ciencia. El Génesis no enseña cosa alguna de modo científico, sino que da una noticia popular que se acomoda a los datos de los sentidos y que se estructura, en el orden semántico, al lenguaje de la época y del contexto cultural²⁴. Y en el caso de la problemática de la evolución humana, ésta recién fue considerada por la Iglesia en el año 1950. La encíclica *Humani generis* del Papa Pío XII sostiene que

el magisterio de la Iglesia no prohíbe que, según el estado actual de las ciencias y la teología, en las investigaciones y disputas de los entendidos de entrambos sea objeto de estudio la doctrina del evolu-

²⁴ Estas mismas consideraciones fueron reiteradas en la encíclica *Divino affante Spiritu* de 1943 del Papa Pío XII.

cionismo, en cuanto que busca el origen del cuerpo humano en una materia viva preexistente. Sin embargo, la fe católica exige defender que las almas son creadas inmediatamente por Dios (Tomado de Udías Vallina, 2010: 289).

La Iglesia acepta el evolucionismo como probable explicación sobre el origen del hombre, aunque aclara que esta teoría no está del todo probada y que, en última instancia, explicaría el origen del cuerpo, mas no del alma. El principio de imagen y semejanza no queda descartado con esta interpretación porque el hombre puede ser semejante a Dios por más que sea el resultado de cambios físicos y biológicos, cambios que estarían mentados por Dios y dispuestos por Él para la aparición del ser humano tal y como es actualmente. En 1996, Juan Pablo II en su *Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias* sostiene que la evolución no es meramente una simple hipótesis, sino una teoría cuya verdad y validez está sustentada en la correspondencia entre sus enunciados y los datos empíricos observacionales. “Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica [de Pío XII] nuevos conocimientos han llevado al reconocimiento de la teoría de la evolución como más que una hipótesis” (Tomado de Udías Vallina, 2010: 290). La hermenéutica de los textos sagrados, que se refieren a fenómenos naturales y al origen de

la vida inteligente, debe ser entonces simbólica, pues –como ya se dijo antes– el fin de la religión es otorgar sentido a la existencia humana y un camino de salvación y de unión del hombre con Dios. Esto es así puesto que la Iglesia acepta el evolucionismo como teoría más o menos comprobada y, de esta manera, flexibiliza su dogma pero reclama para sí la potestad sobre el alma, reservándose esa explicación por tratarse de un tema exclusivamente teológico.

2.3. “Principio antrópico”: la filosofía como puente entre ciencia y religión

El evolucionismo darwiniano explica el origen de toda especie vegetal, animal y la humana en términos de un proceso dado por *selección natural*, esto es, cambios y transformaciones que convierten un organismo simple, homogéneo e indiferenciado, en uno complejo, heterogéneo y diferenciado. La selección natural, más otras leyes de la variación, es planteada sistemáticamente por Darwin a mediados del siglo XIX en su obra *El origen de las especies por selección natural* (1859)²⁵. Esta teoría es el fundamento sobre el que, años después, sustentó su explicación sobre el origen del ser humano en *Ascendencia del hombre y selección*

²⁵ La *selección natural* se trata en el capítulo III “Lucha por la existencia” y en el IV “La selección natural, o la supervivencia de los más aptos.”

en relación con el sexo (1871)²⁶. Según Darwin (2011), una vez conformado el primer ser vivo en el mundo, este se enfrentó a diversas condiciones de vida. Algunos de ellos sufrieron por azar cambios en su estructura física y orgánica que les permitieron adaptarse a nuevos recursos alimenticios, depredadores y condiciones climáticas. Al ser favorables para la supervivencia en el medio los cambios físico-orgánicos, o caracteres, son seleccionados o conservados por la naturaleza y transmitidos por herencia a las generaciones siguientes. Los individuos mejor adaptados al medio sobreviven y tienen tendencia a propagar su especie en mayor número que los poco y menormente adaptados. A esta conservación natural de las

variaciones y diferencias individualmente favorables y la destrucción de las que son perjudiciales, la he llamado *selección natural* o *supervivencia de los más aptos*. Las variaciones que no son útiles ni perjudiciales no serían afectadas por la selección natural y quedarían abandonadas ya a un elemento fluctuante [...] a causa de la naturaleza del organismo y de la naturaleza de las condiciones del medio ambiente (Darwin, 2010: 151).

26 El origen del hombre se trata mayormente en el capítulo I “Testimonios de que el hombre procede de alguna forma inferior” y en el II “Sobre la manera de desarrollarse el hombre de un tipo inferior”.

Afirmar la existencia de procesos físico-naturales que promueven la evolución de los organismos fue descartar la presencia de cualquier divinidad en el problema acerca del origen de la vida. Los fundamentos empíricos sobre los que sustenta esta afirmación científico-materialista –corriente que comenzaba a formarse y cuyas premisas indudablemente atravesaban los criterios de Darwin– son los que inspiraron a llevarla mucho más lejos. Darwin (2009) se preguntó si era posible que el ser humano se encuentre sujeto a las mismas leyes de la variación natural como lo están las especies vegetales y animales. Si esto es cierto, y si el hombre experimentó y experimenta esos mismos cambios, ¿es posible que ellos se transmitan a su descendencia? Darwin (2009) advirtió que la estructura corporal del hombre²⁷ presenta rastros, más o menos manifiestos, de que pudiera descender de una forma inferior, puesto que la anatomía humana es similar a la de los simios. Esto en dos aspectos: en primer lugar, el esqueleto, la distribución y forma de los músculos, las vísceras y la composición química de la sangre –en tanto que el hombre recibe y transmite las mismas enfermedades que los simios–; y, en segundo lugar, en cuanto al cuerpo humano, este presenta rudimentos²⁸ que ac-

27 Véase Darwin, 2009: 18-21

28 Véase Darwin, 2009: 21 y ss.

tualmente son características activas en esos animales (el olfato agudo, la dentadura prominente y el vello corporal). Los ancestros del hombre variaron azarosamente en tres aspectos que la naturaleza conservó y transmitió a sus descendientes: facultades intelectuales, hábitos sociales y estructura física; mientras que todo lo demás que resultara innecesario se convirtió en rudimento también hereditario o por desuso²⁹. Así concluye Darwin que el “hombre y los demás animales vertebrados se hallan contruidos según el mismo modelo general, como también atraviesan todos idénticos estadios primeros de desarrollo, y cómo, finalmente, conservan ciertos rudimentos comunes” (2009: 33). El hombre entonces es el resultado de la selección natural y no producto de un espíritu o una divinidad que lo hizo a su imagen y semejanza en tan solo un día, para otorgarle la posición de rey de toda la creación³⁰.

La filosofía, como mirada crítica, no podía dejar pasar por alto los reduccionismos en ciencia. Posó su lupa tanto en el materialismo cientificista como por sobre los planteos radicales del darwinismo ortodoxo, postura atravesada por los principios germinales de aquella ideología. La postura filosófica que se levanta frente a estos reduccionismos recibe el nombre de

29 Véase Darwin, 2009: 39-43

30 Génesis 1, 25

principio antrópico y surge en el marco de las discusiones epistemológicas durante el siglo XX acerca del origen de la vida, y en especial, de la conciencia. La vida y la consciencia, ¿son producto del azar o simplemente el resultado de una secreta necesidad? El principio antrópico, categoría formulada en 1974 por el astrofísico inglés Brandon Carter, explica el proceso de perfecta y compleja organización del universo. Esta organización parece evidenciar un orden subyacente, un diseño inteligente, una causa prima que opera los cambios con la aparente finalidad de dar lugar a la vida inteligente en el mundo. Según Carter, “el universo resulta tener, con toda exactitud, las condiciones requeridas para engendrar un ser capaz de conciencia y de inteligencia” (Tomado de Guitton y Gogdanov, 2014: 73). Con esto la filosofía –otra vez puente entre ciencia y religión– puso en tela de juicio la concluyente afirmación de que la vida y la evolución humana son producto del azar. Advirtió el poco sustento que tiene la afirmación de que el azar produjo las condiciones de vida y las variaciones físico-químicas que originaron la existencia en el mundo que, posteriormente, evolucionaría en los ancestros del ser humano. Esta evolución cíclica sirve como fundamento para dar origen al hombre. Si bien es cierto que el evolucionismo logra explicar muy bien el proceso evolutivo de los seres vivos y que sus demos-

traciones se acercan con mucha precisión –ya lo vimos anteriormente– a dar cuenta de un posible origen ancestral del ser humano (forma inferior), no termina de convencer a la filosofía que toda esa organización se trate de mera casualidad. Pues, ¿solamente por mero *azar*? ¿Por qué la naturaleza produce orden desde el mismo desorden? ¿Tanta perfección en los procesos milenarios del universo son prueba de un diseño inteligente, de una inteligencia ordenadora, de una causa primera intencionada, quizás de Dios? ¿El universo inteligente quería seres inteligentes? ¿Somos la conciencia que quería el mundo inteligente? ¿Quería una consciencia? ¿Cómo fue posible esto? Guitton (2014), en virtud de los descubrimientos en física cuántica, reflexiona que el universo presenta, a lo largo de su constitución, un ordenamiento sorprendente que parece dirigirse a la conformación de la vida consciente. Se trata de ordenamiento exactamente moderado que descarta toda posibilidad de agrupamientos azarosos de partículas y elementos naturales. Veamos esto. La teoría del *Big Bang* dice que el universo comienza por existir a partir de un vacío cuántico, pero, ¿qué o quién produjo/puso esas fuerzas allí? ¿Qué o quién produjo/puso esas fuerzas antes para que provoquen un fenómeno de tal magnitud y perfección a tal punto que se originó la vida consciente? Detrás del nacimiento del

universo entonces había algo³¹, una fuerza organizadora que parece haber elaborado y calculado con gran minuciosidad, no solo el surgimiento y posterior ordenamiento del universo sino el conjunto de cambios, variaciones y acontecimientos naturales posteriores en virtud de un fin. Este fin, ¿es la vida consciente? Una vez que fue establecida la vida, ¿qué hay detrás de ella? La vida y la conciencia pudieron haber aparecido por azar, como señalan las posturas ortodoxas y materialistas; o pudieron, en realidad, ser el resultado de una secreta necesidad, de un principio ordenador o de una causa prima, de un elemento divino e inmaterial.

El universo

parece haber sido minuciosamente regulado a fin de permitir el surgimiento de una materia ordenada, luego de la vida y finalmente de la conciencia. Si las leyes físicas no hubieran sido rigurosamente lo que son, entonces, tal como subraya el astrofísico Hubert Reeves, “no estaríamos aquí para hablar de ellas”. Más aún: si una de las grandes constantes del universo –por ejemplo, la constante de gravitación, la velocidad de la luz o la constante de Planck– hubiese sido sometida –en su origen– a una alteración

31 Para una explicación detallada de estas cuestiones, véase Guittony Gogdanov, 2014: 25 y ss.

ínfima, el universo no hubiera tenido ninguna oportunidad de amparar seres vivos e inteligentes: quizá ni siquiera hubiese aparecido (Guitton y Gogdanov, 2014: 61).

Recordemos que la realidad entera descansa en un pequeño número de constantes cosmológicas cuyos valores la ciencia conoce con precisión, por ejemplo, la constante de la gravitación, de la velocidad de la luz, del cero absoluto y la constante de Planck. El problema radica en lo siguiente: si cualquiera de estas hubiese sufrido una mínima modificación, el universo –por lo menos tal como se lo conoce hoy– no habría tenido oportunidad de aparecer. Un ejemplo notable es la densidad inicial del universo: “si dicha densidad se hubiese apartado, aunque fuera un poco de valor crítico a partir de 10^{-35} segundos después del «bigbang», el universo no habría podido constituirse” (Guitton y Gogdanov, 2014: 69). Otro ejemplo que sirve como prueba de la regulación perfecta del universo (aparentemente teleológica) es la fuerza de gravedad. Pues

si hubiese sido apenas más débil en el curso de la formación del universo, las nubes primitivas de hidrógeno nunca habrían podido condensarse para alcanzar el umbral crítico de la fusión nuclear: las estrellas no se habrían encendido nunca [sin fusión

nuclear no hay soles, ni fuentes de energía, ni vida]. Tampoco nos sentiríamos mejor en el caso contrario: una gravedad más fuerte hubiera desembocado en una verdadera «aceleración» de las reacciones nucleares: las estrellas se hubieran abrasado furiosamente para morir rápidamente, que la vida no habría tenido tiempo de desarrollarse (Guitton y Gogdanov, 2014: 70-71).

La afirmación de una *inteligencia ordenadora* encuentra cimientos estables al observar y reconocer que la vida se abrió paso por un camino extremadamente dificultoso cuyas características convierten al azar en una afirmación absurda. Ahora bien, es preciso señalar lo siguiente: el espacio vacío es tan frío que cualquier criatura viviente –incluso la más simple– quedaría congelada en forma inmediata puesto que la temperatura desciende a 273 grados; la materia de las estrellas es tan caliente que ningún ser viviente podría resistir allí. En el universo en general hay una serie de radiaciones y bombardeos cósmicos constantes y perpetuos que impiden la manifestación de lo viviente. Dicho en otros términos, el universo es el infinito caliente, el infinito frío, la multiplicidad de los bombardeos pero, a pesar de todo eso, la vida apareció sin impedimentos; apareció en la Tierra, y no sólo la vida en sí, sino también la vida consciente. Veamos dos ejemplos contundentes.

En cuanto al primero, para que la reunión de los nucleótidos conduzca «por azar» a la elaboración de una molécula de³² ARN utilizable, la naturaleza tendrá que haber multiplicado a tientas las pruebas durante, por lo menos, 10^{15} : cien mil veces más tiempo que la edad total del universo³³. Y en cuanto al segundo, una célula viva se compone de una veintena de aminoácidos que forman una «cadena» compacta. La función de estos aminoácidos depende, a su vez, de aproximadamente 2000 enzimas específicas. Siguiendo este razonamiento, los biólogos calculan que la probabilidad para que un millar de enzimas diferentes se acerquen de manera ordenada hasta formar una célula viva –en el curso de una evolución de miles de años– es del orden de 10^{1000} contra uno. Algo que “equivale a decir que esa oportunidad es nula” (Guitton y Gogdanov, 2014: 56). Pues eso mismo fue lo que hizo que Francis Crick³⁴ llegara a la conclusión de que “el origen de la vida parece actualmente depender de un milagro, tal es la cantidad de condiciones que deben reunirse para ponerla en práctica” (Guitton y Gogdanov, 2014: 56). Pero, ¿qué es lo importante de estos ejemplos? La perfección que

32 Es un ácido nucleico formado por una cadena de ribonucleótidos. Este ácido se encuentra presente tanto en las células “procariotas” como en las “eucariotas”. También, es el único material genético de ciertos virus.

33 Véase Guitton y Gogdanov, 2014: 59

34 Premio Nobel de Biología por el descubrimiento del ADN.

resaltan respecto al orden de las condiciones naturales para la vida en el universo muestra que más que un azar existió una necesidad en ellas, un presunto finalismo en el universo. Estos ejemplos permiten pensar que todos los esquemas de la evolución pueden haber sido previamente establecidos desde los orígenes mismos. Ahora bien, si el azar tiende a destruir el orden, la inteligencia que el universo manifiesta se contrapone a esa idea con real contundencia. Guitton (2014) dice que al observar la sorprendente complejidad de la vida, el universo mismo es inteligente, razón por la que no pudo producir vida y conciencia por mero azar. Se trata de una “inteligencia [perceptible en todos los ámbitos de la realidad] que trasciende lo que existe en nuestro plano de realidad (el instante primordial de lo que llamamos la Creación), [y que] ordenó la materia que originó la vida” (Guitton y Gogdanov, 2014: 60). Pareciera entonces que la vida está llamada inevitablemente a “escalar un camino ascendente; desde las formas más cercanas de la materia (como los ultravirus) hasta las formas más elevadas, hay una elevación en la evolución: la aventura de la vida se encuentra ordenada por un principio regulador” (Guitton y Gogdanov, 2014: 50) y no por azar.

Los estudios de Prigogine³⁵ explican que el des-

35 Premio Nobel de Química.

orden no es un estado natural de la materia sino más bien una etapa previa a la emergencia de un orden más complejo³⁶. Para Prigogine la vida descansa sobre *estructuras disipativas* –dinámicas– cuyas funciones consisten en disipar el influjo de energía, de materia y de información responsable de una fluctuación para acabar en un orden más complejo respecto del inicial³⁷. La vida entonces no es más que la historia de un ordenamiento cada vez más complejo, ya que, en contra del Segundo Principio de la Termodinámica –el *Principio de Entropía*–, los sistemas vivos van complejizándose en su constitución. Algo que lleva inevitablemente a pensar que el universo tiene un *sentido* o que el orden perfecto de sus cambios es en realidad algo necesario, teleológico: sentido profundo del universo; un sentido que se encontraría en su interior mismo en forma de causa trascendente o primera. Si se piensa la historia del universo es posible identificar con más precisión esta afirmación de un ordenamiento por necesidad más que por azar. Según Guitton y Gogdanov,

si veo que aumenta la improbabilidad [de vida] a medida que me remonta en el pasado y que se extiende a medida que descendo hacia el futuro, si hay

36 Véase Guitton y Gogdanov, 2014: 51 y ss.

37 La experiencia de Bénard ejemplifica este argumento.

en el cosmos un pasaje de lo heterogéneo hacia lo homogéneo, si existe un progreso constante de la materia hacia estados más ordenados, si hay una evolución de las especies hacia una «superespecie» (la humanidad, quizás en forma provisoria), entonces todo me induce a pensar que hay, en el fondo del universo mismo, una causa de la armonía de las causas, una inteligencia. La presencia manifiesta de esta inteligencia, hasta el corazón de la materia, me aleja para siempre de la concepción de un universo que habría aparecido «por azar», que habría producido la vida «por azar» y la inteligencia también «por azar» (2014: 55).

La observancia de la admirable perfección y coherencia de todos los procesos naturales que permitieron la vida humana fue la fuente de la postura filosófica. Esta consideró necesario indagar si toda la correcta cadena de acontecimientos que llevaron a su emerger pudo ser obra del simple azar o si se trata en realidad de una necesidad, es decir, del principio antrópico. Después del *Big Bang*, la Tierra fue un lugar absolutamente caótico: la temperatura global era altísima, el medio estaba lleno de descargas energéticas, gases y la ausencia total de oxígeno, todo un conjunto que hacía imposible la vida. Sin embargo, hoy hay vida y hay vida inteligente. Esto permitió determinar que aquellas condiciones

imposibles para la vida en algún momento dejaron de serlo: todo se estabilizó y fue posible la aparición de los seres unicelulares o primeros seres vivos del planeta. La Tierra reúne actualmente las condiciones necesarias y adecuadas para el desarrollo de la vida: la distancia de la Tierra al Sol es la precisa para mantener una temperatura adecuada³⁸ –los planetas más cercanos son muy calientes y los lejanos demasiado fríos–; la presencia de la Luna favorece la estabilidad del eje de rotación de la Tierra; la Tierra tiene en su interior un núcleo metálico compuesto de hierro el cual está fundido en su parte externa, haciendo propicia la existencia de un campo magnético terrestre que la protege de las radiaciones nocivas de orden solar y cósmico. La presencia relativamente cercana de los planetas Júpiter y Saturno protegen a la Tierra de impactos constantes de meteoritos; el 71% de la Tierra está cubierto de agua –que es el elemento necesario para el desarrollo de la vida– y, también, está recubierta por una atmósfera compuesta de un 78% de nitrógeno y un 21% de oxígeno.

Considerados todos estos argumentos en favor de una necesidad más que de un azar en los procesos de formación de la vida y de la conciencia, se sostiene la tesis de que el azar es la expresión de la incapacidad

38 Se calcula que la distancia es entre 143 y 152 millones de kilómetros.

humana para comprender un grado de orden superior que se esconde detrás del caos aparente; orden al que aquí nos parece legítimo pensar en términos de una inteligencia ordenadora, de una causa prima, de Dios. Pues basta pensar que cualquiera de los parámetros considerados anteriormente arroja la misma conclusión: una mínima variación en las condiciones iniciales o la no existencia de alguna de las condiciones primigenias, suprime por completo toda oportunidad de eclosión de vida y, en consecuencia, de vida inteligente. Esto significa que las constantes fundamentales de la naturaleza, que las condiciones iniciales que permitieron la aparición de la vida, están reguladas con una absoluta precisión. Por eso es que Guitton sostiene que

ni las galaxias ni sus miles de millones de estrellas, ni los planetas y las formas de vida que contienen son un accidente o una simple «fluctuación del azar». No aparecimos *así*, un buen día más bien que otro, porque un par de dados cósmicos cayeron de un lado correcto. Dejemos eso a aquellos que no quieren afrontar la verdad de las cifras (2014: 71).

Esto significa, una vez más, la posibilidad de un orden implícito o subyacente que actúa por debajo del desorden que se manifiesta explícitamente. Este orden

subyacente tiene la intencionalidad de generar vida y de generar las condiciones naturales para que ella acabe en la conciencia. Si un orden subyacente entonces gobierna la evolución de lo real,

resulta imposible sostener, desde un punto de vista científico, que la vida y la inteligencia aparecieron en el universo después de una serie de accidentes, de acontecimientos aleatorios sin ningún tipo de finalidad. Al observar la naturaleza y las leyes que se desprenden de la misma, me parece, por el contrario, que todo el universo *tiende hacia la conciencia*. Más aún: en su inmensa complejidad y a pesar de sus apariencias hostiles, el universo está *hecho* para engendrar lo que vive, para engendrar conciencia e inteligencia (Guitton y Gogdanov, 2014: 68).

El principio antrópico de Carter focaliza en esa perfecta disposición de fenómenos que solo ellos, y de la manera en que se dieron, hicieron posible la aparición del ser humano. Pues,

si el universo hubiera sido distinto en tamaño, edad y naturaleza, la vida inteligente del hombre no habría sido posible tal como lo es hoy. Este hecho, la existencia actual de la vida inteligente sobre la Tie-

rra, impone condiciones muy precisas sobre muchas propiedades y constantes del universo (Udíás Vallina, 2010: 244).

3. Reflexiones finales

La complejidad organizacional del sistema del universo, como la perfecta disposición y orden de las condiciones planetarias y extra planetarias para la vida, nos permite pensar como impropia la idea de que tal sistematización sea producto del mero azar. Es decir, deviene absurdo el argumento de que el ser humano es el efecto de una casualidad maravillosa, el resultado de condiciones naturales agrupadas sorpresivamente. Creemos que la *perfección, medida y armonía* evolutiva de las variaciones primigenias pudo haber sido obra voluntaria de Dios, quien, según los propios textos bíblicos, puede regular las probabilidades.³⁹ Esto significa que, sin la intervención de la mano de un director que ordene lo caótico de las condiciones planetarias iniciales, la vida y la vida inteligente no hubieran tenido ni la más mínima oportunidad de manifestarse. La complejidad inicial del universo requería una dirección en los detalles para la producción de lo imprescindible en el momento apropiado, en la secuencia apropiada y en la cantidad necesaria.

39 Véase Lv 16, 7-10; Jos 7; 1 Co 24 y Hch 1, 24-26

Pensamos que las explicaciones que ofrece la ciencia natural, en torno a los procesos evolutivos de las especies animal y humana, pueden ser una “pista” teórica en relación a las “pautas” que siguió Dios para crear la vida. En este sentido, Reid (1976) sostiene que, el hecho de pensar que la ciencia se encuentra en la tarea por descubrir las leyes que Dios estableció al crear el universo, es igual a creer que el hombre puede entender otras verdades que alguna vez fueron consideradas *sobrenaturales*. Es decir, si el hombre apareció al final de la cadena de acontecimientos físico-químico-biológicos magníficamente dados, en momentos justamente precisos, es un hecho que parece indicar que la presencia de todos ellos tenía la finalidad de darle existencia. Ahora bien, ¿esto significa que Dios creó al hombre de manera *continua*? Al parecer, todo se “dispuso” para constituir un espacio adecuado que provoque la aparición del primer ser vivo, ser vivo que luego evolucionó a lo humano en sólo 600 millones de años. En definitiva, la vida en el universo, y más específicamente, la vida inteligente puede explicarse en términos de un *creacionismo continuo o teleológico por evolución*. Pues basta pensar qué hubiera ocurrido si alguna variación se producía en una proporción o intensidad diferente a la realmente dada; o también basta con pensar si alguna de las millones de condiciones físico-química-bioló-

gicas ocurría en un momento histórico distinto al que realmente sucedieron. Dicho en términos interrogativos, ¿hoy hubiese existido el hombre u otra especie? ¿Tanta perfección organizacional puede ser producto de meras disposiciones azarosas, “maravillosas”? ¿Tales perfecciones son la prueba que vislumbra una finalidad subyacente de lo natural?

Bibliografía

- Cutter, D. (1973). *Cosas que La Biblia nos dice*. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones.
- Darwin, C. (2010). *El origen de las especies*. Madrid: Edaf.
- Darwin, C. (2009). *El origen del hombre*. Madrid: Edaf.
- Díaz, E. (2009). *Posmodernidad*. Buenos Aires: Biblos.
- Dussel, E. (2002). *Para una de-strucción de la historia de la ética I*. Buenos Aires: Clacso.
- Ferrater Mora, J. (1944). *Diccionario de Filosofía*. México D.F.: Cooperativa Talleres Gráficos de la Nación.
- Guitton, J. Bogdanov, G. y Bogdanov, I. (2014). *Dios y la Ciencia*. México D.F.: Emecé Editores.
- *La Biblia. Palabra de Dios* (2007). Brasil: Edicio-

- nes Paulinas.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. España: Siglo XXI Editores.
 - López Moratalla, N. (2007). *La dinámica de la evolución humana*. Madrid: Eunsa.
 - Llamazares, A. M. (2011). *Del reloj a la flor de loto*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.
 - Reid, J. (1976). *Dios, el átomo y el universo*. Miami, Florida: Caribe.
 - Smith, H. (1972). *El hombre: una perspectiva bíblica*. Buenos Aires: Certeza.
 - UdíasVallina, A. (2010). *Ciencia y religión. Dos visiones del mundo*. España: Sal Terrae.
 - Zycinski, J. (1998). Las leyes de la naturaleza y la inmanencia de Dios en el universo en evolución. *Grupo Ciencia, Razón y Fe*, n° 8, pp. 123-132. Recuperado de <https://www.unav.es/cryf/lasleyes-delanaturalezaylainmanenciadedios.html>

Algunas reflexiones en torno al problema de la representación desde lo bello y lo sublime en la teoría crítica kantiana

Juan Pablo Astrada

Žižek, en su obra *El Sublime Objeto de la Ideología* (2003), desarrolla una breve referencia sobre la lógica de la sublimidad en la *Crítica del Juicio* (2007) de Kant. En aquella obra, Žižek (2003) interpreta a la *belleza* como el sentimiento que induce a la “idea” suprasensible de esta cuando se hace presente en la experiencia sensorial-sensible bajo una forma armoniosa e inmediata dada entre la “idea” y contenido empírico que lo expresa. Por esto, el autor entiende que “ver la Belleza nos da placer”. El sentimiento de la *sublimidad* estaría sindicado a los fenómenos caóticos, desbordantes e inconmensurables; en este sentido sostiene que “lo Sublime está más allá del principio de placer, es un placer paradójico que el propio displacer procura” (Žižek, 2003: 258). Así, lo sublime es definido como aquel objeto que es colocado en un rango excelso de la Cosa (imposible-real) y, de ello deduce, erróneamente, que en Kant lo Sublime designa la relación de un objeto empírico y sensorial con la trascendente, transfenoménico, inalcanzable Cosa-en-sí (Žižek, 2003). En pala-

bras del propio Žižek,

la paradoja de lo Sublime es como sigue: en principio, la brecha que separa a los objetos fenoménicos, empíricos, de la experiencia de la Cosa-en-sí que es insuperable –es decir, ningún objeto empírico, ninguna representación [Vorstellung] de él puede presentar [darstellen] de manera adecuada a la Cosa (la Idea suprasensible)–; pero lo Sublime es un objeto en el que podemos experimentar esta misma imposibilidad, este fracaso permanente de la representación en su ir tras la Cosa (2003: 259).

Aquella interpretación sobre el fenómeno como un mero objeto empírico y la infranqueable brecha que lo separa de la “idea suprasensible” en tanto *cosa en sí* llevaría a Žižek (2003) a entender que un objeto que evoca en nosotros el sentimiento de *sublimidad* nos da simultáneamente placer y displacer. Por un lado, nos da displacer por el carácter inadecuado que tiene en relación a la “Cosa-Idea” y, además, por el otro, precisamente a través de esta inadecuación nos da placer, indicando la verdadera e incomparable grandeza de la “Cosa”, sobrepasando toda experiencia fenoménica y empírica posible. Pues para Žižek (2003), lo “sublime” evidenciaría la paradoja de un objeto, vista desde el

campo mismo de la representación, el cual nos muestra un punto de vista del modo negativo de aquella dimensión que se presenta como irrepresentable.

Esta inadecuada interpretación de la filosofía kantiana lleva a Žižek (2003) a entender que la “Cosa” posee un plus trascendente más allá de lo que puede ser representado, pues, considera que la Cosa-en-sí persiste en su existencia como algo positivamente dado más allá del campo de la representación, de la fenomenalidad en la que es manifiesta la experiencia de los fenómenos. Es por ello que pensar que Kant, al describir la experiencia de lo sublime como representación negativa de la “Cosa”, en la que el presupuesto de *lo trascendente* posee una realidad positiva más allá de la experiencia fenoménica. De aquí, Žižek (2003) concluye que lo que Kant descuida es el hecho de que la experiencia de la insuficiencia del mundo fenoménico de la representación, que se nos evidenciaría en el sentimiento de lo “sublime”, suscitaría al mismo tiempo la existencia de la trascendente Cosa-en-sí como ente positivo. Esto tendría como consecuencia que los márgenes dentro de los que se demarca la lógica de la representación no radica en la cuestión de que *los contenidos sean reducidos a la representación*, esto es, a lo que puede ser representado, sino que consiste en la “presuposición de algún ente positivo (Cosa-en-sí) más allá de la representación de los fenómenos” (Žižek, 2003: 263).

Aproximación al problema de la representación desde la distinción de los objetos en general como *Phaenomena* y *Noumena*

Teniendo en cuenta el modo en que ha sido planteada la interpretación de Žižek (2003), esta nos ha llevado a la formulación del presente trabajo de investigación, el cual pretende ser, desde su tratamiento y concepción, una elaboración que admita una primera aproximación hacia aquellas cuestiones fundamentales de la crítica kantiana en lo que hace al problema de la representación, en cuanto a sus posibilidades y límites, correspondientemente en sus consecuentes implicancias en torno a las cuestiones puramente estéticas de lo bello y lo sublime. Transitaremos, en primera instancia, el tratamiento de estas cuestiones procediendo, primeramente, desde algunas de las tesis fundamentales que Kant ha sistematizado en su *Crítica de la Razón Pura* (2011).

En esta obra, Kant (2011) sostiene que el entendimiento, en su *espontaneidad*, es el que da forma (origen) a los conceptos (categorías) como condiciones de posibilidad de los *objetos en general* y, siendo que estos carecen de todo contenido empírico, no son más que las *formas puras* para una experiencia posible, pues solo son las condiciones generales para el cono-

cimiento de objetos. La cuestión que se presenta como problemática, en cuanto a la interpretación de la función de las categorías, consiste en una interpretación errónea de su uso, funciones y posibilidades, cuyo esclarecimiento es de necesario tratamiento si se pretende ser consecuente con el verdadero sentido con el que Kant ha postulado su filosofía crítica.

Debe dejarse bien claro que las categorías no tienen su origen en la sensibilidad, puesto que son solo formas puras de la posibilidad de la representación de los objetos en general, permitiéndonos pensar y ordenar la diversidad múltiple de la intuición. El verdadero sentido con el que Kant (2011) se ha referido al uso posible de las categorías no consiste en creer que estas puedan extenderse más allá de los objetos de la intuición sensible. Sin embargo, ello no es posible, pues no son más que *formas puras del pensamiento*, cuya función es solamente la de dar unidad (por la *síntesis transcendental de la imaginación*) a la multiplicidad de la intuición, operación que se da en la conciencia del sujeto y no en la realidad fáctica.

Para evitar este uso impropriamente extendido de las categorías, Kant (2011) establece una distinción de los objetos en general. Por un lado, tenemos los *phaenomena* (*entes sensibles*), que se nos presentan y nos son dados por intuición en la representación

como *fenómenos*, captados por la intuición a través de la sensibilidad. Ella es la facultad receptiva de las intuiciones que, en virtud de los principios trascendentales de espacio y tiempo (*formas puras y a priori* de la sensibilidad), se constituye como condición de posibilidad del conocimiento sensible. A través de estas *intuiciones puras*, los objetos de la intuición no nos son dados en sí mismos, sino que solo pueden ser representados en nosotros como *fenómenos*, es decir, como un objeto de la intuición en la representación de ellos. Mientras que, por otro lado, prescindiendo de la manera en cómo intuimos los objetos, en la medida en que nos remitimos a ellos *en sí mismos*, encontramos que son meramente pensados por el entendimiento (y no considerados como fenómenos de la intuición). De esta manera, son objetos posibles, pero no para nuestros sentidos. Entonces, siendo que no son objetos posibles de ser dados por intuición, a estos Kant (2011) los llama *entes inteligibles: los noumena*.

El problema de comprensión que puede suscitar aquella distinción fue algo que Kant (2011) advirtió y tuvo presente; por ello sostuvo que debemos tener precaución de no caer en la ambigüedad que podría arrastrarnos a incidir en un gran malentendido de la verdadera naturaleza del problema. Al respecto, Kant sostiene que:

el entendimiento, cuando llama mero fenómeno a un objeto en una relación, se hace a la vez, fuera de esa relación, una representación de un *objeto en sí mismo* y, por eso, se persuade de que // puede hacerse también *conceptos* de un objeto tal (2011: 283-284).

En este sentido se entiende que el fenómeno, como objeto de una representación por intuición de contenido empírico, es el resultado inmediato de la percepción de nuestra facultad receptiva, desde la cual son posibles para nosotros las intuiciones. Solo así se hace posible en nosotros la *representación* de los objetos de la intuición sensible como fenómenos. Sin embargo, en el entendimiento es dada una representación, ya no de un fenómeno como objeto sensible, sino que también es posible de ser pensado como un *objeto en sí mismo* (Kant, 2011). El error en el que fácilmente se puede incurrir es el de creer que, efectivamente, un objeto de la experiencia puede ser dado en la representación como un “objeto en sí mismo” (de un modo sustancial, tal como es *en sí*) puesto que el entendimiento, en su espontaneidad, al pensar los conceptos puros se convence precipitadamente de que también puede darse a sí (como una forma de pensar) un objeto en general, es decir, una representación de un objeto en sí mismo, y no solo como fenómeno. El *objeto*, entendido de esta forma, solo puede ser pensado por los conceptos puros

del entendimiento, pero por esa misma posibilidad, de poder pensar un *objeto en sí*, es lo que lleva al mismo entendimiento a incurrir en un engaño, el cual consistiría en concebir “el concepto enteramente *indeterminado* de un ente inteligible, ([que es] algo en general fuera de nuestra sensibilidad), por un concepto *determinado* de un ente que nosotros pudiéramos, de alguna manera, conocer mediante el entendimiento” (Kant, 2011: 284).

La forma en que sea pensado el noúmeno hará que este adquiera un determinado alcance en su consideración, y Kant (2011) supo prevenir esa dificultad. Por un lado, señalaba que, si el noúmeno era entendido como una cosa *en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible*, tiene un significado en sentido *negativo*; mientras que, inversamente a este sentido, si es entendido como un *objeto de la intuición no sensible* se estaría suponiendo la posibilidad de una intuición que no es sensible, esta sería una especie de *intuición intelectual* de la cual, sin embargo, no podríamos hacer ningún uso, puesto que no pertenece a las posibilidades de nuestra facultad cognoscitiva de poseer aquella particular especie de intuición (intelectual). Solo de esta manera es entendido el noúmeno en sentido *positivo*, es decir, un *objeto en sí* (real) de una representación, conocido por una intuición intelectual posible, sin nin-

gún contenido ni objeto dado por intuición sensible.

El problema que ahora se presenta es que, cuando se hace uso de las categorías pero sin referirse a un objeto de la intuición (esto es, a un objeto dado a la representación como fenómeno, sino a una intuición inteligible), se llegaría a considerar, en ese sentido, a tal objeto como un *noúmenon en significado positivo*. Sin embargo, esta posibilidad se ve impedida por dos cuestiones fundamentales: por un lado, una intuición intelectual de tal especie es imposible en cuanto tal, pues su posibilidad no pertenece a nuestra facultad cognoscitiva, mientras que, por otro lado, siendo imposible ese tipo de intuición, como consecuencia, se desprende que para un correcto uso de las categorías, estas no pueden, en modo alguno, sobrepasar sus propias posibilidades e ir más allá de los límites de los objetos de la experiencia. Por lo tanto, aquello a lo que llamamos *noúmenon* debe ser entendido (en su significación originaria) solamente en significado *negativo*, mientras que al fenómeno como concepto de un *objeto en general*, dentro de la unidad transcendental de las categorías puras del entendimiento, se denomina *phaenomena*. No obstante, si se admite de cierta manera que existen determinados entes inteligibles, pero solo en tanto intelectuales como *objetos* propios del entendimiento y que pueden ser dados *en sí mismos* a una intuición no

sensible, a los tales objetos Kant (2011) los denominará *noumena*.

El *objeto trascendental* es solo el concepto de algo en general, al cual se le otorga un contenido, por lo que el nóúmeno es solo un concepto problemático. A la noción de un fenómeno en general le debe corresponder algo que no es *en sí* fenómeno, pues el fenómeno no es nada *en sí mismo*, aún menos lo es si lo consideramos por fuera de nuestra forma de representación. En este sentido, el fenómeno solo se refiere a *un algo* cuya representación inmediata es dada por intuición sensible, pero, *en cuanto tal*, el fenómeno es algo siempre y cuando se lo piense en relación al sujeto. Entonces, el modo en que nos son dados en nuestras representaciones los *objetos en general*, Kant (2011) los denomina *phaenomena*, llamando así a los objetos captados por la sensibilidad en la intuición y al modo en cómo son representados los objetos en general; y designa el término *noumena* para referirse a los *objetos en sí mismos*, los cuales no pueden ser intuitos (conocidos por los sentidos), pues son objetos meramente pensados por el entendimiento, considerados como objetos posibles, pero no para nuestros sentidos.

No debemos olvidar la cuestión de la función y uso de los conceptos puros (categorías), en cuanto a que estos no pretendan extenderse más allá de sus le-

gítimas posibilidades. Pues aquellos solo pueden tener un *uso sintético*, refiriéndose únicamente a los objetos de la intuición, es decir, a los objetos que nos son dados a la representación como fenómenos. De lo contrario se cae, indefectiblemente, en un uso excesivo e incorrecto de los conceptos. Con ello, Kant (2011) pretende mostrar que en modo alguno es posible que las categorías puras del entendimiento puedan sobrepasar sus propias posibilidades y pretender ir más allá de los límites de los objetos de la experiencia. Por tanto, aquello a lo que Kant (2011) denomina *noúmeno* debe ser entendido solamente en sentido *negativo*, es decir, que no es un objeto de nuestra intuición sensible, sino que se refiere solo a entes inteligibles (noumena), en tanto que son objetos meramente pensados por el entendimiento.

La representación en relación al sentimiento de lo bello

La cuestión de la *representación* en la filosofía kantiana, concebida bajo las condiciones de su posibilidad y alcance, en cuanto sea pensada en relación al modo en cómo son definidos tanto el *fenómeno* como el *noúmeno*, encontramos que tal cuestión guarda una fundamental relación con el análisis de lo bello en la *Crítica del Juicio* (2007). En dicha obra, el autor sostie-

ne que el sentimiento de lo bello afecta al sujeto, en la medida en que la representación es considerada, ya no solamente en la relación que tiene el entendimiento con el objeto (en cuanto alcance un conocimiento de este por medio de un concepto), sino en cuanto a que el sentimiento de lo bello afecta a todas las facultades de la representación, es decir, a la imaginación y al entendimiento. De este modo, la representación de lo bello y la afección de las facultades son consideradas en relación al sujeto y al sentimiento de placer y dolor por el cual el sujeto haya sido afectado. En este sentido, Kant (2007) distingue cierto tipo de relaciones de las representaciones y también de las sensaciones, que presentan relaciones que se caracterizan de un modo peculiar. Por un lado, tenemos las representaciones objetivas, en tanto que refieren a la existencia real (concreta) de un objeto de la percepción empírica. Por otro lado, existe una relación de la representación con el sentimiento de placer y dolor, en el cual no hay nada que se pueda decir que pertenezca al objeto, en cuanto sea de suyo, sino que hay una relación singular de la representación con el sujeto y sus facultades, en tanto ella afecta a este de cierta manera. Esto es lo que lleva a Kant a sostener que “el juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento” (2007: 128). Es decir, que no es un juicio que refiera a alguna particularidad del objeto o que remita

a alguna constitución particular de aquel y que pudiera llegar a ser pensada mediante un concepto del entendimiento. Por lo tanto, un juicio sobre el sentimiento de placer y displacer no es un juicio lógico, sino un *juicio estético*, en cuya base determinante solo tenemos únicamente un *principio subjetivo*, esto es, un principio *a priori* perteneciente a la constitución propia del sujeto. Para Kant (2007) es muy diferente considerar un objeto cualquiera, en conformidad hacia un fin, desde la facultad de conocer y, por otro lado, tener conciencia de una representación unida a la sensación de satisfacción. En este sentido, la representación solo es referida en relación al sujeto y al sentimiento de este, lo que nos permite comprender que esta posibilidad está fundada en una facultad enteramente particular de *discernir y juzgar*, que en su uso no agrega nada nuevo al conocimiento, sino, por el contrario, se restringe solo a poner la representación dada en el sujeto frente a la facultad total de las representaciones, de la cual se tiene conciencia en el sentimiento de su estado. Es por ello que las representaciones que forman los juicios pueden ser empíricas, y por ello, también estéticas: los juicios que por medio de las representaciones se refieren solo al objeto son juicios lógicos, mientras que aquellas representaciones de un juicio en donde solamente se refieren al sujeto y a su sentimiento, esos juicios son *estéti-*

cos (Kant, 2007).

En las representaciones en las que se remita a la existencia del objeto, en tanto se tenga en cuenta solo a lo que se pueda decir del objeto dado inmediatamente a la intuición, necesariamente, es un tipo de relación (objeto y representación) que va unida a un cierto interés. Aludiendo a una satisfacción que está siempre en relación a la facultad de desear: esta facultad de desear es el fundamento de determinación de aquella satisfacción en la cual la representación está unida con interés. Sobre lo dicho no podríamos decir que le pertenece al fundamento de la satisfacción en lo bello que expresa el “juicio de gusto”, pues aquí no se precisa de la necesaria existencia de la cosa. Es decir, cuando se trata de si algo es bello se prescinde del objeto (en cuanto a su percepción dada en la intuición), sino que lo que se pone en consideración aquí es el modo en cómo juzgamos al objeto en la reflexión. Para Kant (2007), el *juicio estético* es totalmente desinteresado, el placer en la satisfacción por representación en el juicio estético del gusto, al juzgar al objeto como bello, el juicio estético en la reflexión importa solo la relación del sujeto y su sentimiento, en el cual no se debe mezclar ni el más mínimo interés, pues sería muy parcial y ya no podría ser considerado como un juicio puro de gusto. Al juzgar las cosas del gusto se permanece totalmente indi-

ferente respecto a la existencia de la cosa, dado que, en la delimitación, en tanto es establecida la forma de la satisfacción en el placer de lo bello, dicha satisfacción es ella misma una sensación en el placer ante el objeto que se dice que es bello: lo agradable place a los sentidos en la sensación, sobre lo agradable se suele hacer un uso de este desde una significación dual en su sentido. Concretamente, Kant lo explica de la siguiente manera:

las impresiones de los sentidos, que determinan la inclinación, o los principios de la razón, que determinan voluntad, o las meras formas reflexionadas de la intuición, que determinan el Juicio, son totalmente idénticos, en lo que refiere al efecto sobre el sentimiento de placer, pues éste sería el agrado en la sensación del estado propio (2007: 130).

En favor de una claridad para la exposición de sus ideas, Kant (2007) llama *sentimiento* a lo que pertenece a la *forma subjetiva* dada en el placer de lo agradable en virtud de la forma del objeto en la representación, sin que pertenezca a una representación de la *sensación objetiva* percibida en la intuición. Es perfectamente admisible el concebir que cualquier cualidad sensible del objeto pertenece a la sensación objetiva (a

través de los sentidos), mientras que el carácter agradable de la representación pertenece a la *sensación subjetiva*, en la cual no interesa la existencia del objeto, sino que lo que impera es la conciencia del sentimiento, tomando a tal objeto como *objeto de la satisfacción*. Desde la posibilidad dada en aquellos argumentos, Kant (2007) reivindica el carácter fundamentalmente independiente del sentimiento, como una afección subjetiva, respecto de las demás facultades de conocer y desear.

En el enlace de un concepto de la razón, presupuesto por el juicio determinante sobre el objeto juzgado como bueno, se dice que produce un cierto placer en la satisfacción. De este modo, *lo bueno* sería lo que, por medio de la razón, en el concepto de su enlace con el objeto, se dice que place. Pues aquí el placer de tal determinación se funda en la satisfacción en *lo bueno*, que se caracteriza por un cierto interés en el objeto de la representación. Las especies de lo bueno pueden ser juzgados por nosotros como lo "*bueno para algo*", en cuanto lo consideremos útil para algo, también tenemos lo "*bueno en sí*", en tanto aquello place por sí mismo. *Lo bueno en sí* es juzgado por la posibilidad de que, en la relación de la razón con el querer, la satisfacción se suscite por la existencia de un objeto o una acción determinados por la razón, en virtud de sus concep-

tos, como algo *bueno en sí*. Por lo mismo, se comprende que la satisfacción en lo *bueno* está unido, con interés al objeto, pues aquí importa este en su existencia; así se vuelve fundamental para la determinación de un objeto como *bueno*, el conocer “qué clase de cosa deba ser el objeto”, es decir, tener un concepto del mismo como “bueno”; por el contrario, para discernir lo *bueno* de la *belleza* en el objeto, no se precisa de ningún concepto determinante de la razón. La satisfacción en lo bello no es dada en el enlace determinante de un concepto con el objeto en la presuposición de su finalidad, sino que depende de la *reflexión* sobre el objeto en tanto la *forma* de este es dada en la representación, y solo si la *forma del objeto* se presenta en una particular *conformidad* con las facultades de la representación: la imaginación y el entendimiento.

Hasta aquí lo que se ha especificado sobre lo agradable y lo bueno nos llevaría a entender que ambos convendrían en la misma referencia al interés en la satisfacción por la existencia del objeto. Pero, si aquello es comprendido de esa manera, se caería en un equívoco, en una confusión de interpretación. Pues, lo agradable en el deleite place en tanto que refiere al objeto en su relación con el sentido, pero si el objeto es colocado mediante el concepto de un fin bajo los principios de la razón, se lo llamará *bueno* en tanto objeto de la voluntad. Sin embargo, aunque llamemos a lo que deleita

algo *bueno en sí*, en virtud de su fin para la satisfacción, la relación de aquel con el objeto es enteramente diferente de aquella relación en la que satisfacción por el *objeto bueno* puede ser mediata o inmediatamente, pues puede ser útil para algo o bueno en sí, mientras que en lo agradable solo podría darse en tanto que place inmediatamente. No obstante, Kant (2007) sostiene que a pesar de estas diferencias entre lo agradable y lo bueno, ambos coinciden en que están unidos siempre en su objeto con interés, hasta lo bueno absolutamente, es decir, el bien moral que lleva consigo el más alto interés. Pues, es el bien el objeto de la voluntad en su determinación como facultad de desear regida por la razón. Por ello, son lo mismo el querer algo y sobre ello tener una satisfacción en la existencia de lo que se desea por la razón, en tanto en ambos se toma un interés en su objeto (Kant, 2007).

De los tres modos específicos de la satisfacción

En lo *agradable*, lo *bello* y lo *bueno*, Kant (2007) establece tres diferentes relaciones de las representaciones con el sentimiento de placer y dolor, en virtud del cual se distinguen unos de otros los objetos y sus modos de representación. Lo enteramente característico de estos modos son las expresiones con las que se distinguen la complacencia de la satisfacción en aquellas relaciones. Así, para Kant, las denominaciones co-

rrespondientes de cada satisfacción serían: “*Agradable* llámese a lo que DELEITA; *bello*, a lo que solo PLACE; *bueno*, a lo que es APRECIADO, *aprobado*, es decir, cuyo valor objetivo es asentado” (2007: 135). Por ello, el autor sostiene que no solo el objeto place, en su efecto a los sentidos, sino también en su existencia. Sin embargo, en el juicio de gusto ese interés por el objeto es enteramente indiferente, más bien es meramente contemplativo en la constitución del enlace de la forma del objeto en la representación con el sentimiento de placer y dolor. Por lo que hay que admitir que el placer de la satisfacción en el sentimiento de lo bello no evoca a ningún concepto, ya que el *juicio de gusto* no se legisla por ninguno de los conceptos de la razón ni por las categorías del entendimiento para determinar el objeto de la representación (fenómeno) en un *juicio estético*. De aquellos tres modos de satisfacción, la del gusto en lo bello es la única satisfacción que place de manera desinteresada y totalmente *libre*, pues en el sentimiento de lo bello ni los sentidos ni la razón determinan el placer por el objeto que se dice *bello*.

El desbordamiento de las facultades de la representación ante el sentimiento de lo sublime

En el tránsito de la facultad de juzgar lo bello a la de lo sublime, Kant (2007) señala que lo sublime (al

igual que el sentimiento de lo bello) place por sí mismo, sin embargo, no es un sentimiento suscitado por las representaciones en un juicio sensible determinante, ni un juicio lógico determinante. La satisfacción en el sentimiento de lo sublime no depende de una sensación (como es la de lo agradable) ni de la adecuación de un concepto determinado de la razón, como la satisfacción que tiene la voluntad en el enlace con el *concepto de libertad* por la *facultad de desear*. La satisfacción en lo sublime consiste en un placer que nace indirectamente por medio del sentimiento de una suspensión momentánea de las facultades vitales (de la representación), efecto que trae aparejado un desbordamiento de estas: entendida como emoción, consiste no tanto en un placer positivo, sino como admiración o respeto. En este sentido, Kant (2007) sostiene que el sentimiento de lo sublime consiste en un *placer negativo*, pues lo sublime no consiste en una *forma* del objeto, como lo es lo bello de la naturaleza, y es justamente esta forma en la que consiste en su limitación. Más bien, es todo lo contrario, porque lo sublime no refiere a la *forma* del objeto, ya que en él se suscita una *ilimitación* que consiste en una inadecuación con nuestras facultades de representación y hasta, de cierto modo, violento para nuestra imaginación. Pero, precisamente por ello, en tanto más se presenten estas condiciones, tanto más será juzgado

como sublime (Kant, 2007).

Lo que despierta en nosotros el sentimiento de lo sublime en la aprehensión, sin referirse a la razón, es, en cierto modo, un efecto totalmente contrario a un fin para nuestro juicio, pues lo suscitado en aquel sentimiento es una total inadecuación de nuestras facultades para la representación de lo sublime. Si bien es posible considerar como *bello* a un objeto de la representación dado en la intuición sensible, no obstante, sería enteramente falso llamar *sublime* a algún “objeto de la naturaleza”, pues el despertar de la sublimidad en el sentimiento del espíritu no puede, en modo alguno, tener una realidad sensible ni ser propiamente un objeto propio de la naturaleza. Por el contrario, es solamente el afecto que lleva a la incitación de las ideas en su dinámica activa (por su movimiento) al ser traídas al espíritu, provocado por aquella misma inadecuación que impide su exposición sensible en la representación. Por lo explicitado hasta aquí sería equivocada la pretensión de querer llamar sublime a la inmensidad y bravura del océano, ni a la imponente e insondable presencia de un paisaje grandioso. Kant mismo explica aquella cuestión de la siguiente manera:

Su aspecto es terrible, y hay que tener el espíritu ya ocupado con ideas de varias clases para ser de-

terminado, por una intuición semejante, a un sentimiento que él mismo es sublime, viéndose el espíritu estimulado a dejar la sensibilidad y a ocuparse con ideas que encierran una finalidad más elevada (2007: 177).

La belleza que se aprecia como natural nos sugiere en ella una técnica de la naturaleza que permita que nos la representemos como un sistema de leyes empíricas, cuyos principios no se constituyen por reglas del entendimiento o por conceptos de la razón pura práctica, sino solo bajo un *principio subjetivo* de la finalidad en el uso del juicio, dado a este por la forma del fenómeno en la representación. Esto es dado de tal modo que dichos objetos son juzgados como bellos en función de un principio de finalidad en la naturaleza perteneciente a la naturaleza en su mecanismo sin finalidad, pero así también es considerada en analogía con el arte. Pues, de este modo, no se extienden más aún nuestro conocimiento de los objetos de la naturaleza, ya que en el juicio estético de gusto no se juzga al objeto bello en virtud del interés por su existencia, sino que más pronto nos es posible extendernos en un concepto de la naturaleza al juzgarla en la dinámica de su unidad como arte. Sin embargo, la posibilidad de la reflexión en la finalidad de la naturaleza, juzgada en virtud de la forma del objeto dado en la representación, se

haya impedido en aquello que se ha denominado como *sublime*, pues este no nos conduce al conocimiento de los principios objetivos particulares, ni a formas en la unidad de la naturaleza regidas por leyes empíricas. Ciertamente, esto nos muestra que nada de lo que pueda ser objeto de los sentidos puede llamarse sublime.

En el desarrollo de su idea de lo *sublime*, el matemático Kant (2007) señala que, siendo que en nuestra imaginación siempre prospera una cierta tendencia hacia una progresión continua, indefinidamente extensa, nuestra razón en virtud de su pretensión de un conocimiento en la idea de una totalidad absoluta lleva a que el objeto en su representación despierte en nosotros un sentimiento de sublimidad, precisamente por la misma imposibilidad de nuestras facultades de poder percibir las magnitudes de las cosas del mundo sensible. Por esa misma divergencia del conflicto en la adecuación de las ideas con la magnitud apreciada estéticamente por la mera intuición, se llega a dar en nosotros el despertar de un sentimiento (lo sublime). Pero, no en cuanto objeto de los sentidos, sino en cuanto a la disposición del espíritu en virtud de una cierta representación que irrumpe en el *juicio reflexionante*. Sucede que aquella magnitud informe del objeto en la representación lleva consigo una satisfacción en el ensanchamiento de la imaginación en sí misma. Así, pues

podemos añadir una última apreciación en la cual Kant se refiere a lo sublime: “sublime es lo que, sólo porque se puede pensar, demuestra una facultad del espíritu que supera toda medida de los sentidos” (2007: 183).

Reflexión final

Encontramos en la citada obra de Žižek (2003) una inadecuada interpretación de la filosofía kantiana respecto al problema de la representación y a su relación con el sentimiento de lo bello y lo sublime. Su error consistió en lo siguiente: por un lado, en concebir a la “belleza” como el sentimiento que suscita la “Idea suprasensible” cuando la cosa bella se percibe en la experiencia sensorial, aduciendo que la “belleza” es la armonía dada entre la “Idea” y el contenido sensible, captado en la experiencia empírica, es decir, suponiendo una adecuación de la “Idea” (de lo bello) con lo captado de la cosa sensible en la representación de aquella. Por otro lado, incurrió en un equívoco al afirmar que Kant (2007) entiende que lo sublime alude al objeto en cuanto “Cosa imposible-real” más allá de la representación, en un plano transfenoménico, como realidad positiva, es decir, como *cosa en sí*. En otras palabras, Žižek (2003) aduce que el displacer de lo sublime estaría basado en la inadecuación, en la imposibilidad de la representación de captar lo irrepresentable, como lo

que existe más allá del plano de lo fenoménico, por lo que lo sublime sería aquello que posee un plus trascendente, más allá de la posibilidad de la representación, es la *cosa en sí*, que existe positivamente más allá del campo de la representación. Sin embargo, en su sistema filosófico, Kant (2007) planteó aquellas cuestiones en un sentido totalmente diferente.

El planteamiento kantiano afirma que la *representación* en el sujeto es posible de la siguiente manera: por un lado, por medio de la intuición sensible, bajo las formas puras de la sensibilidad (*espacio y tiempo*), las cuales permiten captar los objetos de la experiencia empírica solo como *fenómenos*. Por otro lado, la representación se hace posible por medio de los *conceptos puros* del entendimiento, en virtud de los cuales se ordena la multiplicidad sensible dada en la intuición empírica. Para determinar el *uso* y el *alcance* de los conceptos puros, Kant (2011) delimita los objetos de la representación en dos: *fenómeno* y *noúmeno*. El *fenómeno* es el *objeto* de la representación, captado por la sensibilidad y ordenado por los conceptos del entendimiento. El *noúmeno* es el objeto pensado (representado) por el entendimiento, ya no como fenómeno, sino como objeto *en sí mismo*, prescindiendo del modo en que lo intuimos. Pero este objeto no posee una realidad en sí misma, es decir, *positiva*, sino que es un objeto que

solo puede ser pensado como posible, aunque no lo sea para las posibilidades de nuestra intuición. Su función es la de ser un concepto límite que permite determinar las fronteras y las posibilidades de nuestras facultades de conocimiento.

A partir de los planteamientos en torno a la cuestión de la representación, Kant (2007) formuló su análisis acerca de lo *bello* y lo *sublime*. El sentimiento de lo bello *afecta* al sujeto solo en cuanto a la representación de este sea considerado por la afección que produce en la imaginación y el entendimiento. Esto significa que lo bello no es una representación objetiva de la percepción empírica, sino que es una *representación subjetiva* referida al sentimiento de placer y dolor: es la conciencia de una representación unida a la afección que ella genera en las facultades superiores. El juicio sobre el sentimiento de placer y displacer es un *juicio estético* en cuyo fundamento solo tenemos un *principio subjetivo*, perteneciente a la constitución propia del sujeto. Para Kant (2007), el *juicio estético* es desinteresado, pues al juzgar al objeto como bello, al juicio estético le importa solo la relación del sujeto y su sentimiento.

Lo sublime, para Kant (2007), *place por sí mismo*, pero tampoco es un juicio sensible ni un juicio lógico determinante. La satisfacción en lo sublime consiste solamente en un placer que nace indirectamente a

partir sentimiento de una suspensión de las facultades, es decir, no consiste tanto en un placer positivo como sí en un sentimiento de admiración o respeto. En este sentido, el sentimiento de lo sublime consiste en un *placer negativo*, pues lo sublime suscita una *ilimitación* basada en una inadecuación con nuestras facultades de representación. Llamar *sublime* a algún objeto de la naturaleza es inadecuado para Kant (2007), pues la agitación de la sublimidad en el sentimiento del espíritu no puede tener una realidad sensible ni tiene un objeto propio de la naturaleza. Es solamente el *afecto* provocado por esa misma inadecuación que hace imposible su manifestación sensible en la representación del sujeto.

Bibliografía

- Kant, I. (2007). *Crítica del Juicio*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, S. A.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Kant, I. (2011). *Crítica de la Razón Pura*. Edición Bilingüe. Tr. Mario Caimi. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kant, I. (1987). *Primera introducción a la "Crítica del Juicio"*. Madrid: La balsa de la Medusa.

- Žižek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Sturm und Drang: Estética, modernidad estética y crítica en Johann Georg Hamann⁴⁰

Gustavo Gordillo-Álvarez

El presente autor no es de ningún modo un filósofo; no ha comprendido el sistema, si es que hay uno y si está acabado [...] El presente autor de ningún modo es un filósofo; es, pues, poetice et eleganter, un escritor aficionado, que no escribe sistemas ni promesas de sistema [...] No teme prever su destino en una época en que la pasión se borra de un trazo para beneficio de la ciencia, una época en que el autor que aspira a ser leído, debe tener la precaución de escribir un libro fácil de hojear durante la siesta [...] El autor prevé su suerte: pasará completamente inadvertido; adivina con temor que la envidiosa crítica muchas veces le impulsará a dar un latigazo [...] Kierkegaard, S. Temor y temblor.

1. Introducción

La irónica descripción que de sí mismo y de su época hace nuestro filósofo del epígrafe, pone de relieve a un pensador un tanto más anterior a él, más perturbador. Este otro filósofo apareció en plena Ilustración alemana y se trata de un moderno que se atrevió a

40 Trabajo presentado con el homónimo título en el marco de las V Jornadas de Filosofía, "Constitución de subjetividades y filosofía: debates contemporáneos", Universidad Nacional de Catamarca (UNCa). Facultad de Humanidades. Departamento de Filosofía. Octubre de 2017.

polemizar con su época. Como a Kierkegaard, tampoco le agradaban los sistemas y su escritura no fue la de un devoto atiborrado de la ciencia. Denunciaba, al igual que el danés, la supremacía de la *racionalidad científica* y su *status* de autoridad en desmedro de lo *pasional* y *sentimental*. No sabemos con certeza si este inquieto y turbador filósofo también preveía su destino como el existencialista, pero de lo que sí podemos estar seguros es que no estimaba su época. Es decir, Hamann miró con recelo lo que la mayoría no discutía, usó el lenguaje de manera oscura y alusiva antes que transparente-representativa, creyó más en los *sentimientos* y en la *sensación* antes que en una presunta *razón súper poderosa*, y confió más en lo caótico y particular que en la supuesta omnipotencia de la metodología inductiva. Ahora bien, esta fuerte crítica a los principios de la Ilustración, realizada en la Ilustración misma, no podía ser gratuita para Hamann, pues le trajo la consecuencia de haber pasado “inadvertido” para muchos, y en el mejor de los casos, interpretado como un desorientado de su tiempo⁴¹.

Hamann importa a nuestro estudio por ser el primer adversario radical que tuvo la Ilustración durante su propio desarrollo. La crítica a su época la promulgó de tal manera que logró hacerse de algunos alia-

41 Cfr. Berlín, 1997: 49 y ss.

dos y conformar una resistencia secular al avance de la *Ilustración* y de la *razón ilustrada*. El triunfo de los tópicos ilustrados volvió opacas las ideas de Hamann, por ejemplo, Berlín (1997) estima poca la importancia de los aportes de Hamann al desarrollo de la filosofía, ya que lo ve como un escritor que no supo comprender lo que cuestionó. Berlín (1997) lo piensa como alguien que no estaba preparado para asimilar la gran responsabilidad que envolvía la razón emancipada, puesto que sólo se trató de un teólogo *pietista* y *místico*. Hamann, a ojos de Berlín (1997), fue un mero literato esotérico y oscuro hasta el punto de llegar hacia una total ininteligibilidad: un mero filósofo de segunda categoría, un *antirracionalista*⁴².

A pesar de la fuerte arremetida que sufrió la filosofía hamanniana, tanto la estética romántica del siglo XVIII como el *linguistic turn* del siglo XX fueron dos movimientos filosóficos que encontraron una base sólida en las tesis de Hamann en torno al lenguaje (Lafont, 1993; Berlín, 1997). Esta influencia, que se desarrolló en el plano del arte, la antropología, la literatura y la ciencia, pone de manifiesto que sus ideas no pudieron ser tan descabelladas, irracionistas o místicas, como lo asegura Berlín (1997). Más bien, el cuestionamiento de Hamann parece anunciar la inconsistencia de

42 Cfr. Berlín, 1997: 47 y 49.

los fundamentos sobre los que se asentó la razón omniabarcante; parece anunciar la necesidad de un cambio cultural, de una redefinición de los conceptos que sostenían la supremacía de la racionalidad abstractiva de la ciencia experimental. Por esta razón, es preciso volver la mirada hacia Hamann, pero desde otro lugar, distinto del que se posicionaron sus detractores, para explorar cuáles fueron las principales ideas filosóficas con las que cuestionó la Ilustración, y a partir de allí, advertir la importancia de éstas mediante sus influencias en los planteos filosóficos posteriores.

2. Desarrollo

Revisar la biografía de Hamann es importante para contextualizar su pensamiento. Sin embargo, aquí no la desarrollaremos *in extensum* ya que hacerlo desbordaría nuestro objetivo, de manera que solamente nos limitaremos a brindar un mapeo general de su vida. Johann Georg Hamann nació en Königsberg en 1730 y murió en Münster en 1788. Hijo de un médico, nacido en el seno de una familia de tradición luterana-pietista, se educó en la Universidad de Königsberg donde cursó estudios de Historia, Geografía, Filosofía, Matemáticas, Teología y hebreo. Leyó en abundancia y sobre diversas ramas del saber. Acumuló una importante cantidad de conocimientos que expresó luego en

sus producciones escritas. El haber nacido y muerto en plena Ilustración sumado a su amistad con Kant y demás burgueses influyentes de Prusia, nos permite pensar sin miedo a equívoco que se trataba de un ilustrado. Hamann fue, de hecho, un joven progresista ilustrado, seguidor de los críticos franceses, aunque solo hasta su viaje a Londres en 1757. Enviado con una presunta misión política y económica por sus amigos, los hermanos Berens⁴³, Hamann tardó muy poco en encontrarse en ruinas, lleno de deudas y solitario, fracasado en su propósito. Esta situación lo regresó con más fuerza al pietismo relacionándose ampliamente con su concepción mística, lo que fue crucial, posteriormente, para sus aportes a la naciente estética filosófica. Hamann salió transformado de su viaje. Smilg Vidal (2011) asegura que el equipaje con el que Hamann regresó a Königsberg fue muy distinto de aquel con el que partió: volvió con una estimación negativa hacia las ideas francesas, una importante serie de sospechas sobre la *razón instrumental* y una fuerte inclinación hacia las *pasiones* y *sentimientos*, considerados por él como verdaderas fuerzas motrices del ser humano. Regresó a casa de sus

43 Cuenta Berlín que los hermanos Berens llevaron a Hamann a vivir con ellos, y que Christoph Berens era un hombre ilustrado, con una fuerte confianza en la naciente ciencia de la economía, y dirigió la atención de Hamann a los escritos económicos provenientes de Francia (Cfr. Berlín, 1997: 57 y ss.).

amigos, quienes, junto a Kant, le buscaron empleo. Fue funcionario en el Ministerio de la Guerra y de las Tierras de la Corona, pero debido a la mala remuneración que recibía, lo abandonó prontamente y volvió a casa de su padre. Colaboró en una empresa⁴⁴ financiada por el librero Kanter y se dedicó a la publicación de sus extraños libelos: fragmentos metafóricos, desestructurados y no argumentativos; ensayos inacabados de crítica literaria y filosófica, filología, historia y testimonios personales. Esta etapa de su vida, la más fructífera en cuanto a su producción intelectual, es la que, por un lado, da nacimiento a *Aesthetica in nuce. Una rapsodia en prosa cabalística* de 1762, obra cumbre para la estética, y por otro, lo constituye en una personalidad llamativa para los escritores influyentes de Berlín. Conoció en esta época a Herder y a Jacobi quienes, volviéndose sus fieles discípulos, expandieron sus ideas por todo el mundo de habla alemana estableciendo los principios teóricos de los cuales se valió el movimiento pre-romántico *Sturm und Drang*.

Apreciando más de cerca la vida de Hamann puede observarse que su viaje a Londres constituye una bisagra que divide radicalmente en dos sus intereses académicos. Aquí expresamos esta separación con las categorías de *primer-Hamann* y *segundo-Hamann*,

44 Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen.

loque nos permitirá exponer sus aportes a la emergente disciplina estética en el siglo XVIII. Nos interesa, por el momento, poner de manifiesto las características del contexto ilustrado en el que apareció y al que adhirió el *primer-Hamann*, aspectos a los que el *segundo-Hamann* se opuso con virulencia. Para referirnos a la *Ilustración*, tomamos la tesis de la antropóloga Llamazares (2011), quien asegura que este movimiento comprendió el *apogeo* y el *exceso* del *paradigma científico y racionalista*, aunque también sostiene que del mismo corazón del movimiento ilustrado se abrieron paso ideas que operaron las primeras *rupturas* de este paradigma, fisuras que nosotros atribuimos mayormente a la obra de Hamann. La Ilustración fue el

movimiento filosófico y político que, de la mano de conspicuos personajes como Voltaire, Montesquieu, Diderot, Condorcet y D'Alambert, se encargó de extender la concepción racionalista más allá del estricto marco de las ciencias físico-naturales, dándole al paradigma de la ciencia moderna una dimensión cultural mucho más amplia (Llamazares, 2011: 150).

El *racionalismo científico*, desarrollado entre los siglos XVI y XVII, del que es deudora la Ilustración, entendía la naturaleza como un todo constituido por un

conjunto de leyes que podían ser descubiertas por la inteligencia humana, de manera que la *razón* era el medio para

analizar todas las cosas hasta sus últimos constituyentes, de descubrir sus interrelaciones y el sistema único de leyes al que éstas obedecían, y desde ahí podría responder todas las preguntas que pudieran ser formuladas por mentes claras empeñadas en descubrir la verdad (Berlín, 1997: 86).

La *racionalidad* ilustrada, que adopta la particularidad de ser *instrumental*, relegó a un segundo plano la *sensación*, y en consecuencia, el *cuerpo*. La *sensibilidad* se redujo a una *instancia cognitiva inferior*, un mero medio para un conocimiento intelectual, objetivo, de carácter necesario, *claro y distinto*⁴⁵. Los hombres ilustrados prescindieron de Dios y quitaron derecho a toda expresión cultural de tintes mágicos, herméticos, oscurantistas, supersticiosos y tradicionales⁴⁶. Ahora la *razón* adopta el carácter de una *divinidad* que está al alcance de las manos, la única autoridad que debía guiar y arbitrar todo conocimiento y quehacer humanos: *conocimiento científico-racional y conocimiento*

45 Criterios de verdad propuestos por Descartes (Cfr. Descartes, 2004: 132 y ss.).

46 Cfr. Berlín, 1997: 82 y ss.

verdadero son, para esta época, conceptos semánticamente equivalentes. Deudora del prestigio que acarrió el éxito de la física newtoniana en el ámbito natural y de la fuerte influencia de los tópicos del racionalismo cartesiano y leibniz-wolffiano, el partido del *progreso* y la *civilización* promulgó hasta el *exceso* el valor de la razón en cuanto a su capacidad para conocer *objetiva* y *universalmente* el mundo. Los pensadores éticos y sociales se vieron seducidos por esta confianza en los presuntos poderes de la racionalidad científica, a tal punto de creer que era posible organizar racionalmente la vida de los hombres a partir del descubrimiento de las *leyes universales* que rigen el comportamiento humano. Esto marcó la intervención de una tendencia lógico-científica en asuntos sociales, cuyo propósito fue constituir un mundo racional-feliz.

La apreciación científica de las cosas, el problema gnoseológico y lógico, fueron omniabarcantes durante el movimiento ilustrado. Empero, y retomando lo señalado por Llamazares (2011), en este mismo contexto neoclásico, racionalista y luterano, se abrieron paso ciertos tópicos de especulación que no obedecían a la temática dominante. Sin embargo, reconocemos que su abordaje, desde la óptica de Hamann, fue hecho desde la óptica de lo abstracto. En ese sentido, Tarragona sostiene que la belleza de la naturaleza,

la belleza del arte y el gusto fueron fuertes tópicos de especulación durante el siglo ilustrado. Estos y los que hoy ampliamente denominamos *estética* constituyeron todo un programa de afirmación y reivindicación de los derechos de la sensación, la sensibilidad y el sentimiento. Esta reivindicación debió abrirse paso en un contexto teórico algo adverso dado que debió hacer frente a una tendencia académica hacia lo intelectual y abstracto que, en cierto sentido, amenazaba reducir, tal vez ya desde Descartes, la racionalidad humana al entendimiento, a la comprensión, al concepto, a la claridad distintiva y formal del mundo y del hombre (2014: 141).

El *arte*, la *belleza*, la *sensación*, los *sentimientos*, el *cuerpo*, el *placer*, el *deseo*, las *pasiones*, el *gusto* e incluso el *arte de la adivinación* y la *magia*, comprenden el amplio espectro de temáticas surgidas en la Ilustración que se reunieron en lo que hoy conocemos como Estética. La *estética*, que para este siglo era una disciplina naciente, se ocupa de estas temáticas y les otorga un estatuto académico. Se convierte así en la abanderada de los derechos del *cuerpo* y la *sensibilidad*, derechos expropiados por la tradición racionalista y por el actual racionalismo ilustrado. El despuntar de la *estética* como disciplina epistémicamente autónoma es deudora de la fuerte pelea que dieron Baumgarten y Ha-

mann, dos estetas alemanes nacidos del núcleo mismo de la Ilustración, al *afirmar* el valor de la *sensibilidad* y del *cuero* en sí mismos y emanciparlos del dominio de la racionalidad abstracta. Si bien Baumgarten aún conserva el manto racionalista de su época al entender la *sensibilidad* como *instancia cognitiva inferior* que se rige por una *lógica propia*, pone sobre el tapete la necesidad de verla como una facultad con reglas propias: *autónoma*. Esta reivindicación de la sensibilidad es sumamente importante, aunque insuficiente, y a este propósito viene Hamann cuyas ideas acerca de lo *sensible* son más contundentes, puesto que argumenta y defiende una *fractura* irreconciliable entre sensación e intelección. Esta separación taxativa le da plena autonomía a la *sensibilidad concreta* respecto de la *intelección abstracta*, lo que se convierte en la *conditio sine qua non* de una estética propiamente *estética*, y a Hamann como su mayor responsable. La reivindicación de la *sensibilidad* que hace Hamann no es la de su carácter cognitivo sino una reivindicación de lo espontáneo, del carácter caótico, contingente, fugaz, fructivo y evanescente de la sensación: es reconocerla en su decurso divergente. La *sensibilidad* deja de ser una instancia cognitiva, como en Baumgarten, y de ser un mero medio para una *representación* del *entendimiento*. En consecuencia, se libera de la subordinación de la

intelección y de sus principios *a priori*, como entendía Kant, quedando como facultad autárquica que no es sino *fruición, intensidad evanescente*, plenamente *cuerpo*. Esta afirmación del cuerpo es a la vez en Hamann una *negación* de la dimensión abstracta, que, ambas en su estética, se volvieron instancias excluyentes. La *negación* de la intelección iniciada por Baumgarten y radicalizada por Hamann fue una estrategia necesaria, ya que el “racionalismo estético, aun independizando las facultades sensitivas de las intelectivas, retiene una jerarquización subordinante de las primeras respecto a las segundas” (Tarragona, 2014: 146), subordinación que se observa cristalizada en la estética kantiana sobre el problema del *juicio reflexionante*⁴⁷. Hamann fue el responsable de iniciar una subversión violenta contra los abusos y excesos de la *razón ilustrada* y sus pretensiones de una *racionalista teoría del conocimiento sensible*. La denuncia que presenta contra la razón omniabarcante se completa, y con ella la autarquía de la *estética* con su idea de *lenguaje sensual*. Se trata de una propuesta que materializa la independencia de la sensibilidad y, a la vez, se erige en una dura crítica a las teorías de los *lenguajes perfectos* en torno al problema de la *representación* y del conocimiento científico.

47 Cfr. Kant, 1992: 127 y ss.

La preocupación de Hamann por el lenguaje no es casual si reconocemos que desde el Renacimiento, y con mayor fuerza durante la Ilustración, la pregunta por el lenguaje⁴⁸ invadió el orden de prioridad de la agenda filosófica. Estas discusiones pueden reducirse a dos grandes perspectivas: la primera, desde una posición filosófico-lingüística-racionalista, consistió en la propuesta de una *lengua artificial* cuya estructura se correspondiera con la del mundo, concordancia que le permitiría al lenguaje poder *representarlo* perfectamente; la segunda, desde un posicionamiento místico-religioso, consistió en la presuposición de una *lengua natural*⁴⁹. La primera postura entiende al lenguaje como un sistema *artificial* de *representación*, la segunda lo proyecta como un sistema *natural adánico* de *significación*. Hamann se ubica en esta última línea de argumentación, aunque no de modo ortodoxo, y cuestiona desde allí las tendencias racionalistas que preten-

48 Esto se debió al entrecruzamiento dado entre aspectos diversos aunque relativos al lenguaje, a saber, la creciente ciencia experimental, con sus preocupaciones comunicacionales y representativas; algunas ideas místicas y religiosas acerca del lenguaje como conocimiento y acceso a Dios y la creciente reivindicación de las lenguas vernáculas en ámbitos académicos.

49 Se trató de una propuesta que pretendía resaltar la dimensión simbólica del lenguaje.

dían la construcción de una *gramática universal*⁵⁰ y que reducían la naturaleza humana a la racionalidad lógica y matemática⁵¹. En su *Aesthetica in nuce*, plantea la idea de un *lenguaje sensual* y con ella el valor de la sensibilidad en cuanto tal, autónoma e independiente, y como consecuencia, destaca el pleno valor del cuerpo⁵². Esta alternativa a los lenguajes perfectos, que a propósito Hamann expone de manera críptica, fragmentaria y metafórica, más sensible que intelectual, lo que obedece menos a un capricho estilístico literario que a su concepción del lenguaje, constituye la fundación de una estética propiamente *estética*⁵³. Su propuesta sobre el lenguaje no la trataremos aquí *in extensum* porque hacerlo excedería nuestro objetivo. Conviene solamente decir que para el racionalismo ilustrado el hombre se enfrentaba con el mundo a través de la razón pura de prejuicios, de cultura e historicidad, de modo que su relación con la realidad acababa en una fría instancia *lógica y representativa*. Hamann está convencido, según Berlín (1997), que esto es una pretensión absurda

50 La apreciación que hace de él es deudora de las influencias que recibe de la *cábala*, el movimiento *rosacruz* y principalmente la *jeroglífica*. Estos movimientos defienden la idea de un lenguaje con significado en sí mismo, un lenguaje con tintes místicos, su carácter simbólico y el valor de la *imagen* como revelación, aspecto último que acentúa la importancia de la dimensión sensible del lenguaje.

51 Cfr. Berlín, 1997: 76 y ss.

52 Cfr. Tarragona, 2014: 149 y ss.

53 Berlín (1997) sugiere que estos planteos también comprenden una crítica gnoseológica.

porque antes que cualquier relación intelectual con el mundo el hombre siempre se conecta con él de manera sensual⁵⁴, y esto es plenamente independiente de cualquier aspecto abstracto. El contacto con la naturaleza despierta en el hombre pasiones, emociones, gusto y sentimientos, antes que pensamientos o que abstracciones matemáticas y geométricas, es decir, se trata de un vínculo que lo desliza inmediatamente a lo largo de una cadena vivencial, hedonista y deleitativa, antes que conceptual, hermenéutica y argumentativa. “La idea de lenguaje en Hamann corona su estética justamente por tratarse de un lenguaje sensitivo que acentúa el contacto inmediato y vivencial con el significado que se despliega por la misma superficie del signo” (Tarragona, 2014: 170). De manera que el lenguaje constituye el *a priori* del pensamiento, y con ello, la imposibilidad de un *purismo de la razón*⁵⁵.

54 Cfr. Tarragona, 2014: 170 y ss.

55 Esta negación que Hamann hace de la presunta pureza de la razón significó una polémica con Kant que tuvo su lugar en su obra *Metacrítica del purismo de la razón*. El núcleo de su ataque consiste en negar la posibilidad de tres pretendidos *purismos* de la razón que Kant defendió sistemáticamente, y que, en líneas generales, constituyeron un fallido intento por depurar la razón. Estos tres aspectos son: el intento de independizar la razón de todas las tradiciones y creencias; el intento de independizar la experiencia respecto a la cotidianidad y el olvido de la íntima vinculación entre razón y lenguaje. “El lenguaje es el único, primer y último órgano y criterio de la razón” (Tomado de Smilg Vidal, 2011: 378), es decir, el pensamiento *es el uso de los símbolos*, éstos no son algo ajeno e independiente del pensar, y en consecuencia, la razón no puede ser *pura*. *La razón es lenguaje*.

La lucha de Hamann por emancipar la sensibilidad de la intelección constituyó las bases teóricas del movimiento cultural alemán pre-romántico autodenominado *Sturm und Drang*⁵⁶. Este movimiento cultural fue juvenil, revolucionario y de orden literario, artístico y filosófico. Se desarrolló entre el periodo de 1766 y 1784 y tuvo su apogeo entre 1770 y 1775, años en los que Herder, considerado por Brugger (1976) como el más fiel seguidor de Hamann y “padre” del movimiento, conoce a Göethe, otro poeta y teórico fuertemente influenciado por Hamann. Los *Stürmer* y *Dränger* fueron un planteo antitético al racionalismo, una conducta crítica deudora de Hamann y de su discípulo Herder. Partidarios de lo corporal, estos autores levantan la bandera de las pasiones desbordantes, de la fuerza física y de los sentimientos exuberantes como principios rectores de toda producción y contemplación artística. El *Sturm und Drang* opuso a las

tendencias racionalistas su ideal irracionalista, y a las prescripciones de la razón esclarecedora los sentimientos no refrenados, “la abundancia del co-

56 Nombre que el movimiento toma de una obra de teatro dramática de Klinger de 1776. Klinger fue miembro activo del movimiento. Su obra, inicialmente, se llamaba *Confusión*, pero ante la insistente sugerencia de Christoph Kaufmann, uno de los personajes más estrafalarios del movimiento, lo modificó por *Sturm und Drang*, nombre que puede traducirse como “tempestad e ímpetu” o “tormenta e impulso”.

razón". A primera vista se trata de una reacción violenta contra todo lo anterior: lo racional es superado por la plenitud de lo irracional, el concepto de progreso es sustituido por el del desarrollo, que puede tener valor positivo y negativo (Brugger, 1776: 8).

Siguiendo la línea trazada por Hamann, los *Stürmer* y *Dränger* se caracterizaron por *afirmar la vida*, una reivindicación que operó una redefinición de varios conceptos que, por el momento, tenían su derecho por su acepción racionalista. Estos nuevos significados no serán expuestos aquí *in extensum* porque hacerlo implicaría alejarnos mucho de nuestro objetivo. Nos basta solamente con señalar que el *Sturm und Drang* significó, principalmente, la modificación conceptual de cuatro aspectos, a saber, en primer lugar, la *naturaleza humana*, ahora apreciada también en su valor sensible; en segundo lugar, la *naturaleza*, ahora entendida como fundamento de fuerza e inspiración donde también tienen su derecho lo *inarmónico* o lo *feo*⁵⁷; en tercer lugar, los *criterios* para la *producción artística*, ahora es el *genio* individual, subjetivo y pasional que puede prescindir de la erudición porque no necesita

57 El artista, al imitarla, tiene que respetar y abarcar todos sus fenómenos, no sólo los que producen sensaciones agradables, sino también los que generan sensaciones desagradables. El *arte* es necesariamente naturaleza (Cfr. Brugger, 1976: 16-17).

más que su fuerza irracional espontánea⁵⁸; por último, y en cuarto lugar, una redefinición de cómo debe ser la *contemplación de la obra de arte*⁵⁹, una consecuencia que, desprendida de la idea de *genio* creador tomada de Hamann, asume un carácter sensible y estrictamente deleitiva. No obstante, nos queda un aspecto por nombrar. Reservamos, en este muestrario, un lugar aparte para el *lenguaje* que, dentro de este fervoroso y vital movimiento, no constituyó una excepción. Insistimos en la observación de que no haremos exhaustiva su presentación, pero tampoco creemos abandonar sus acepciones a la suposición del lector. A propósito de esto hay que decir que la escritura metafórica, fragmentaria y por eso ardua en su lectura y comprensión, muy apasionada, más digna de degustación que de reflexiones abstractas que caracterizó la estética de Hamann, trascendió hacia las producciones poéticas y dramáticas de los jóvenes representantes del revolucionario movimiento alemán. Comenta Brugger que

58 La producción artística deja de ser *teleológica* y se le reconoce un valor en sí misma.

59 Un buen ejemplo se observa en Goethe para quien toda contemplación intelectual del arte, por ejemplo la kantiana, no es sino la negación u obstrucción del goce o deleite que es lo verdaderamente importante en lo artístico. Afirma Goethe, que, "quien no tiene una experiencia sensible de las artes, mejor que las deje. ¿Por qué habría de ocuparse de ellas? ¿Porque están de moda? Que reflexione sobre el hecho de que se clausura el camino hacia el verdadero deleite con toda la teoría; porque no fue inventado nada más nocivo que ella" (Tomado de Brugger, 1976: 13).

estos jóvenes escriben [con] un estilo dinámico donde la expresión está condicionada por los afectos, por la pasión. [...] Se mueve a saltos y trabaja con asociaciones descuidando las reglas gramaticales. Hay supresiones típicas, como las del artículo, frases truncas –cuyo sentido preciso debe adivinarse– abundan las exclamaciones y se introducen giros coloquiales, expresiones fuertes y populares y vocablos y giros dialectales (1976: 24).

Reservamos un lugar aparte para el lenguaje porque en Hamann fue la piedra de toque de su estética, de los albores de la *estética*, y de sus críticas a la modernidad. El hecho de que los miembros del *Sturm und Drang* pusieran en práctica esta consideración del lenguaje se trata menos de un capricho estilístico que de la atención del lenguaje en su dimensión *expresiva*. Recordemos que para estos jóvenes escritores lo que importaba era lo sensible, lo fuerte, lo intenso, lo pasional, y el lenguaje no fue ajeno a esta mirada. Lo que para Hamann debía ser necesariamente una instancia *sensible*, para los *Stürmer* y *Dränger* es también una instancia *expresiva*.

3. Reflexiones finales

Podemos decir, aproximándonos a un posible cierre, que la estética de Hamann trascendió sus límites

generando una nueva idea de hombre, de conocimiento, de escritura, de naturaleza, de arte. No es extraño que en un contexto neoclásico, dominado por el fervor científico y kantiano de una razón pura, la preocupación y ocupación de Hamann por defender los derechos de la sensación como fruición, que no nos deja más que una espontánea sensación de placer o desplacer, despierte en los racionalistas de su tiempo el ímpetu para levantar las armas contra estas ideas vistas bajo la categoría de una *anomalía*. No es extraño tampoco que, ante las características radicales que asume la propuesta de Hamann en plena Ilustración, algunos investigadores recientes se vean seducidos a mentar estas propuestas con el mismo criterio de aquellos ya lejanos ilustrados. Los autores por los que nos deslizamos para la construcción de este trabajo coinciden en que la Ilustración, si bien fue un movimiento compacto y de grandes logros intelectuales, no puede ocultar que se trató de una mirada reducida a los criterios de la intelección, y que en el mismo corazón de su apogeo, surge Hamann como el principal adversario a este reduccionismo, actitud de innegable valor. Hay que decir al respecto tres puntos importantes: en primer lugar, que sus ideas sobre la *sensación* y el *lenguaje* fueron un violento empujón para la *emancipación epistémica de la estética* que ya había iniciado Baumgarten; en se-

gundo lugar, esto significó la constitución de una visión holística del *conocimiento*, del *arte* y del *sentimiento* en Occidente, y, en tercer y último lugar, todo en conjunto, la fuente de ideas y armas teóricas de las que se valió el revolucionario movimiento romántico *Sturm und Drang*. A excepción de Berlín (1997), el resto está convencido, y nosotros con ellos, de que Hamann no es un indigente desorientado en una inmensa ciudad, tampoco el *sátiro cabruno* del planteo nietzscheano sobre lo trágico; no es un hombre cuya mente fue perturbada por el efecto narcótico de alguna bebida, no se trata, pues, de un *irracionalista*, sino más bien, y aquí apelando al propio Hamann, es una suerte de Sócrates moderno que se pelea con su época y con *sofistas* como Descartes, Leibniz y Kant, por ocuparse de pensar lo no pensado, lo negado, lo olvidado o tal vez lo evitado. Hamann fue, según entendemos, un pensador despierto y muy consciente de la época emancipatoria en la que vivía y que, si había que liberar algo, no era a la *razón* de la tradición religiosa o de la autoridad de un Dios-Padre, sino a la *sensibilidad* del dominio y subordinación de una *razón omnipotente* a la que la Ilustración, y en especial la *crítica* kantiana, habían enaltecido con sus utópicas pretensiones de entenderla *única, omnisciente y pura*. Pero, más allá de esta crítica gnoseológica, creemos importante decir, como buen marco conclu-

yente, que lo principal en Hamann, y probablemente lo más importante, fue el establecimiento de otra manera de *producir* y de *ver/degustar* el arte. Un nuevo y genuino modo de pensar, incurrir y experimentar la *estética*.

Bibliografía

- Berlín, I. (1997). *El Mago del Norte. J. G. Hamann y el Origen del Irracionalismo Moderno*. España: Tecnos.
- Brugger (1976). *La Rebelión de los Jóvenes Escritores Alemanes en el Siglo XVIII. Textos Críticos del Sturm und Drang*. Buenos Aires: Nova.
- Descartes, R. (2004). *Meditaciones metafísicas*. La Plata: Terramar.
- Ferrater Mora, J. (1944). *Diccionario de Filosofía*. México D.F.: Cooperativa Talleres Gráficos de la Nación.
- Foucault, M. (2013). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Garnica, N. y Tarragona, H. (Comp.). (2013). *Estética, Cuerpo y Arte. Temas sobre Sensibilidad, Vanguardia y Música*. Catamarca: Editorial Científica Universitaria.
- Hamann, J. G. (2004). *Aesthetica in nuce. Una rap-*

- sodia en prosa cabalística*. Recuperado de www.cambridge.org/0521806399
- Herder, J. G. (2015). *Ensayo sobre el origen del lenguaje. Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad. Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad. (Selección). Una meta-crítica de la Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.
 - Kant, I. (1992). *Crítica de la Facultad de Juzgar*. Caracas: Monte Avila.
 - Klinger, F. M. (2011). *Sturm und Drang: un drama*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
 - Lafont, C. (1993). *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Gráficas Rógar S.A.
 - Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. España: Siglo XXI Editores.
 - Llamazares, A. M. (2011). *Del reloj a la flor de loto*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.
 - Smilg Vidal, N. (2011). "Ilustración y lenguaje en el pensamiento de J. G. Hamann". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XVI, pp. 365-383.
 - Tarragona, H. (2015). *La estética del siglo XVIII y lo sublime*. Catamarca: Editorial Científica Universitaria.

Lo “poscolonial”: una aproximación a “otras” lecturas de estudio

Laura Nataly Álvarez-Huérfino

Este escrito surge de dos desafíos: el primero, el intento por transitar el reñido espacio en el que operan las múltiples interpretaciones acerca del concepto de lo “poscolonial”; el segundo, explorar dos de sus aspectos más controvertidos. El primero de estos aspectos que nos interesa lo expone Hall (2005) en “¿Cuándo fue lo postcolonial?”. Este teórico cultural y sociólogo jamaicano, haciendo frente a una serie de comentarios críticos como los de Shohat y Dirlik, señala el valor conceptual del término “lo poscolonial”. En este propósito, Hall (2005) apunta a lo que denomina la “indecible universalidad” de lo “poscolonial”, la ambigüedad teórica que el término supone al desdibujar las distinciones entre “colonizadores” y “colonizados”, épocas “coloniales” y “postcoloniales”. El segundo aspecto, igualmente controvertido y no independiente del anterior, refiere a la periodización poscolonial en su carácter histórico. Poder diferenciar el valor conceptual de lo “poscolonial” no como una categoría que nos permite diferenciar y “clasificar sociedades coloniales y sociedades poscoloniales, o sociedades coloniales blancas y

sociedades coloniales negras (...) sino más bien, poder detectar los desplazamientos de las relaciones y disposiciones del poder que continuamente están emergiendo” (Fontenla, 2012: 1-2).

Lo anterior tiene la finalidad de acercarnos a un posible *sentido* donde la ambigüedad del termino empieza a ser limitada, y donde, además, nos atrevamos a indicar a qué refieren los estudios poscoloniales, a señalar cuál es su objeto de estudio y en qué sentido “lo poscolonial” es una perspectiva “otra” para *mirar retrospectivamente* la modernidad en su conjunto. Este permitido señalamiento de las teorías poscoloniales, que denotan al mismo tiempo *continuidades* y *discontinuidades*, pone énfasis en las nuevas modalidades y formas de las viejas prácticas colonialistas. No obstante, las siguientes líneas, lejos de proponer una recepción acrítica de un “posmoderno paradigma”, pretenden señalar otros ejes de discusión, otros intersticios desde donde comprender “los nuevos rasgos de las políticas imperiales contemporáneas (sin duda no menos feroces que los del pasado), como las contradicciones que las caracterizan” (Mezzadra, 2008: 16).

Quinientos veintisiete años después de que los navíos españoles arribaran al “nuevo mundo”, las imágenes, los signos, los modos de conocer continúan significándose. El tejido metafórico de la modernidad

y sus modos de ver el mundo insisten y persisten entre lo “viejo” y lo “nuevo”, entre el “desarrollo” y el “subdesarrollo”, entre la “metrópoli” y la “periferia”, entre lo “global” y lo “local”. Y es ahí, en el “*encuentro* entre los dos mundos”, donde debemos *remirar* el discurso colonial que continuamos procesando, que sigue invadiendo los imaginarios colectivos. En este espacio de *volver hacia atrás*, Latinoamérica reivindica su capacidad de hacerse cargo pero no desde el simple resultado dialéctico de un proceso histórico, tampoco desde la vanidad de insertarse en el movimiento progresivo hacia la libertad, la fraternidad y la igualdad. La exigencia es, más bien, oblicua, “en diagonal”, se cruza y convive con singularidades de prácticas, historias, sujetos y saberes. Una *mirada hacia adelante* que intenta resaltar la dimensión ausente, la escondida presencia en donde todas las formas de vida quedan insertas en el campo universal de un solo orden del Ser.

Primer acercamiento: ¿recepción o especificidad?

A mediados del siglo XX, emergieron diversas investigaciones teórico-prácticas (estudios culturales, teorías feministas, estudios poscoloniales, estudios subalternos, etc.) que reflexionaban y cuestionaban la academia tradicional y ortodoxa. A través de textos como *Orientalismo* de Edward Said, *¿Puede hablar el*

subalterno? de GayatriSpivak y diversos estudios de pensadores como Homi Bhabha, Ranajit Guha y Dipesh Chakrabarty, la matriz del discurso colonial comenzó a ser reconstruida y la herencia colonial denunciada. Estos autores, provenientes de las ex-colonias europeas en Asia y el Medio Oriente, fueron pioneros en el campo que se conoce como *Postcolonial Studies*. Estos autores,

interesados en poner al descubierto los vínculos entre el imperialismo y las ciencias sociales, consideraban que el poder que habían adquirido las potencias colonialistas sobre las periferias colonizadas, les permitía crear una imagen que solo era posible difundir mediante las ciencias humanas. Por ello, no intentaban realizar una simple inversión en las jerarquías del conocimiento, convirtiendo los saberes emergentes en una nueva ortodoxa disciplinaria, sino mostrar que la literatura, la filosofía y las ciencias sociales modernas servían como mecanismos ideológicos que legitiman un determinado tipo de orden hegemónico (...) Todo esto con el fin de trabajar en la deconstrucción de las epistemologías del conocimiento moderno, tomando como eje de reflexión el papel jugado por la colonización del mundo no europeo en la constitución de las disciplinas

científicas (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007: 15).

Desde la diversidad discursiva que los caracteriza, estos investigadores empezaron a señalar no solamente los efectos económicos y políticos del colonialismo, sino también su dimensión epistémica, vinculada al nacimiento de las humanidades y las ciencias sociales. En este sentido, cabría hablar de “colonialidad” antes que de colonialismo, para destacar la dimensión cognitiva y simbólica de dicho fenómeno. La literatura anglosajona-india poscolonial hace énfasis en la matriz colonial, es decir, proporciona una crítica a los discursos del “orientalismo” y el “occidentalismo”, a la desigualdad entre los géneros, a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que favorecen la subordinación de la “periferia” en el sistema-mundo⁶⁰ capitalista (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007). Para cerrar, entonces, con esta descripción somera sobre las propuestas teóricas de los *Postcolonial Studies*, señalamos uno de los aspectos relevantes, a saber: cómo las expresiones dicotómicas que marcan categorialmente a las ciencias sociales y a las humanidades modernas se articulan en tensión con los conceptos de colonialismo y colonialidad.

60 Referimos al análisis del sistema-mundo que realiza Wallerstein en *Crítica a la ideología desarrollista europea*

Ahora bien, en América Latina adquieren gran importancia los debates teóricos y las intervenciones epistémicas del grupo modernidad/colonialidad⁶¹. Durante la segunda mitad del siglo XX, desde diferentes ámbitos del saber, se generaron espacios discursivos-críticos que reflexionaban sobre el contexto socio-cultural y político-económico, sobre cuestiones estructurales que se articulaban con la historia de América Latina, es decir, del legado colonial. Las fuertes reacciones críticas en el ámbito de la investigación académica empiezan a puntualizar teorías cada vez más finas acerca de los esquemas de categorías que se manejan en algunas tendencias disciplinares de las ciencias sociales.

El filósofo argentino Enrique Dussel, desde la “filosofía de la liberación”, el sociólogo peruano Anibal Quijano, asociado, inicialmente, a la “teoría de la dependencia”, el semiólogo y teórico cultural argentino-estadounidense Walter Mignolo, uno de los fundadores del colectivo M/C, son algunos de los pensadores latinoamericanos que han formado una red transdisciplinaria, a través de la cual reflexionan sobre las condiciones de la producción de los discursos y sobre la posición de quién los enuncia. De igual modo, podemos registrar otros investigadores asociados a esta red, como Lander

61 En adelante M/C.

en Venezuela; Castro-Gómez, Guardiola, Restrepo en Colombia; Walsh en Ecuador; Palermo en Argentina; Sanjinés en Bolivia; Grosfoguel, Lao-Montes, Maldonado-Torres y Escobar en los Estados Unidos.

En estas investigaciones, los miembros del “Proyecto Latino M/C”⁶² retoman aportes de teorías críticas de estudios subalternos de origen asiático y de la filosofía africana. Sin embargo, la postura poscolonial latinoamericana, desde su heterogeneidad disciplinaria, en su crítica hacia la *razón fundante* de la modernidad del “primer mundo”, hace énfasis en un fenómeno histórico específico: la conquista de América en 1492. Con esto señalan que la modernidad en sus esquemas constitutivos no obedece a la expansión capitalista europea hacia el resto del mundo, como lo sostenía el marxismo, ni tampoco obedece a experiencias intraeuropeas que permitieran tal desarrollo técnico-científico; por el contrario, entienden que el proyecto colonial no es un elemento aditivo de la modernidad, sino su aspecto más inmediato, su origen. La modernidad, entonces, inicia con la conquista de América (no con la revolución industrial) y con el circuito comercial del atlántico. Junto al colonialismo territorial de los siglos XV y XVI, se constituye la colonialidad que articula,

62 En cuanto a los señalamientos de la formación de esta colectividad discursiva, ver el “Prólogo” al *Giro Decolonial* (2007), de Castro-Gómez y Grosfoguel.

de manera fundamental, prácticas ideológicas y científicas que condicionan un tipo particular de subjetividad, principalmente anclada en la noción de raza. En este sentido, el concepto de colonialismo no se agota en una instancia exclusivamente histórico-descriptiva, como un *hecho del pasado* posteriormente superado, sino que, por el contrario, la teorización poscolonial discute y revisa, por un lado, “el afuera constitutivo de la modernidad europea y el mas tarde capitalismo occidental” (Hall, 2005: 132); por el otro, las continuidades y discontinuidades de las relaciones de poder que se legitiman en los diferentes órdenes sociales. Estos órdenes corresponden a la economía, la cultura, la política, como también la configuración de los paradigmas epistemológicos de las ciencias humanas y sociales, a través de las cuales se generan identidades personales y colectivas cruzadas por un binarismo conquistador.

Lugar de enunciación: aportes para revisar lo “poscolonial”

En “¿Cuándo fue lo postcolonial?”, Stuart Hall(2005) nos introduce en una amplia y compleja reflexión hacia algunas interpretaciones sobre el concepto de “lo poscolonial”. A partir del juego de fronteras indecibles y, aparentemente, *invisibles* que se cuestionan entre lo poscolonial como periodización y

lo poscolonial como época histórica sujeta al prefijo *post*, el pensador jamaicano nos permite afrontar algunos de los errores conceptuales que el término suscita. Shohat indica que, “con su ambigüedad teórica y mareante multiplicidad de posicionalidades, sus usos ahistóricos y universalizadores (lo poscolonial), pliega diferentes historias, temporalidades y formaciones raciales dentro de la misma categoría universalizadora” (Tomado de Hall, 2005:122). Esta postura, igual que la de Dirlik, quienseña una “complicidad hegemónica por intelectuales del tercer mundo” (Tomado de Hall, 2005: 123), ponen en exigencia el cuestionarnos por el lugar de abstracción y operación significativa en el que circula “lo poscolonial”: ¿en qué sentido “lo poscolonial” corresponde a una serie de trayectorias distintas a la dominación global?

La tensión conceptual se hace evidente cuando se confunde a “lo poscolonial” como una categoría descriptivo-histórica a partir de la cual podamos diferenciar entre sociedades “coloniales” y sociedades “poscoloniales”, o dejando en reserva el concepto “poscolonial” para distinguir entre “sociedades colonizadas” y “sociedades no-colonizadas”. Por el contrario, el término refiere más bien a “una construcción internamente diferenciada por sus intersecciones con otras relaciones desarrolladas continuamente” (Fontenla, 2012: 2).

Es decir, alude a un *proceso dinámico* a través del cual poder identificar, caracterizar y describir las nuevas relaciones y ordenamientos de poder que constantemente emergen en la nueva coyuntura. Pero además, como proceso general que marca una ruptura con la narrativa colonial de la modernidad, propone “una alteración de las viejas posiciones binarias entre colonizador y colonizado” (Hall, 2005: 131). Hace evidente las múltiples maneras en las que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de las metrópolis imperiales, lo que Castro-Gómez denomina, recordando a Dussel, como “la des-trucción del mito de la modernidad” (Castro-Gomez, 2005: 42-49). Aquí lo temporal, lo epistemológico, lo ontológico se entrecruzan para reinterpretar el contenido político y económico que se atribuye al surgimiento de la modernidad.

En este sentido, “lo poscolonial”, como nos interesa pensarlo, no es una simple reinversión culturalista, como si pudiéramos correr al origen *no-contaminado*, sino que, más bien, “reinterpreta la colonización como parte de un proceso global esencialmente transnacional y transcultural, y que produce la reescritura descentralizada, dispersa o global de las grandes narrativas de los imperios anteriores, centradas siempre en la nación” (Fontenla, 2012: 3). En esa *reformulación retrospectiva* nos ayuda a reinterpretar la es-

estructura binaria a través de la cual se ha representado el *encuentro* colonial y poder desmontar las oposiciones demarcadas entre el *aquí* y el *allí*, entre el interior y el exterior del sistema colonial, como un *proceso en movimiento*. Así entendido, “lo poscolonial” nos sirve como una herramienta conceptual que brinda ciertas especificidades (de la conquista, de la modernidad, del estado-nación,), que plantea la necesidad de pensar las continuidades y discontinuidades del poder, que refiere a las diferentes manera de representar los *encuentros* entre los colonizadores y los “otros”, “al modo en que las relaciones cruzadas, laterales y transversales se complementan y desplazan el centro-periferia, al modo en que lo local y lo global se reorganizan y reconfiguran entre sí, recíprocamente” (Hall, 2005: 133).

Entonces, ¿en qué sentido hablamos de una periodización de “lo poscolonial”? Siguiendo la idea de *lugar de enunciación* y la categoría de *miradas retrospectivas*⁶³, Hall (2005) continúa siendo nuestro mejor orientador en este aspecto tan controvertido. Lo “temporal” de “lo poscolonial” resulta problemático cuando, guiado por el prefijo *post*, se señala el cierre definitivo de una época histórica, como si el colonialismo fuera parte de una historia concluida. Esta debilidad concep-

63 Categoría que nos posibilita revisar el concepto “poscolonial” desde su perspectiva crítico-histórica (Fontenla, 2012).

tual, que generalmente se atribuye al término, profundiza su ambigüedad, pues, por un lado, re-interpretar la modernidad en su dimensión epistemológica y, por otro lado, significa a un momento pasado ya finalizado, es decir, refiere a la ruptura entre dos cronologías históricas. Lo que nos aclara Hall es que, en este juego de fronteras aparentes, de semejanzas y diferencias, “lo poscolonial” como perspectiva crítica no es una “periodización basada en fases épocas: donde las antiguas relaciones desaparecen para siempre y otras completamente nuevas vienen a reemplazarlas” (2005: 138). Así visto, el colonialismo⁶⁴ se reconoce como un “hecho” fundamental que permite la caracterización de los desplazamientos, de la persistencia de las *secuelas* de un tipo de hegemonía indirecta. Pero tampoco es una preocupación exclusiva de una época de pos-descolonización o de pos-independencia. Lo que se intenta, desde nuestra actualidad histórica, no es situarnos *más allá* de lo colonial: vivir en un tiempo pos-colonial, suponiendo una posición “cómoda” desde donde *reinterpretar y criticar* las narrativas coloniales, sino, poder mostrar que el colonialismo, desde la perspectiva poscolonial, “no es la subtrama local dentro de una historia más amplia (...), toma el lugar y la importancia de

64 “Colonialismo denota la relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye tal nación en un imperio” (Maldonado Torres, 2007: 131).

un gran acontecimiento histórico-mundial de amplio alcance” (Hall, 2005: 139). En este contexto, *mirar retrospectivamente* involucra un verdadero desafío que tensiona *lo epistemológico* y *lo temporal*: desplazar la historia de la modernidad capitalista y eurocéntrica a sus dispersas “periferias” y continuar mirando, mientras se revisan los modos en que se configuran los campos epistémicos alrededor de las relaciones de globalización a través de sus diversas formas históricas.

A partir de estas relecturas, los estudios poscoloniales se permiten “recolocar la *diferencia* que estaba dentro de la *unidad* suturada y sobredeterminada de esa representación binaria simplificadora y omniabarcante entre Occidente y *todo lo demás*” (Hall, 2005: 145. Las cursivas son nuestras). Es decir, “lo poscolonial” nos ayuda a poner de relieve los efectos de “frontera” que fijaron al “otro” en un lugar y tiempo exterior al sistema de identificación y se convirtió en un afuera constitutivo simbólicamente marcado. La *diferencia* así expuesta se reestructura para convertirse en la marcación constante de posiciones dentro de un solo sistema discursivo. Esta dialéctica de descubrir y de encubrir al “otro” como constitutivo de lo *mismo* y negación en su *alteridad*, en términos de Dussel “es parte del proceso de constitución de la misma subjetividad moderna” (1995:60). De modo que la conexión entre el Ser y la

historia de las narrativas coloniales a la que nos acerca Dussel, a nuestra interpretación se enriquece con la noción de *colonialidad del poder* que desarrolla Quijano (2007; 1992).

Esa cuestión del poder: entre raza y conocimiento

Si continuamos en el intento de resolver la incomodidad originaria, es necesario (para el propósito de este escrito) retomar algunos de los señalamientos que el sociólogo peruano Anibal Quijano elabora en función de conceptualizar la *colonialidad del poder*. Aquí nos encontramos frente a una categoría de análisis, que hace referencia a la estructura de dominación a través de la cual fueron sometidas las sociedades y culturas que habitaban el territorio que actualmente llamamos América Latina. La relación de poder que se estableció entre “colonizadores” y “colonizados”, diferente al colonialismo, está fundada en la *superioridad étnica y epistémica* de los primeros hacia los segundos y, a su vez, opera como estrategia silenciosa no *coercitiva*, que constituye la colonialidad. Es decir, el elemento fundamental de dicha dominación está en su carácter indirecto:

No se trataba tan solo de someter militarmente a los indígenas y destruirlos por la fuerza sino de trans-

formar su alma, de lograr que cambiaran radicalmente sus formas tradicionales de conocer el mundo y de conocerse a sí mismos, adoptando como propio el universo cognitivo del colonizador (Castro-Gómez, 2005: 58).

Con esta noción, Quijano (2007) intenta exponer cómo el poder colonial logró naturalizar en el imaginario colectivo de los “colonizados” sus estructuras culturales, sus maneras de relacionarse con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad. En palabras del autor, la colonialidad:

consiste en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario, es parte de él (...) La represión recayó sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación (...) Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones (Quijano, 1992: 12).

Este paradigma de la colonialidad hace referencia a la *violencia epistémica*, a partir de la cual el “conquistador” intentó eliminar las diferentes formas de conocer y de ser de las culturas indígenas. De mane-

ra que, siguiendo a Quijano, las críticas poscoloniales hacia la gran narrativa eurocéntrica deben pasar necesariamente por un cuestionamiento en su núcleo epistémico. No obstante, esta exclusión epistémica es insuficiente para el *espíritu* civilizador, pues la categoría de la colonialidad tiene otro significado complementario: una vez impedida la producción cultural de los dominados, el imaginario colonial europeo ejerció una continua fascinación sobre los *deseos*, las *aspiraciones* y la *voluntad* de los subalternos, de manera que “la cultura europea se convirtió en una seducción (...) daba acceso al poder” (Quijano, 1992: 13). Así puesto en escena, la mistificación del “imaginario de la blancura”, como lo denomina Mignolo (2007), fue una inspiración internalizada por todos los sectores sociales de la sociedad colonial y operó como el eje alrededor del cual se construyó la subjetividad de los actores sociales. El ideal de “blancura”, nos aclara Castro-Gómez, refiere al “imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y, por supuesto, formas de producir y transmitir conocimientos” (2005:60)

En esta dinámica, el concepto *colonialidad del poder* responde, pues, a la necesidad de remitirse a la estructura interna desde donde emerge la división racial/internacional del trabajo, taxonomía que marcaría la historia subsecuente del *sistema mundo*. En este

sentido, la idea de *raza* otorgó legitimidad a este tipo de relaciones de poder que tuvieron lugar durante el siglo XVI, en la medida en que se naturalizaban las experiencias, las identidades y las narraciones históricas coloniales, sobre la base de nuevas identidades clasificadas según su estructura “natural” y “biológica”. Sin embargo, como señala Quijano, “la naturalización de las categorías sociales que dan cuenta del lugar de esos elementos en el poder es un desnudo producto histórico-social, porque al tener la pretensión de ser simplemente nombres de fenómenos “naturales”, es una indicación muy eficaz de que el poder, todo poder, requiere de ese mecanismo subjetivo para su reproducción (Quijano, 2007: 118). Estas identidades no preexisten a las relaciones de poder sino que se constituyen en ellas. De este modo, podríamos decir que las *identidades históricas* sostenidas en el concepto de raza fueron construidas y clasificadas según los diversos roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Es decir, ambos elementos, el de raza y la división del trabajo, se asocian y se refuerzan mutuamente y dan lugar a una serie binaria de identidades que son producto de las relaciones coloniales de poder: indios, negros, mulatos, blancos, mestizos. Al mismo tiempo, se producen una serie de identidades geoculturales como América, Oriente, Occidente, Primer mundo, Tercer mundo. So-

bre este horizonte de *oposiciones, semejanzas y diferencias* se construyó la modernidad.

Finalmente, cabe mencionar que esta categoría es fundamental para el debate latinoamericano sobre modernidad/colonialidad. Su importancia radica en que

primero, refiere a una estructura de control de la subjetividad que se consolidó desde el siglo XVI y no apenas en el XVIII (la «época clásica»); segundo, y como consecuencia de lo anterior, porque coloca en el centro del análisis la dimensión racial/colonial de la biopolítica y no solamente la exclusión de ámbitos como la locura y la sexualidad; y tercero, porque proyecta este conflicto a una dimensión epistémica, mostrando que el dominio que garantiza la reproducción incesante del capital en las sociedades modernas pasa, necesariamente, por la occidentalización del imaginario (Castro-Gómez, 2005: 58).

A partir de las definiciones y tensiones recorridas, como del debate que suscitan las propuestas de los estudios postcoloniales y la categoría de *colonialidad*, es posible ingresar-proponer un abanico de posicionamientos, desplazamientos, irrupciones teóricas que dan sentido y realidad a las perspectivas latinoamericanas,

y desde donde podamos sentar una posición respecto de lo que estudiamos, leemos e interpretamos política y académicamente. Este es, finalmente, el propósito de este escrito.

Bibliografía

- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R.(Eds.)(2007).*El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá D.C.: Serie Encuentros.
- Castro-Gómez, S. (2005).*La Poscolonialidad explicada a los niños*. Colombia: Universidad del Cauca.
- Dussel, E. (1995). "Eurocentrismo y Modernidad (introducción a las lecturas de Frankfurt)".*The Postmodernism Debate in Latin América*, Duke University Press.
- Fontenla, M. (2012). "Tres notas para la construcción de una Perspectiva Poscolonial de Estudio". En Catelli, L. (Ed.).*Términos claves de la teoría poscolonial latinoamericana: despliegues, matices, definiciones*.Rosario: UNREditorial.
- Hall, S. (Ed.) (2005). *Estudios Poscoloniales, ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mazzadra, S. (2005). "Introducción". En Hall, S. (Ed.). *Estudios Poscoloniales, ensayos fundamen-*

- tales*, pp. 15-30. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Mignolo, W. (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En - Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 25-46. Bogotá D.C.: Serie Encuentros.
 - Quijano, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/ racionalidad". *Perú Indígena*, vol. 13, n° 29, pp. 11-20.
 - Quijano, A. (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). *El Giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 93-126. Bogotá D.C.: Serie Encuentros.

Crítica a la razón colonizadora: una deriva filosófica-antropológica sobre la categoría política de raza⁶⁵

Gustavo Gordillo-Álvarez

—Si me matáis —les dijo—, puedo hacer que el sol se oscurezca en su altura. Los indígenas lo miraron fijamente y Bartolomé sorprendió la incredulidad en sus ojos. Vio que se produjo un pequeño consejo, y esperó confiado, no sin cierto desdén. Dos horas después, el corazón de fray Bartolomé Arrazola chorreaba su sangre vehemente sobre la piedra de los sacrificios (brillante bajo la opaca luz de un sol eclipsado), mientras uno de los indígenas recitaba sin ninguna inflexión de voz, sin prisa, una por una, las infinitas fechas en que se producirían eclipses solares y lunares, que los astrónomos de la comunidad maya habían previsto y anotado en sus códices sin la valiosa ayuda de Aristóteles.
Monterroso, A. *El eclipse*.

1. Introducción

El arribo de los conquistadores a lo que llamaron “Nuevo Mundo” significó la desterritorialización y

65 Trabajo presentado con el título, “Críticas a la razón colonizadora: derivas sobre la noción política de raza”, en el marco de las IV Jornadas Latinoamericanas. IV Encuentro Regional NOA-FAUTS. X Jornadas Disciplinarias de Trabajo Social, “Trabajo Social, Crisis Civilizatoria y Democracias en América Latina”, Universidad Nacional de Catamarca (UNCa). Facultad de Humanidades. Departamento de Trabajo Social. Junio de 2019.

la imposición de ciertas valoraciones y costumbres a las comunidades locales. Las intenciones que movilizaron los viajes de Colón estuvieron repartidas entre el enriquecimiento personal y la evangelización de las Indias, que fue el lugar a donde creyó llegar (Todorov, 2011). Sin embargo, la llegada de Colón, y posteriormente la de los demás conquistadores, no se agotó en ambos propósitos, sino que también fue la puesta en marcha de un proceso civilizatorio que obligó a las comunidades indígenas a aprender las costumbres, el lenguaje, la ciencia y los modos de vida occidentales. De esta manera, la conquista del territorio y su explotación estuvo acompañada de un fuerte proceso de “colonización”, cuyos mecanismos de represión provocaron uno de los mayores genocidios de la historia humana (Todorov, 2011).

La conquista y la colonización, lejos de ser un “encuentro cultural”, fue el resultado de la empresa expansionista y codiciosa de los reinos europeos (Guillamondegui, 2007). Por un lado, en materia de organización política y económica, el proceso de conquista de “Las Indias” estuvo trazado por dos momentos específicos, que fueron el germen del capitalismo a nivel mundial (Quijano, 2000) y causas del genocidio aborigen. En primer lugar, los españoles ejecutaron una política económica “salvacionista” que consistió en activi-

dades agrícola-ganaderas y de explotación minera. Los alimentos se producían para la subsistencia, mientras que los minerales que se extraían eran exportados a Europa. En segundo lugar, el fenómeno de la revolución industrial europea provocó una transformación en la política económica en “Las Indias”. La necesidad de contar con mayor materia prima para la producción de manufactura fue el factor determinante de la política comercial de América a escala mundial. Por otro lado, en materia cultural, el proceso de colonización de “Las Indias” se llevó a cabo mediante el aparato evangelizador –compuesto por misioneros de diferentes órdenes cristianas– que tenía la misión de “pacificar” la conquista. Los enviados de la Iglesia tenían la misión de convertir a las comunidades locales en fieles cristianos, y el camino para alcanzar con éxito este objetivo, fue el establecimiento de un vínculo pedagógico que consistió en la imposición de otro universo simbólico y religioso (Guillamondegui, 2007). Los indígenas, a la par de su actividad productiva, debían aprender las costumbres y la moral cristiana, la lengua, la escritura y las artes europeas, la ciencia y las creencias occidentales, que según los conquistadores los conducirían hacia el estado de civilidad política, cultural y espiritual. En otras palabras, tanto los sistemas coloniales de producción de riquezas como el proceso de aculturación

de las comunidades indígenas evidencian dos problemas: en primer lugar, la política económica colonial necesitó de un capital humano que efectivice los objetivos de exportación. La “fuerza de trabajo” la constituyeron las comunidades locales, y posteriormente, las poblaciones africanas, cuya característica, en ambos casos, fue la de ser “mano de obra desechable” (Ribeiro, 1978; Quijano, 2000); en segundo lugar, la evangelización de las poblaciones indígenas también fue un proceso que se efectuó sobre su muerte y cautiverio (Guillamondegui, 2007)

Las características de la violencia con la que se efectivizó la desterritorialización y la colonización de América evidencian un tipo particular de control y administración de los cuerpos conquistados. La constitución del sistema capitalista y la imposición de sentidos, a costo de la muerte de los no europeos, vislumbra una pregunta cuya respuesta ofrecerá algunas claves para comprender los sentidos que constituyeron el “horizonte interpretativo” del conquistador europeo. Es decir, durante los primeros tres siglos del colonialismo en América, ¿qué fundamentos políticos y culturales justificaron la violencia del aparato de dominación español? La expropiación de los territorios en América y la aculturación de sus habitantes fueron dos procesos que se llevaron a cabo sobre la base de una matriz colo-

nial de dominación (Quijano, 2000), cuyo instrumento fundamental fue la “otricación” valorativa de las comunidades no europeas. El humanismo occidental, al promulgar una supuesta esencia humana que se manifestaba con exclusividad en el hombre europeo y su cultura, funda un etnocentrismo-eurocentrismo desde el que se niega al no europeo como particularidad cultural, porque se lo observa como la evidencia empírica de un atraso cultural, de un pasado de la humanidad, de un “estado de naturaleza” o de “barbarie”. Las diferencias culturales y de poder, entre los grupos europeos y no europeos, fueron planteadas en términos de una asíntota “ontología humana”, esto es, diferencias presuntamente substanciales o de “raza”. De esta manera, la invención de la “raza” humana fue un “signo” político diseñado para designar, dentro de la estructura colonial, los roles y las posibilidades de los cuerpos conquistadores y conquistados (Segato, 2007). Es decir, la “raza” es un dispositivo de poder formador de un “otro” mediante una lógica binaria que reprime las diferencias (Castro Gómez, 2000).

2. Desarrollo

2.1. “Patrón colonial de poder”: el dualismo naturaleza-cultura como fundamento de la relación colonizador-colonizado

Zea (1953) sostiene que la cultura occidental se caracteriza por un “afán cosificador” frente a otras maneras de ser y habitar el mundo. Dicho “afán” es un etnocentrismo que consiste en la universalización y proyección de sus propios puntos de vista sobre los pueblos no europeos. En el caso de América, este “afán cosificador” se materializó en la “aculturación”⁶⁶ y “deculturación”⁶⁷ de las comunidades locales, o lo que es igual, su “transfiguración étnico-racial”. Los conquistadores trataron de acomodar la existencia americana dentro de los cuadros del mundo que les eran familiares, pero como las construcciones culturales de los pueblos indígenas, y luego la de los africanos, no podían explicarse a partir de los sentidos occidentales, fueron exterminados. Según Guillamondegui (2007), la institucionalización de la conquista y colonización empezaba con la lectura de un documento llamado los *Requerimientos*, que se leía en lengua castellana a los

66 Este concepto se refiere, en términos generales, a la imposición de sentidos y significados de una cultura sobre otra. En este caso, la implementación violenta de la cultura occidental sobre la americana.

67 Este concepto hace referencia, en términos generales, al proceso por el que una comunidad colonizada van perdiendo sus características culturales en el marco de su adaptación a una cultura diferente.

indígenas, sin intérprete pero ante escribano público. Con la lectura de este documento se les explicaba el “origen de la autoridad del Papa y del Rey, se los exhortaba a convertirse a la Fe católica y se le requería que apresten su pacífica obediencia a la iglesia, al Papa y a ellos” (2007: 1). La lectura de los *Requerimientos* finalizaba con la descripción de las consecuencias que acarrearía el no acatamiento de lo exhortado, pues “*si no, sabed que os haremos guerra y mataremos y captivaremos...*” (Tomado de Guillamondegui, 2007: 1). De este modo es como la relación entre españoles e indígenas se caracterizó por la negación de la cultura del otro y por la imposibilidad de concebir las diferencias, imposibilidad que impidió el mestizaje cultural y trajo como consecuencia el genocidio (Guillamondegui, 2007). No obstante, hacia mediados del siglo XVI, algunos misioneros cristianos empezaron a cuestionar la violencia del sistema colonial, lo que obligó a la Corona española a modificar las formas de dominación (Zuluaga Hoyos, 2011). A partir de aquí, los pocos aborígenes que quedaron fueron integrados a un único “proceso civilizatorio”. Sin embargo, tanto en una etapa como en la otra, la conquista y la colonización no dejaron de significar los mismos fenómenos de violencia y de represión política y cultural, que Quijano agrupa en tres momentos: en primer lugar, los conquistadores

expropiaron a las poblaciones colonizadas –entre sus descubrimientos culturales– aquellos que resultaban más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo. En segundo lugar; reprimieron tanto como pudieron, es decir en variables medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. La represión en este campo fue conocidamente más violenta, profunda y duradera entre los indios de América ibérica, a los que condenaron a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada [...] En tercer lugar, forzaron –también en medidas variables en cada caso– a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa (2000: 209-210).

La pregunta que problematiza este proceso está dirigida a conocer los fundamentos políticos y culturales que lo justifica. En este sentido, Quijano (2000) aporta una conceptualización interesante sobre estos matices de dominación. Denomina “patrón colonial

de poder” a esta estructura epistémica sobre la que se asentaron los mecanismos de control de los cuerpos durante la conquista y colonización de América⁶⁸. Según Giorgi, el fundamento ideológico de esta matriz de dominación es la distinción moderna y humanista entre naturaleza y cultura, entre la

exterioridad radical y al mismo tiempo constitutiva, el antagonismo perpetuo entre un universo natural –el reino de los instintos, las fuerzas ingobernables, la violencia y la guerra incesante– y el orden civilizatorio, que es el reino de una humanidad matizada en las gramáticas europeas y capitalistas, y que responde al orden de dominación de lo animal y de la naturaleza propio del humanismo (2014: 32).

El “patrón colonial de poder” estaba constituido sobre la base de este moderno imaginario civilizatorio, que codificaba las diferencias culturales en diferencias ontológicas o de jerarquías de naturaleza. De aquí que las diferencias políticas y culturales entre españoles e indígenas fueron pensadas como expresiones de una binaria ontología humana, cuya línea divisoria fue el

⁶⁸ Segato (2007) coincide con Quijano (2000) en que la cultura occidental, durante los procesos de conquista y colonización, no borró del todo el universo simbólico indígena, sino que utilizaron algunos de ellos en la conformación de las estructuras de poder para optimizar el decurso civilizatorio (Cfr. Segato, 2007: 138-139)

progreso y la racionalidad que se guardaba con exclusividad para la clase conquistadora. Ambas expresiones de la naturaleza humana –indígenas y europeos– hacían sentido sobre una idea evolucionista de la historia, que Quijano (2000) desarrolla a partir de lo que denomina dos “mitos fundacionales” del proceso de conquista y colonización. Al respecto, Ribeiro sostiene que ambos mitos coloniales sobre América son construcciones eurocéntricas con dos efectos deformantes:

Primero, el de explicar el mundo actual a partir de una visión circunstancial que, elaborando una secuencia histórica en que se sucedieron respectivamente, esclavismo, feudalismo y capitalismo, promueve esa secuencia a la categoría de etapas de una línea evolutiva necesaria para toda la ecúmene cuando, de hecho, ella se basa apenas en la interpretación de la historia europea. Segundo, el de producir un punto ciego para los teóricos europeos, los cuales, creyendo comprobar un esquema teórico únicamente con su propia experiencia histórica, se incapacitan para percibir todo lo demás. En consecuencia, deforman la historia humana al proyectar sobre ella sus categorías etnocéntricas (1978: 18-19).

Según Quijano (2000), el primero de estos mitos coloniales consistió en pensar las formas de vida política, económica y cultural americanas como un estado de “salvajismo” o de atraso que exigía ser conducido hacia la “civilización”, hacia la “racionalidad” y el “progreso” europeos. Los pueblos precolombinos constituían la prueba empírica del “pasado” de la humanidad, cuya trayectoria histórica había finalizado en las formas culturales y políticas en que se organizaban las sociedades europeas del momento. Al tratarse de un estado primitivo de lo humano, las comunidades indígenas debían abandonar sus sistemas de creencias, sus formas culturales de vida, para transitar, mediante un proceso integrador civilizatorio, hacia el progreso y la racionalidad que representaban la lengua, la ciencia, el arte y la escritura occidentales. En otras palabras, se trataba de una concepción teleológica, evolutiva y progresista de la historia que entendía a la realidad americana como un estado de progresión necesaria por la que todos los pueblos habrían pasado hacia la civilización occidental (Ribeiro, 1978). Desde esta perspectiva, la “especie humana”

sale poco a poco de la ignorancia y va atravesando diferentes “estadios” de perfeccionamiento hasta, finalmente, obtener la “mayoría de edad” a la que han

llegado las sociedades modernas europeas. El referente empírico utilizado por este modelo heurístico para definir cuál es el primer “estadio”, el más bajo en la escala del desarrollo, es el de las sociedades indígenas americanas tal como éstas eran descritas por viajeros, cronistas y navegantes europeos. La característica de este primer estadio es el salvajismo, la barbarie, la ausencia completa de arte, ciencia y escritura. “Al comienzo todo era América”, es decir, todo era superstición, primitivismo, lucha de todos contra todo, “estado de naturaleza”. El último estadio del progreso humano, el alcanzado ya por las sociedades europeas, es construido, en cambio, como “lo otro” absoluto del primero y desde su contraluz. Allí reina la civilidad, el estado de derecho, el cultivo de la ciencia y de las artes (Castro Gómez, 2000: 154).

Del mismo modo que el primer mito asociaba las características culturales indígenas con un pasado de la humanidad, el segundo mito colonial y fundante de lo real –derivado del primero– consistió en equiparar los rasgos fenotípicos de las comunidades locales con un estado primitivo de lo humano, con un estado ontológicamente inferior y diametralmente opuesto al del conquistador. La accidentalidad de los cuerpos fue interpretada como “marcas” de un estado primigenio que hacía sentido en lo animal, esto es, el color, los

rasgos corporales y las características faciales se pensaron como expresiones materiales de las distinciones jerárquicas que sobre lo humano establecía el imaginario moderno-humanista. Desde esta perspectiva, a los rasgos fenotípicos de los conquistadores les fue reservada la superioridad natural, la racionalidad y el progreso, por lo que se percibieron como “donadores de humanidad” y experimentaron su cultura como

la piedra de toque ante la cual ha de justificarse todo pueblo que quiera entrar en la órbita de lo que se considera la humanidad. Pueblos que a sí mismos se llaman representantes de la humanidad, donadores de toda posible cultura, representantes de la civilización (Zea, 1953: 49).

Los matices culturales y de poder fueron codificados en jerarquías ontológicas de lo humano, o lo que es igual, traducidas en diferencias de “raza”. De esta manera, la matriz colonial de dominación trazó en América una topología que fue crucial para los mecanismos ordenadores de la política y de la economía colonial, puesto que, al considerar inferior todo lo externo a Europa, Occidente se auto-percibió superior y con derechos a disponer de los indígenas para efectivizar los propósitos de la llamada “humanidad”. Así es como

la cultura y la realidad humana en América quedó dividida entre dos polos insuperables: de un lado, los europeos naturalmente superiores y arquetipo de la civilidad; del otro, el resto de los naturalmente inferiores cuyos cuerpos no interesaban sólo a condición de que se incluyan en el proceso civilizatorio. Sin embargo, en este marco de legitimidad política, tanto indígenas como africanos nunca podrían llegar a materializar el estado de civilidad de los conquistadores, puesto que, en su tarea de rendir cuentas de su ser ante Occidente, su universo simbólico y el conjunto de sus fenotipos no se correspondían con el de ellos. Por esta razón, Castro Gómez entiende que la expoliación colonialista consistió en el establecimiento de

diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de “raza” y de “cultura” operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo “otro de la razón”, lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas “identitarias” del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador. Ambas identidades se encuentran en relación de exterioridad y se excluyen

mutuamente. La comunicación entre ellas no puede darse en el ámbito de la cultura –pues sus códigos son inconmensurables– sino en el ámbito de la *realpolitik* dictada por el poder colonial. Una política “justa” será aquella que, mediante la implementación de mecanismos jurídicos y disciplinarios, intente civilizar al colonizado a través de su completa occidentalización (2000: 153).

El imaginario político de las “razas” humanas fue el criterio sobre el que el “patrón colonial de poder” trazó la cartografía de lo humano durante el periodo colonial en América. La racialización de la vida aborígen y de la vida occidental marcó una frontera insuperable entre ambas culturas, una línea divisoria entre humanos inferiores y superiores que justificó las decisiones políticas, culturales y económicas de la estructura y organización colonial. Sobre la base de esto, el “patrón colonial de poder” diagramó la vida indígena como un mero combustible humano para la naciente maquinaria capitalista (Ribeiro, 1978). Esta sectorización de los cuerpos conquistados provocó, hacia mediados del siglo XVI, que se redujera ampliamente la población local y que fuera necesaria la exportación de africanos para cubrir estos espacios de la actividad productiva. En otras palabras, la noción de “raza” fue el instrumento político sobre el que se tejieron las dos

únicas posibilidades de los cuerpos indígenas: por un lado, la política racial justificó la eliminación de que todo aquello que no tenía cabida dentro de los cuadros de comprensión de los pueblos civilizadores; por otro lado, y como efecto de las críticas de los misioneros indigenistas, la escasa existencia local sólo fue reconocida a costo de su adaptación a los términos de la comprensión occidental (Zea, 1953).

2.2. Política racial durante el periodo colonial: “razas” humanas y jerarquías socio-laborales

El “patrón colonial de poder”, con la invención de la noción de “raza”, construyó un “capital racial positivo” para el europeo y un “capital racial negativo” para el no europeo. Este “capital racial negativo” –tal como fue desarrollado en el apartado anterior– fue la superficie de sentido que justificó no sólo el desalojo de estos últimos del territorio usurpado, sino también su transformación en “mano de obra desechable”. La explotación servil de los habitantes originarios y la esclavitud de los africanos y sus descendientes fueron instituciones de carácter bélico y racial, que resultaron de la conquista territorial de jurisdicciones tribales y de cuerpos pertenecientes a esas jurisdicciones. Dado su origen social y político, los sentidos de las identidades codificadas en la noción de “raza” no son cualidades inherentes al sujeto “racializado”, o más exactamente,

al organismo o cuerpo, sino una forma de clasificación anclada en la mirada colonialista que recae sobre indígenas y negros. Es decir, “raza” no es la representación conceptual de una ontología humana, sino un signo político que hizo sentido sobre los intereses imperialistas de los reinos europeos.

La crítica de Segato a la racialización pretende evidenciar que la noción de “raza” es un signo, y en cuanto tal, “depende de contextos definidos y delimitados para obtener significación” (2007: 137). En relación con esta idea, Quijano (2000) advierte que la categoría de “raza” no tiene historia previa a la conquista de América, por lo que infiere que fue aquí cuando adquirió las valoraciones positivas y negativas con las que organizó la vida de los cuerpos dentro del sistema colonial. Cuando los españoles llegaron a América –cuya región norte colonizarían los británicos un siglo más tarde– encontraron un importante número de comunidades, cada una con sus respectivas historias, lenguajes, descubrimientos científicos y productos culturales, memoria e identidad⁶⁹. Sin embargo, Quijano (2000) sostiene que, hacia el siglo XVII, el proceso civilizatorio español ya había reducido a los indígenas –variados como eran en sus pautas culturales y en sus grados de desarrollo– a la categoría racial de “indios”

69 Los pueblos más sofisticados y conocidos fueron los aztecas, mayas, chimús, aymaras incas, chibchas, entre otros (Quijano, 2000).

y a los africanos –también culturalmente diversos– a la de “negros”⁷⁰. Lo “indio” y lo “negro” fue interpretado como lo “otro” de la cultura europea y de los rasgos fenotípicos de sus representantes, ahora considerados la raza “blanca”. Para el “patrón colonial de poder”, la accidentalidad de los cuerpos y las prácticas culturales fueron los indicadores de una supuesta jerarquía natural⁷¹ entre las nuevas identidades que el sistema colonial había configurado como sus “otros significativos y residuales”: “indios”, “negros” y “mestizos”⁷². En otras palabras, cuando los españoles arribaron a tierras americanas e instituyeron el sistema colonial y civilizatorio se valieron del substrato racial para producir otredades que les fueran útiles a la solidificación de los objetivos y principios estructurales del nuevo orden. En este sentido, Segato sostiene que, cuando todo sistema o contexto,

primero colonial y más tarde nacional (coloco estos dos momentos en continuidad y, a los efectos de este

70 Los pueblos traídos fueron los ashantis, yorubas, zulús, congos, bacongos, entre otros (Quijano 2000).

71 Es importante aclarar que, a partir del siglo XVIII, se multiplicaron las clasificaciones raciales. Dentro de la categoría “negro” aparecieron, por ejemplo, los mulatos y los zambos. También, producto de los cruces, surgen los “mestizos” que, si bien tendrán un rango superior en la estratificación étnica, quedarán agrupados bajo la lógica de una naturaleza humana “inferior”.

72 Una vez que este patrón de poder fue mundialmente extendido se crearon, en las regiones de Asia, las razas de “amarillos” y “oliváceos”.

análisis, su diferencia resulta irrelevante), se constituye, y en el mismo acto de su emergencia e instauración idiosincrásica, como efecto de este movimiento de emergencia, el sistema crea sus otros significativos en su interior: todo estado –colonial o nacional– es otrificador, alterofílico y alterofóbico simultáneamente. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse y cualquier proceso político debe ser comprendido a partir de ese proceso vertical de gestación del conjunto entero y del arrinconamiento de las identidades, de ahora en adelante consideradas “residuales” o “periféricas” de la nación (2007: 138).

Ahora bien, ¿qué características asumió el sistema colonial y el proceso mercantil civilizatorio en América? ¿Qué papel jugaron los “indios”, los “negros”, los “mestizos” y los “blancos” en la nueva estructura política-económica? La política racial se esforzaba por mostrar que los sujetos tenían rasgos indelebles u orgánicos que manifiestan su anclaje en posiciones estructurales (Segato, 2007). El proceso de “otrificación” colonial se basó en la creación de un “capital racial positivo” para los blancos y de un “capital racial negativo”

73 Giorgi (2014) advierte que la identidad “racial” y sus gradaciones fue una importante “pedagogía civilizatoria y normalizadora” que operó como fundamento de muchas definiciones políticas no sólo del nuevo sistema-mundo/capitalista-colonial (Quijano, 2000), sino también durante la constitución de los Estados Nación en América y en América Latina.

para los no blancos⁷³, quienes siempre ocuparon lugares marginales y de opresión más allá de las transformaciones que tuvo el régimen laboral durante el siglo XVI. En este sentido, Ribeiro (1978) expone una interesante relación entre los dos procesos económicos de la colonia española y la política racial. El autor entiende que la noción de “raza” y sus derivas fueron el instrumento político que no sólo ordenó las relaciones laborales durante la colonia española, sino que también ofreció los recursos necesarios para poner en marcha la naciente mecánica capitalista. A continuación, se exponen algunos detalles de estas relaciones entre política económica y política racial:

❖ El primero de estos procesos político-económicos se llevó a cabo durante el siglo XV y XVI y se denomina economía “salvacionista” (Ribeiro, 1978). Los ibéricos habían establecido un sistema económico agrario-mercantil, que se puso en marcha mediante la organización de las poblaciones locales en colonias esclavistas. Estas colonias estaban destinadas a la búsqueda de minerales preciosos y a la producción de cultivos tropicales, que luego se exportaban a Europa. La supuesta condición de “inferioridad” de la población “india” fue el argumento político por el que se los consideró como “mano de obra desechable”,

como “combustible humano en forma de energía muscular destinado a ser consumido para generar rubros mercantiles exportables” (Ribeiro, 1978: 15). El exceso y la crueldad en la actividad agrícola y minera provocaron el exterminio de la población “india”, lo que habilitó vacantes de trabajo esclavo que exigieron la importación de “negros” desde el África y el cese de la esclavitud indígena.

❖ El segundo proceso económico se produjo a partir de la Revolución Industrial europea del siglo XVIII y se denomina “civilizatorio mercantil” (Ribeiro, 1978). Esta transformación política y económica provocó el avasallamiento de Las Antillas y de Norteamérica por parte de Inglaterra, que buscaba constituir colonias mercantiles que la proveyesen de proletariado externo. En este nuevo contexto de relaciones político-económicas mundiales, la escasa población local que quedaba –“indios”– fue conferida a la condición de servidumbre no asalariada, mientras que los africanos –“negros”– pasaron a formar parte del cuerpo de esclavos. Sin embargo, esta nueva distribución de roles socioeconómicos no fue ajena al substrato racial, puesto que el criterio de esta decisión fue el siguiente: como los africanos son

“negros” y la “negritud” representa un peldaño por debajo de lo “indio” en el escalafón de las gradaciones de lo humano, eran ellos quienes debían ocupar el puesto colonial de mero “combustible humano”, la nueva “mano de obra desechable” del sistema.

La explotación de las comunidades indígenas tuvo como consecuencia directa su genocidio. Al habilitarse vacantes en el trabajo esclavo, la Corona española acreditó de inmediato el tráfico de esclavos africanos para mantener el funcionamiento de la emergente economía capitalista. Sin embargo, Zuluaga Hoyos (2011) sostiene que la compra y venta de esclavos africanos ya era una actividad comercial que se realizaba con frecuencia en los puertos europeos antes de la conquista de América. Según este autor, fueron los portugueses quienes, como fruto de sus exploraciones por la zona litoral de África, “introdujeron la trata de negros en Europa desde mediados del siglo XV, y quienes suministraron las primeras cuadrillas de africanos que llegaron a tierras del Nuevo Mundo, aproximadamente en 1503” (Zuluaga Hoyos, 2011: 19). No obstante, la institución de la esclavitud indígena sí fue un fenómeno político de la conquista. Colón, desilusionado por no haber encontrado las codiciadas minas de Cipango,

ordenó durante su segundo viaje a las Indias que se dispusiera una carabela con quinientos indígenas para que fueran vendidos en el mercado de Sevilla. Consideraba el Almirante que, aunque no se habían encontrado ni las calles ni los nacimientos de oro mencionados por Marco Polo que tanto habían calentado durante años su imaginación febril, mucha era la riqueza que podría conseguirse a costa del sudor y los trabajos de los nativos (Zuluaga Hoyos, 2011: 20).

Sin embargo, más allá de la riqueza y la prosperidad que a la Corona española le ofrecían la esclavitud africana e indígena⁷⁴, dentro de la misma estructura colonial se levantaron fuertes críticas a los excesos del proceso civilizatorio y mercantil. Los primeros cuestionamientos a los abusos del poder colonial se manifestaron en La Española⁷⁵, “a través de un sermón domi-

74 Anteriormente, se mencionó que el genocidio indígena exigió una modificación de las reglas laborales que regulaban sus actividades. No obstante, no se piensa aquí que la transición de la condición de esclavo a la servil constituya un ascenso o el abandono de su condición de explotado. En ambos casos, lo que sucedió con los pocos indígenas que quedaron fue su pasaje hacia un estado de esclavitud menos violenta: el servicio doméstico.

75 Es una isla del mar Caribe que integra, actualmente, a dos estados soberanos: la República Dominicana y Haití. La Española fue el primer asentamiento europeo en América, luego de ser explorada por Colón, en su primer viaje.

nical pronunciado en la Navidad de 1510 por Antonio de Montesinos” (Zuluaga Hoyos, 2011: 21). Se trataba de un grupo de misioneros católicos que fueron identificados como “indigenistas” y en cuyas filas estaban los dominicos y el célebre fraile Bartolomé de Las Casas. Estos misioneros advirtieron la necesidad de “pacificar” los mecanismos de sujeción que la conquista aplicaba a los cuerpos indígenas y luego africanos (Las Casas, 2011). Zuluaga Hoyos considera que Las Casas jugó un papel fundamental en este movimiento de crítica, ya que logró articular las demandas de los indigenistas en un programa de acción política y proponer la humanización de la conquista como asunto principal de la agenda legislativa. Por ejemplo, en 1515, viajó a España para acercar sus denuncias al rey Fernando “el católico”, pero la muerte de éste lo obligó a modificar sus planes. Las Casas se contactó rápidamente con el cardenal Jiménez de Cisneros e intentó convencerlo de la necesidad de enseñar a los “indios” las costumbres europeas por medio de la persuasión pacífica

y de imponer con prontitud regulaciones a la trata de negros en América, a fin de estimular su comercio. Pensaba Las Casas que esta medida era adecuada en cuanto permitiría aliviar un poco el destino de los indios, que morían a montones en las improvi-

sadas minas. Con los años, empero, luego de oír en Portugal relatos detallados sobre la forma en que los esclavos eran capturados en las costas africanas, se arrepintió de esta propuesta arguyendo que tanto indios como negros debían gozar de la misma libertad (Zuluaga Hoyos, 2011: 22).

La solicitud de pacificación presentada por Las Casas tuvo como respuesta el envío a La Española de tres monjes jerónimos en calidad de gobernantes provisionales. Estos monjes tenían la misión de informarse, por medio de un cuestionario realizado entre los colonos, acerca de las aptitudes psicológicas de los indígenas y discurrir si estos serían capaces de vivir como si fueran labradores de Sevilla. Sin embargo, la supuesta jerarquía ontológica entre europeos y no europeos, no les permitió a estos últimos reconocer a los indígenas y africanos como otros universos culturales, políticos y económicos. La superficie de sentido racial, que había posicionado a la cultura occidental como arquetipo de lo humano, fue el impedimento fundamental de los colonos para considerar la posibilidad de que tanto indígenas como africanos dejaran de estar sujetos a los mecanismos de sujeción del proceso civilizatorio colonial. En otras palabras, los resultados de la investigación que tenían a su cargo los monjes jerónimos fueron negativos, pues “los colonos de la isla [La

Española] afirmaron que los indios estaban impedidos para aprender cualquier cosa, siquiera a contar hasta diez, y que eran irracionales y próximos al estado animal” (Zuluaga Hoyos, 2011: 23-24). Pero, pese a esta negativa, la Corona de Castilla modificó las relaciones sociales, políticas y laborales en la colonia: optó por el inmediato cese de la esclavitud de los “indios”⁷⁶, confirió a los “negros” la condición de esclavos y reguló la actividad comercial entre los europeos y los mestizos. De aquí que los pocos indígenas que quedaron

fueron confinados a la servidumbre [...] En algunos casos, la nobleza india, una reducida minoría, fue eximida de la servidumbre y recibió un trato especial, debido a sus roles como intermediaria con la raza dominante y le fue también permitido participar en algunos de los oficios en los cuales eran empleados los españoles que no pertenecían a la nobleza. En cambio, los negros fueron reducidos a la esclavitud. Los españoles y los portugueses, como raza dominante, podían recibir salario, ser comerciantes independientes, artesanos independientes o agricultores independientes, en suma, productores

76 Para una exposición más detallada de la influencia de Fray Bartolomé de Las Casas en relación a la abolición de la esclavitud y del régimen de encomiendas, cfr. Zuluaga Hoyos, 2011: 24-32

independientes de mercancías. No obstante, sólo los nobles podían participar en los puestos altos y medios de la administración colonial, civil y militar. Desde el siglo XVIII, en la América hispánica muchos de los mestizos de españoles y mujeres indias [...] comenzaron a participar en los mismos oficios y actividades que ejercían los ibéricos que no eran nobles. En menor medida y sobre todo en actividades de servicio o que requerían de talentos o habilidades especiales (música, por ejemplo), también los más “ablancados” entre los mestizos de mujeres negras e ibéricos (españoles o portugueses), pero tardaron en legitimar sus nuevos roles ya que sus madres eran esclavas [...] Así, cada forma de control del trabajo estuvo articulada con una raza particular [...] Una nueva tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada (Quijano, 2000: 205).

Más allá de la flexibilidad de las nuevas disposiciones, no quedan dudas de que la matriz racial constituyó la superficie epistémica sobre la que se promulgaron estas transformaciones. La consideración ideológica de una jerarquía ontológica entre conquistadores y conquistados, la consideración de que el color y los rasgos fenotípicos son la expresión de ese orden de

prelación humana y cultural, fue el razonamiento sobre el que se establecieron los nuevos roles sociales, los derechos y las funciones económicas de los cuerpos en la moderna economía de mercado. Sobre esta base, el “patrón colonial de poder” ordenó las relaciones laborales a partir de dos esferas contrapuestas: la primera consistió en una vinculación ontológica entre “trabajo gratuito” y “razas dominadas”; el segundo fue la asociación natural entre “trabajo pagado” y “raza dominadora” (Quijano, 2000). Dicho en otros términos, si bien el cese de la esclavitud aborígen evitó su absoluto exterminio, las funciones remunerativas y los derechos laborales seguían siendo privilegios de los “blancos”. La presunta “inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario [y en consecuencia] estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos” (Quijano 2000: 207). La “marca racial”, entonces, fue el criterio que justificó tanto los beneficios políticos de quienes se entronaron en los puestos de poder, como el derecho de estos a explotar, aniquilar, comprar y vender a miembros de las comunidades indígenas y africanas.

3. Reflexiones finales

Durante la conquista de América, la “raza” fue el instrumento político por excelencia del “patrón co-

lonial de poder". Sin embargo, la política racial no es un fenómeno que se haya agotado con la emancipación del movimiento libertario, puesto que el color de piel, como ciertos rasgos fenotípicos y culturales de indígenas y africanos, sigue operando como "marca", como una materialización del conjunto de preconceptos que pesan sobre ellos. Por ejemplo, Ribeiro (1978) y Segato (2007) advierten que en Estados Unidos, como en Brasil y Argentina, lo "negro" y lo "indio" sólo son admitidos como futuros mestizos. La "negritud" y lo "indio" debe mestizarse, cuando no eliminarse, en la medida que el universo simbólico que representan no se corresponde con el "ideal de lo humano" y sus sentidos culturales. No obstante, que la "negritud" y lo "indio" ocupen el "afuera" del sistema civilizatorio-capitalista no constituye el problema central, ya que sus modos de vida y sus cosmovisiones no tienen por qué ser opacados en la exigencia de su integración a los grandes centros de la simbólica occidental. Más bien, el conflicto que despierta la "raza" radica en que este "afuera" de la "civilidad" es lo "residual", es lo negado como auténtica particularidad ética, cultural y política. En otras palabras, las diferencias de "raza" fueron la superficie de una semántica negativa sobre lo "otro" humano y cultural. Desde esta perspectiva racial, lo "otro" o lo "no europeo", representaba la supuesta "prueba empírica"

de la primitiva y originaria condición humana.

Bibliografía

- Las Casas, B. (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Antioquía: Editorial Universidad de Antioquía.
- Castro Gómez, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Editor.
- Castro-Gómez, S. (2000). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro". En Lander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO
- Feinmann, J. P. (2008). *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Planeta.
- Guillamondegui, M. E. (2007). *La educación durante la conquista y colonización de América*. Documento de cátedra: Historia de la Educación Argentina. Universidad Nacional de Catamarca, Facultad de Humanidades, Departamento de Ciencias de la Educación, Profesorado en Ciencias de la Educación.
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura y biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder y Amé-

- rica Latina". EnLander, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires:CLACSO
- Ribeiro, D. (1978). *Las américas y la civilización. Proceso de formación y causa del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas: Biblioteca de Ayacuch.
 - Roig, A. (2007). *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*. Recuperado de <http://ignorantisimo.free.fr/CELA/docs/700%20-%20Arturo%20Andres%20Roig%20-%20Teoria%20y%20Critica%20del%20Pensamiento%20Latinoamericano.pdf>
 - Salazar Bondy, A. (1988). *¿Existe una filosofía latinoamericana?* España: Editorial Siglo XXI
- Sarmiento, D. F. (2006). *Facundo. Civilización o Barbarie*. Buenos Aires: Centro Editor de Cultura.
- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo libros.
 - Todorov, T. (2011). *La conquista de América: el problema del otro*. Buenos Aires: Editorial siglo XXI.
 - Zea, L. (1953). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. España: Editorial Siglo XXI.
 - Zea, L. (1986). *América Latina en sus ideas*. París,

UNESCO: Siglo XXI.

- Zuluaga Hoyos, G. A. (2011). "Prólogo. Bartolomé De Las Casas: una voz contra el olvido". En De - Las Casas, B. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, pp. XV-XXXII. Antioquía: Editorial Universidad de Antioquía.

SOBRE EL COORDINADOR

Omar Quijano es doctor en Ciencias humanas. Dicta “Metodología de la Investigación filosófica” y “Filosofía de la ciencia” en el Profesorado de Filosofía e “Introducción a la epistemología” en otras carreras de la Facultad de Humanidades. Actualmente es el Director del Departamento de Filosofía (periodo 2018-2021). Fué miembro fundador del IInTAE (Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética) donde ha publicado y compilado trabajos de investigación. Dirige el Proyecto de Investigación de la SeCyT-UNCa «El dispositivo montaje. Método e interpretación en la formación cultural de las imágenes».

SOBRE LOS AUTORES

Laura Nataly Álvarez-Huérffano nació en Colombia y es estudiante avanzada del Profesorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Catamarca. Se desempeña como Auxiliar Docente de Segunda Categoría en la cátedra “Pensamiento Indígena y Latinoamericano”, correspondiente a primer año del Profesorado en Filosofía y colabora en el dictado del Módulo de Articulación Común (MAC) en dicha carrera. Es Consejera Asesora por el claustro Estudiantil del Departamento de Filosofía. Actualmente integra el proyecto de investigación «El dispositivo montaje. Método e interpretación en

la formación cultural de las imágenes», SECyT-UNCa. Durante los años 2018 y 2019 participó además como miembro del equipo de investigadores en el proyecto de la Facultad de Humanidades-UNCa «El uso de las imágenes como materiales curriculares en la construcción socio-cultural del saber. Una mirada interdisciplinar» y en el Proyecto de Extensión «Proyecto de Intercambio y Formación en experiencias de Educación Intercultural y Derecho sobre Pueblos indígenas. Tierra, saberes y derechos: una mirada desde las cosmovisiones andinas», UNCa.

Juan Pablo Astrada es profesor en Filosofía y Ciencias de la Educación egresado de la Universidad Nacional de Catamarca y estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía. Durante el año 2018 participó como investigador en el proyecto «El proyecto estético de Baumgarten. Continuidad y analogías de la estética entre 1750 y 1800», propuesto y llevado a cabo por el Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética (IInTAE). Actualmente se desempeña como docente en los niveles Secundario y Terciario.

Tomás Dalpra es estudiante avanzado del Profesorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Catamarca. Se desempeña como Auxiliar Docente de Segunda Ca-

tegoría en la cátedra “Introducción a la Filosofía”, correspondiente a primer año del Profesorado en Filosofía, y colabora en el dictado del Módulo de Articulación Común (MAC) en dicha carrera. Es Consejero Asesor por el claustro Estudiantil del Departamento de Filosofía. Actualmente integra el proyecto de investigación «El dispositivo montaje. Método e interpretación en la formación cultural de las imágenes», SECyT-UNCa. Durante los años 2017 y 2018 integró el equipo de investigadores del Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética (IInTAE).

Gustavo Gordillo-Álvarez es profesor en Filosofía y Ciencias de la Educación, egresado de la Universidad Nacional de Catamarca, y se encuentra desarrollando su tesis de licenciatura en Filosofía sobre temas de pragmática y semiótica en los escenarios conversacionales de las TIC's. Se desempeña como docente a cargo en los niveles Secundario y Terciario, y como JTP en la cátedra «Metodología de la Investigación Filosófica» correspondiente al primer año del Profesorado en Filosofía, y colabora en el dictado del Módulo de Articulación Común (MAC) en dicha carrera. En 2018 integró el proyecto de investigación de la SeCyT «El proyecto estético de Baumgarten. Continuidad y analogías de la estética entre 1750 y 1800», propuesto y llevado a cabo

por el Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética (IInTAE). Desde 2020 es miembro del equipo de investigación del proyecto «El dispositivo montaje. Método e interpretación en la formación cultural de las imágenes» SECyT-UNCa, y del proyecto Directores Noveles de la Facultad de Humanidades «Filosofía y Género. Una aproximación a las Propuestas Curriculares para la Escuela Secundaria». Dirige una revista de divulgación filosófica en el nivel secundario.

Se terminó de editar en los talleres gráficos
de la Editorial Científica Universitaria
Secretaría de Investigación y Posgrado
Universidad Nacional de Catamarca
Abril de 2021

El título **Filosofía en problemas. Reflexiones heterogéneas** indica dos aspectos. Reflexiones heterogéneas hace alusión a ensayos disímiles en la composición del todo que es el libro, pero también al ejercicio de "otra" mirada respecto a un determinado tema. Lo "heterogéneo", que en términos figurativos remite a una composición barroca, a aproximaciones diversas, es otro modo de torcer la linealidad de los sentidos y anclajes conceptuales, de modo tal que el compuesto del libro como unidad no absorba las textualidades incongruentes que le hacen hablar. Filosofía en problemas remite a que los verdaderos problemas dependen de un surgimiento creador, del impulso de la filosofía para encontrar, plantear y resolver sus problemas. Así, el problema tiene la solución merecida según la forma en que se lo plantea.

Con ello se pretende que la reflexión no esté desprendida de su forma, medio, espacio, condición y posibilidad histórica de problematización.



ISBN: 978-987-661-377-4
Universidad Nacional de Catamarca
Secretaría de Investigación y Posgrado
Avda. Belgrano 300
Pab. Variante I - Planta Alta
Predio Universitario
Tel: 00 54 383 - 4437997
www.editorial.unca.edu.ar
San Fernando del Valle de Catamarca
Catamarca - República Argentina