

ISSN 0798-1171
Depósito legal pp. 197402ZU34



REVISTA DE FILOSOFÍA

... LIZETTE NAVA: **Es representacional la visión del lenguaje de Davidson? Una reevaluación de su propuesta.** ... ASPACIA PETROU Y FABIOLA NEGRÓN: **Una Revisión del Concepto de Esclavitud a Partir de la Exégesis del Hebreo Bíblico.** ... JOHAN MÉNDEZ REYES: **Universidad, decolonización e interculturalidad otra. Más allá de la "hybris del punto cero"** JOSÉ JAVIER LEÓN: **La periferia como lugar del sujeto. Una reflexión desde el pensamiento comunicacional alternativo.** ... JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA: **Es la fenomenología un tipo de reduccionismo epistemológico?** ... PASQUALE SOFIA: **Origen del poder temporal de la Iglesia católica y el fundamento de su poder moral.** ... NEUZY BRAVO: **La fragilidad como elemento estructural de la violencia humana.**

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

Nº 75
2013 - 3
Sept. - Dic.



Este número ha sido auspiciado
por el Consejo de Desarrollo Científico
y Humanístico de LUZ y por el Fondo
Nacional de Ciencia y Tecnología e Innovación



Revista de Filosofía

Copyright © 1994 Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”
Facultad de Humanidades y Educación - LUZ
ISSN 0798-1171
Depósito Legal pp. 197402ZU34

Esta revista fue impresa en papel alcalino.

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

Edición e impresión: Ediciones Astro Data, S.A.
Correo electrónico: edicionesastrodata@cantv.net
Teléfonos: (0261) 7511905 - 7831345
Maracaibo - Venezuela

Contenido

I. Artículos

LIZETTE NAVA

¿Es representacional la visión del lenguaje de Davidson?

Una reevaluación de su propuesta

Is Davidson's Vision of Language Representational?

A Reevaluation of his Proposal

7

ASPACIA PETROU

FABIOLA NEGRÓN

Una revisión del concepto de esclavitud a partir de la exégesis del hebreo bíblico

A Review of the Concept of Slavery based on the Exegesis of Biblical Hebrew

36

JOHAN MÉNDEZ REYES

Universidad, decolonización e interculturalidad *otra*. Más allá de la “hybris del punto cero”

University, De-colonization, and *Other* Interculturality. Beyond the “Hubris of Point Zero”

70

II. Ensayos

JOSÉ JAVIER LEÓN

La periferia como lugar del sujeto. Una reflexión desde el pensamiento comunicacional alternativo

Periphery as a Place for the Subject. A Reflection Seen from Alternative Communicational Thought

99

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA

¿Es la fenomenología un tipo de reduccionismo epistemológico?

Is Phenomenology a Kind of Epistemological Reductionism?

115

PASQUALE SOFIA

Origen del poder temporal de la Iglesia católica y el fundamento de su poder moral

Origin of the Temporal Power of the Catholic Church and the Foundation of its Moral Power

135

NEUZY BRAVO

La fragilidad como elemento estructural de la violencia humana

Fragility as a Structural Element for Human Violence

146

III. Reseña

MORÁN, Lino y MÉNDEZ, Johan. *Pensamiento filosófico venezolano. Una aproximación a su historia*. Editorial: Universidad del Zulia. Colección Textos Universitarios. 2012 (Antonio Tinoco)

165

IV. Índice Acumulado

169

I. Artículos

**¿Es representacional la visión del lenguaje
de Davidson?
Una reevaluación de su propuesta**

Is Davidson's Vision of Language Representational?
A Revaluation of his Proposal

Lizette Nava

*Universidad Católica Andrés Bello
Caracas, Venezuela*

Resumen

En este artículo se investiga la pertinencia de la atribución de una visión “representacional” del lenguaje a Donald Davidson, así como lo que ella presupondría: 1) una distinción entre los conceptos y un contenido referencial no contaminado por ellos; 2) una concepción “monológica” del intérprete, que ignora el aspecto constitutivo de las interacciones lingüísticas; y 3) la atribución de racionalidad al hablante como la función básica de la interpretación, desconociendo así la función expresiva del lenguaje.

Palabras clave: Verdad, mundo, interpretar, denotar, racionalizar.

Abstract

This paper investigates the appropriateness of attributing a “representational” vision of language to Donald Davidson along with what this would presuppose: 1) a distinction between the concepts and a referential content not contaminated by them; 2) a “monological” conception of the interpreter, which ignores the constitutive aspect of linguistic interactions; 3) the attribution of rationality to the speaker as the basic function of interpretation, thereby failing to recognize the expressive function of language.

Key words: Truth, world, interpreting, denoting, rationalizing.

Introducción

Donald Davidson propuso su teoría de la interpretación para explicar los mecanismos que rigen el significado de las preferencias que los intérpretes escuchan. Para él las preferencias tienen un componente proposicional que consiste en la descripción de algún hecho posible. Una expresión como «Hace calor» puede manifestar distintas intenciones: afirmar algo (sobre el hecho de que hace calor, como información pertinente), sugerir algo (que se abra la ventana), amonestar a alguien (por no haber reparado todavía el ventilador), o hacer un comentario irónico (en caso de que más bien haga mucho frío), entre otras. Pero no es el significado de «Hace calor» lo que ha variado sino su uso en los diversos contextos. Según Davidson, toda preferencia tiene este componente proposicional, indispensable para la determinación del significado en términos de verdad; esto es, en función de la correspondencia entre las oraciones informativas (implicadas en cualquier expresión del lenguaje) y los hechos del mundo. Davidson reconoce que en el lenguaje llevamos a cabo otras actividades distintas de la pura descripción informativa (formulamos preguntas, damos órdenes, hacemos peticiones...), pero insiste en que el núcleo en todos estos actos de habla es el aspecto descriptivo o informativo, pues las peticiones, órdenes y preguntas también describen estados de cosas: aquello que se nos pide u ordena que hagamos, o aquello acerca de lo cual se nos pregunta si efectivamente ocurre o no¹. Esta Teoría Denotativa del Significado es la base de su teoría de la interpretación², según la cual interpretar a otro consiste en elaborar una teoría integrada por *reglas y principios semánticos* que permiten asignarles valores de verdad a las proposiciones de acuerdo con su correspondencia

- 1 DAVIDSON, Donald: "Theories of Meaning and Learnable Languages" (1965), en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 1984, pp. 3-15. En este artículo Davidson habla de la "relativización de la verdad" a los tiempos, los hablantes y los lugares. Para él, el significado viene determinado por las condiciones de verdad; pero éstas varían según el contexto de preferencia, de modo que no es equivocado decir que, para cuando escribió este artículo, Davidson ya concebía al significado como relativizado a un tiempo, un hablante y un lugar.
- 2 DAVIDSON, Donald: "Radical Interpretation" (1973), en *Inquiries into Truth and Interpretation*, 1984, Oxford University Press, New York, 1984.

con los hechos del mundo³. Para cada nuevo enunciado, el intérprete modifica y extiende su teoría interpretativa sobre la base de las evidencias de verdad extraídas anteriormente.

Esta concepción ha sido objeto de importantes críticas, entre las que nos interesa destacar las de Charles Taylor⁴, Eva F. Kittay⁵ y Stephen Mulhall⁶, para quienes la teoría de Davidson presupone una *visión representacional de la mente y del lenguaje*. Según señalan, uno de los problemas es que ella parte de la distinción entre los conceptos y un contenido referencial no contaminado por ellos; distinción que conduce a la clásica paradoja de la cognición: ¿cómo corrobora el sujeto la adecuación de sus representaciones conceptuales si los hechos del mundo sólo le son aprehensibles precisamente a través de esos conceptos? Otro problema tiene que ver con la *concepción "subjetivista" o "internista" de la mente y el lenguaje* que la supuesta visión representacional del significado de Davidson parece implicar. Se dice que en ella las representaciones mentales son vistas como cosas o procesos que ocurren en la mente de cada sujeto, en una suerte de monólogo interior. De ser así, la teoría deja sin explicar el papel de la interacción lingüística en la constitución de las representaciones mentales de cada sujeto. Una tercera crítica señala que Davidson concibe la interpretación como un proceso esencialmente *racional*, en el que el intérprete elabora una teoría para hacer inteligible las preferencias y conductas de los otros. Según esto, el sujeto siempre adopta una actitud *explicativa* ante el comportamiento de los demás. Pero el hecho es que, en la práctica, muy raras veces adoptamos actitudes explicativas hacia los otros; más bien, únicamente lo hacemos cuando su conducta no nos es obvia, de modo que sólo en casos no-ordinarios necesitamos elaborar conjeturas para darle sentido a sus actos. Esta tercera crítica denuncia, entonces, el descuido de Davidson en relación con los aspectos *expresivos* del lenguaje; aspectos éstos que son irreducibles a la pura explicación racional.

3 DAVIDSON, Donald: "In Defence of Convention T", en LEBLANC, H. (ed.): *Truth, Syntax and Modality*, North Holland, Amsterdam, 1973, pp. 76-86.

4 TAYLOR, Charles: *Philosophical Papers, vol. 1: Human Agency and Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

5 KITTAY, Eva F.: *Metaphors: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

6 MULHALL, Stephen: *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Roudledge, New York, 1990.

Hemos señalado tres problemas centrales de la concepción denotativa del significado de Davidson desde la perspectiva de los que ven en ella un abordaje representacional del lenguaje. Sin embargo, autores como Richard Rorty⁷ y Marcia Cavell⁸ *más bien conciben el proyecto de Davidson como una crítica a esa “visión instrumental” del lenguaje en la que la representación se destaca como su función definitoria.* Éstos sostienen que Davidson más bien se centra en las prácticas comunicativas y en los presupuestos que rigen las distintas articulaciones del habla, dejando al descubierto la *dimensión interactiva* del lenguaje, en donde éste es visto como un *proceso integrado a los demás procesos manifiestos en la conducta humana.* Desde esta perspectiva, la concepción del significado de Davidson ha de entenderse más bien como eminentemente pragmática.

El objetivo de este artículo es evaluar la pertinencia de estas dos interpretaciones de la concepción de Davidson. Para ello cotejaremos algunos de los textos paradigmáticos del autor con las interpretaciones que nos interesa analizar de estos destacados adversarios y defensores. Finalmente, intentaremos dar respuesta a dos interrogantes: ¿en qué medida la concepción denotativa del significado de Davidson implica una concepción representacional de la mente y del lenguaje? y ¿en qué medida esa concepción denotativa excluye los aspectos expresivos del lenguaje?

En lo que sigue tomaremos como guía para nuestro análisis las tres críticas principales de sus intérpretes “representacionalistas”; a saber, que dicha concepción presupone: 1) la existencia de dos ámbitos independientes: el de los hechos empíricos y el de los conceptos referidos a ellos — con lo cual se establecería una distinción entre los conceptos y un contenido referencial no contaminado por ellos; 2) el proceder “monológico” por parte del intérprete — con lo cual se ignoraría el aspecto constitutivo de las interacciones con los otros; y 3) la justificación racional (teórica) de la conducta de los otros como la función básica de la interpretación lingüística — con lo cual se descuidaría la función expresiva de la comunicación.

7 RORTY, Richard: *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, New York, 1989.

8 CAVELL, Marcia: *The Psychoanalytic Mind. From Freud to Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge (Mass), 1993.

1. Dos ámbitos independientes: hechos y conceptos

La crítica “representacionista” dice que para Davidson la función básica del lenguaje es el establecimiento de una correspondencia entre los hechos y las entidades mentales referidas a ellos. Para evaluar esta crítica, veamos el modo en que Davidson concibe lo que un intérprete hace cuando escucha una preferencia. Entre 1965 y 1973, Davidson escribió los cinco artículos fundamentales en los que propone su Teoría de la Interpretación: “Theories of Meaning and Learnable Languages” (1965); “Truth and Meaning” (1967); “On Saying That” (1968); “True to the Facts” (1969); y “Radical Interpretation” (1973)⁹. En ellos conjetura que todo oyente posee una teoría interpretativa con base en el siguiente esquema recursivo:

- El enunciado **e** es verdadero (en el tiempo **t** y para el hablante **h**) si, y sólo si, **p** (en donde **p** es cualquier certeza ajena al lenguaje al que pertenece **e** que haga que **h** asienta a **e**).

A partir de este esquema recursivo el oyente obtiene “oraciones T” como:

«La nieve es blanca» *es verdadero si, y sólo si, la nieve es blanca.*

Aquí la pregunta es: ¿cómo verifica el oyente que «La nieve es blanca» efectivamente se corresponde con *la nieve es blanca*? O dicho de otro modo, ¿de qué *evidencias* dispone un intérprete para constatar que sus oraciones T son verdaderas? Veamos la respuesta de Davidson:

“Un buen lugar para comenzar es la actitud de tomar la oración como verdadera, de aceptarla como verdadera. [...] Es la actitud que podría considerarse que un intérprete es capaz de identificar antes de que él pueda interpretar, dado que él puede saber que una persona intenta expresar una verdad al emitir una oración sin tener la menor idea de *qué* verdad sea.

[...] la evidencia disponible es justamente que los hablantes del lenguaje a ser interpretado asumen que diversas oraciones son verdaderas en ciertos momentos y bajo circunstancias específicas”¹⁰.

9 Todos estos artículos de Davidson se encuentran recogidos en su libro: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 1984. De aquí en adelante, cuando citemos alguno de ellos, sólo colocaremos el título del artículo entre comillas seguido de la fecha de publicación original entre paréntesis.

Según esto, el enunciado T: “«La nieve es blanca» *es verdadero si, y sólo si, la nieve es blanca*” expresa que la captación del significado de la oración «La nieve es blanca» depende de la capacidad del intérprete de reconocer la actitud del hablante de querer expresar una verdad cuando emite esa oración; capacidad que a su vez presupone que los hablantes de un lenguaje son capaces de acceder a la verdad de ciertas oraciones, pero aquí no hay referencia al modo en que los hablantes acceden a esta verdad. Para Davidson, la *evidencia de la verdad* viene dada tanto en la suposición de que en la mayoría de los casos los hablante toman por verdaderas las oraciones que emiten, como en la asunción de que todo hablante tiene algún tipo de *certeza* con respecto a la verdad de esas oraciones. Éstos son precisamente los dos presupuestos ontológicos fundamentales de la teoría de la interpretación de Davidson. Miguel Candel los enuncia del siguiente modo: 1) la captación del significado de las oraciones que el intérprete escucha (la oración entrecomillada) depende de una *certeza extralingüística* —una experiencia contrastable— acerca de un hecho *cuya descripción es socialmente admitida*; y 2) puesto que el intérprete sólo tiene acceso a esa certeza extralingüística a través del uso de ciertas expresiones, *la referencia* de dichas expresiones *es inescrutable como dato puro*; i.e., inaprensible como dato ajeno al lenguaje, tanto para el que las profiere como para el que las escucha¹¹.

Consideramos, entonces, que la atribución de una concepción *representacional* del lenguaje a Davidson se debe al énfasis que sus críticos le han dado al primer presupuesto señalado por Candel. Cuando Davidson dice que el intérprete simplemente acepta una oración como verdadera (certeza extralingüística) y que ello se evidencia en la actitud general de todos los hablantes (descripción socialmente admitida), sus adversarios le atribuyen la presuposición de que existen dos ámbitos independientes: el de los hechos empíricos y el de los elementos lingüísticos referidos a ellos. Ciertamente Davidson los presupone, pero esto *no implica* que él conciba la relación entre ellos como una de *representación*, pues ésta supondría una con-

10 DAVIDSON, Donald: “Radical Interpretation” (1973). [Todas las citas textuales de las obras cuyos títulos aparecen en inglés han sido traducidas al castellano por la autora del presente artículo].

11 CANDEL, Miguel: “Estudio Introductorio” en DAVIDSON, Donald: *Filosofía de la psicología*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 32 (Ensayos 11, 12 y 13 del original: DAVIDSON, Donald: *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, New York, 1980).

frontación entre el lenguaje y el mundo para verificar su adecuación, y para Davidson es imposible el acceso extralingüístico a la experiencia que permitiría esa confrontación. Aquí advertimos, por consiguiente, que el segundo presupuesto davidsoniano señalado por Candel —la *inescrutabilidad de los datos empíricos puros*— es ignorado en esa interpretación representacionista de su concepción.

En su artículo “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia”¹², Davidson intenta mostrar que es la coherencia, y no la representación, la que genera la correspondencia entre verdad y conocimiento. Según dice, lo que mantiene unidos a la verdad con el conocimiento es el significado. Pero las condiciones objetivas de la verdad que determinan el significado no se satisfacen mediante una confrontación entre lo que el sujeto cree y la realidad objetiva. Así lo da a entender expresamente Davidson:

“[S]i la coherencia es una prueba de la verdad, entonces también es una prueba del juicio de que las condiciones objetivas de verdad han sido satisfechas, de modo que *ya no necesitamos explicar el significado sobre la base de una posible confrontación. Mi lema es: correspondencia sin confrontación*”¹³.

[C]onstituye una importante razón para aceptar una teoría de la coherencia la falta de inteligibilidad del dualismo de un esquema conceptual y un ‘mundo’ en espera de ser capturado”¹⁴.

Y aun así, Davidson habla de la posibilidad de conocer un mundo objetivo que, en sí mismo, es independiente del pensamiento y del lenguaje:

“Dada una epistemología correcta, podemos ser realistas en todos los campos. Podemos aceptar las condiciones objetivas de verdad como la clave del significado, podemos aceptar una concepción realista de la verdad y podemos también insistir en que el conocimiento lo es de un mundo objetivo, independientemente de nuestro pensamiento o lenguaje”¹⁵.

12 DAVIDSON, Donald: “Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia” en *Mente, mundo y acción*, trad. Carlos Moya, Paidós, Barcelona, 1992.

13 Ibid., p. 74. [El resaltado en cursiva es nuestro].

14 Ibid., p. 77.

15 Ibid., p. 74.

Esta última afirmación —según la cual podemos asumir la existencia de un mundo objetivo independientemente de nuestro lenguaje— podría lucir contradictoria. Y es que anteriormente se dijo que la referencia de las expresiones lingüísticas es *inescrutable como dato puro* (como dato ajeno al lenguaje), de modo que si no tenemos acceso al mundo más que a través de nuestras palabras, entonces no podemos afirmar su existencia como independiente de nuestro pensamiento o lenguaje. No obstante, esta aparente contradicción se disuelve si, al modo en que lo hace Davidson, asumimos la noción de “verdad” como primitiva. Para él es posible construir otras nociones a partir de ella. Por ejemplo, la noción de “significado” puede ser definida como las condiciones en que una oración es verdadera. Podemos tomar como verdadera la oración «Llueve» si creemos que efectivamente llueve; pues si sabemos que el enunciado “Llueve” es verdadero si, y sólo si, llueve, entonces sabemos lo que significa para el hablante. De este modo, llegamos a saber las condiciones bajo las cuales un hablante toma por verdaderos ciertos enunciados al asumir que, en determinados casos, los eventos de nuestro mundo compartido son la *causa* de que él crea y diga lo que dice. Al respecto comenta Marcia Cavell: “La comunicación exitosa supone al menos esto: que habitamos un mundo compartido y que existe una conexión causal entre el mundo y el hablante/creyente que ayuda en la constitución tanto del contenido del significado como del contenido mental”¹⁶.

Según esto, la relación causal entre mundo y enunciado no es contingente, pues en el sistema de creencias de un sujeto dicha relación es constitutiva del propio significado de los enunciados. Ahora bien, M. Cavell admite que no todo enunciado o creencia es causado de este modo, pues los hablantes también utilizamos el lenguaje con propósitos distintos al de aseverar o expresar una creencia: damos consejos, hacemos chistes, planteamos acertijos; pero en el acto de interpretar lo que otro dice, si no partiésemos del hecho de que ciertos enunciados tienen una relación causal con los hechos empíricos, nunca podríamos hacernos una idea de lo que otro nos dice o cree, no podríamos saber siquiera lo que sería que alguien nos estuviese mintiendo. En este sentido, la relación causal entre el mundo y la mente tiene algún lugar dentro de la red de las creencias del hablante, y los modos en que ella se extiende a lo largo de toda la red se constituyen en el proceso mismo de la interpretación¹⁷.

16 CAVELL, M., Op. cit., p. 30.

Aquí podemos destacar la vinculación entre la *noción primitiva de la verdad de Davidson y su concepción holística del significado*. El significado de un enunciado viene dado por el puesto que éste ocupa en el entramado total del lenguaje al que pertenece. Este modelo hermenéutico estipula que, además del esquema formal de la convención T, cada intérprete debe elaborar una teoría específica que dé sentido global a todos los enunciados que escucha. La teoría del intérprete se va elaborando y perfeccionando a medida que el hablante desarrolla su discurso, lo cual no impide que surjan contradicciones, pero la teoría sólo es efectiva dentro de un marco de coherencia general. La interpretación misma es, para Davidson, una experiencia fáctica: nos ubicamos en el hecho de que efectivamente interpretamos a otros, y a partir de ese hecho podemos distinguir otros hechos empíricos como el habla de otros. Ésta es la razón por la cual Davidson califica de “radical” a la interpretación, pues se sitúa en la raíz misma del lenguaje, sin poder salirse de éste. Su carácter *holístico* le es esencial, pues no hay experiencias atómicas independientes que puedan ser comunicadas fuera de un sistema lingüístico establecido. La Convención T sólo puede sostenerse dentro de unas teorías interpretativas que funcionan como sistemas totales de la experiencia *mediada lingüísticamente*, en donde cada elemento cobra sentido a partir de sus interrelaciones con el conjunto de las articulaciones restantes.

Así pues, el modelo davidsoniano se concentra en explicar *el mecanismo* involucrado en la actividad de un hablante que intenta referirse al mundo; esto es, *el modo* en que se conectan algunos de sus enunciados con los hechos empíricos. Aquí el significado es estudiado en relación con el comportamiento de los interlocutores, y la estrategia consiste en averiguar lo que hace posible que un intérprete, sin la ayuda de diccionarios o manuales de traducción, emprenda la actividad de entender a otras criaturas parlantes. El carácter holístico de esta noción de significado se evidencia en los elementos que según Davidson interactúan en el proceso de interpretación:

“[N]o debería pensarse que una teoría de la interpretación puede estar aislada, pues [...] no es posible decir cuándo una oración es verdadera sin estar en condiciones de atribuir deseos y sin poder describir las acciones como el producto de intenciones complejas. Esta observación no priva de interés a la teoría de la interpreta-

ción, sino que le asigna un lugar dentro de una teoría más compleja de la acción y el pensamiento”¹⁸.

Refiriéndose a la complejidad de esta teoría, M. Cavell comenta: “Davidson esboza un campo, o un modelo, donde la Creencia, el Deseo, el Significado, la Verdad, el Mundo, Mi mente, Otras mentes, la Acción, y el Lenguaje tienen un puesto”¹⁹. La argumentación davidsoniana parte, entonces, de un gran hecho: la comunicación intersubjetiva; y desde ese hecho investiga sus condiciones de posibilidad: que hay otras mentes con intenciones, creencias y deseos, y que hay un mundo compartido. Es así como la certeza empírica acerca de la existencia de otras mentes y de un mundo compartido se evidencia en el lenguaje mismo: está necesariamente supuesta en el habla. No hay, por consiguiente, un abismo que salvar entre mundo y significado, dado que éstos se dan simultáneamente. Los significados y sus referentes —los hechos— sólo tienen lugar dentro de una red lingüística, de modo que su relación no es representacional. Así lo entiende Richard Rorty cuando afirma:

“El tratamiento que Davidson hace de la verdad se enlaza con su tratamiento del aprendizaje del lenguaje [...] para formar el primer tratamiento sistemático del lenguaje que rompe *completamente* con la noción de lenguaje como algo que puede mantener una relación de adecuación o de inadecuación con el mundo o con el yo. Porque Davidson rompe con la noción de que el lenguaje es un medio: un medio o de representación o de expresión”²⁰.

Hemos de concluir, entonces, que la crítica “representacionista”, según la cual la noción de significado de Davidson plantea una correspondencia entre los conceptos y los hechos del mundo objetivo, es infundada.

2. El proceder “monológico” del intérprete

Otra de las críticas “representacionistas” denuncia el énfasis de Davidson en la perspectiva del sujeto que, en una suerte de monólogo interior,

18 DAVIDSON, Donald: “Thought and Talk” (1975), en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 1984.

19 CAVELL, M., Op. cit., p. 28.

20 RORTY, R., Op. cit., p. 30.

fabrica una teoría interpretativa. Ciertamente, Davidson parece haber conservado una perspectiva “unilateral” en las sucesivas descripciones de lo que involucra interpretar una proferencia, pues incluso cuando concibió la interpretación como el funcionamiento de un “doble aparato teórico”²¹, siempre se refirió al proceso interpretativo *del oyente*, por un lado, y *del hablante*, por el otro. En esa descripción de lo que le ocurre a cada interlocutor por separado, sus críticos encuentran el carácter “monológico”²² de su concepción, pues allí la captación del significado es lo que tiene lugar dentro del andamiaje teórico y subjetivo del oyente, y la transmisión del significado es lo que tiene lugar en el andamiaje teórico y subjetivo del hablante. Vista así, la dimensión interactiva —eso que ocurre allí afuera, entre dos— es desestimada por Davidson. Charles Taylor hace esta denuncia en su descripción de lo que, según él, hacen los hablantes davidsonianos cuando elaboran sus teorías interpretativas:

“Podemos imaginarnos que aprendemos su lenguaje de este modo: a través de la observación de los sonidos que hacen, las situaciones en las que los hacen, lo que parecen ser sus deseos e intenciones, el tipo de conocimiento de las cosas que es plausible atribuirles, y así sucesivamente.

[L]a forma de la teoría es una que esté hecha para ser comprendida por un observador puro. Ella no viene moldeada por el lenguaje ni apela a conexiones que sólo sean comprensibles para el que de algún modo participa en la realidad estudiada”²³.

Según esto, Davidson pretende estudiar al lenguaje desde el punto de vista de un observador totalmente ajeno. Esta pretensión es lo que Taylor quiere combatir al destacar una especial actividad que llevamos a cabo en el

21 En “A Nice Derangement of Epitaphs” [en LEPORE, E. (ed.): *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Blackwell, Oxford, 1986, pp. 433-446], Davidson modifica su concepción original de la interpretación, concibiéndola ahora como lo que aquí denominamos un “doble aparato teórico”, integrado por teorías “previas” —en las que se ubican los significados estándares de cada interlocutor— y teorías “momentáneas” o “al paso” —en las que se llevan a cabo las desviaciones de los significados estándares para darle sentido a lo que un hablante particular dice en un momento dado—.

22 Nos referimos a que Davidson parece concebir la interpretación como un *monólogo* interior del sujeto, más que como un diálogo con el otro.

23 TAYLOR, C., Op. cit., pp. 254-255.

lenguaje: la de *abordar un asunto públicamente*. Al expresarse, el hablante hace partícipe a su interlocutor en la apreciación de algo que ya no es sólo del hablante ni sólo del interlocutor, sino de ambos. Lo que aquí se destaca no es la mera comunicación de una información, sino el hecho de que el lenguaje sirve para el encuentro de un espacio público. Veamos su ejemplo.

“Digamos que tú y yo somos dos extraños viajando juntos por un país sureño. Hace un calor terrible, la atmósfera es sofocante. Yo me volteo hacia ti y digo: ‘Uf, hace calor’. Eso no te dice nada que no supieras: ni que hace calor ni que yo tengo calor. Estos dos hechos eran obvios para ti desde antes. Tampoco se trata de que tú no los pudieses enunciar; probablemente ya tú los habías enunciado.

Lo que la expresión ha hecho aquí es crear una afinidad entre nosotros; es el tipo de cosa que ocurre cuando hacemos lo que llamamos buscar un tema de conversación. Previamente, yo sabía que tú sentías calor, y tú sabías que yo sentía calor, y yo sabía que tú debías de saber que yo sabía que, etc.: y así podemos llegar hasta el nivel que queramos. Pero ahora es un hecho, allí afuera entre *nosotros*, que aquí hace calor. El lenguaje crea lo que podemos llamar un espacio público, o un punto estratégico común desde el cual contemplamos al mundo juntos”²⁴.

Taylor dice que la concepción de Davidson revela una incapacidad para apreciar este espacio público que crea el lenguaje. Dicha incapacidad es, en parte, “[...] otra de las consecuencias de la tradición epistemológica que privilegia la reconstrucción del conocimiento como una propiedad del individuo crítico”²⁵; y lo que en ella encuentra “catastróficamente equivocado” es la presuposición de que la perspectiva del observador que monologa consigo mismo, más que una mera norma metodológica, es el único punto de partida para describir lo que ocurre cuando hablamos, ignorando así el hecho de que el lenguaje mismo *crea una peculiar afinidad humana* que sólo tiene lugar en la conversación.

Recurramos, entonces, al artículo de Davidson “Second Person”²⁶ para averiguar si es posible rescatar el carácter interpersonal del lenguaje en

24 Ibid., p. 259.

25 Ibid.

su concepción. Allí Davidson enfatiza la intervención de tres elementos en la comunicación: un yo, un mundo externo y un interlocutor.

“Tener el concepto de una mesa o una campana es reconocer la existencia de un triángulo, una de cuyas aristas es uno mismo, otra, es una criatura similar a uno, y la tercera arista es el objeto (mesa o campana) ubicado en un espacio común. La única manera de saber que la segunda arista —la segunda criatura o persona— reacciona al mismo objeto que uno, es saber que la otra persona tiene el mismo objeto en mente. Pero entonces, la segunda persona también debe saber que la primera constituye una arista del mismo triángulo cuya otra arista ocupa la segunda persona”²⁷.

Al respecto comenta M. Cavell:

“No hay nada que me dé la idea de él como un objeto externo que puede ser visto desde diferentes perspectivas y acerca del cual yo puedo estar en lo cierto o equivocada. Se requiere no sólo de algo sino de alguien para darle contenido a esta idea [...] Nótese que aquí no hay un punto de vista excepto el de A, desde el cual puede decirse que B responde a algo de la misma manera. La semejanza es una categoría nuestra, y no, por así decirlo, del mundo”²⁸.

Según esto, Davidson no está diciendo que los conceptos acerca de las cosas del mundo (mesa o campana) se constituyan en la mente de cada individuo por separado. Para que haya un concepto se requiere no sólo de un otro, sino de que podamos reconocer en él una actitud similar a la nuestra ante las cosas del mundo. La interacción de dos personas, que se reconocen entre sí como tales, es la que da lugar a que una de ellas pueda decir que la otra está discriminando un objeto del mundo común a ambas, y que incluso pueda decir de sí misma que está reconociendo ese objeto del mundo. Tenemos los conceptos de creencia, verdad y falsedad porque reconocemos una actitud en el otro que manifiesta su acuerdo o desacuerdo con nosotros. Estos conceptos a su vez presuponen el concepto de mundo objetivo: esos he-

26 Este artículo no había sido publicado para el momento en que Marcia Cavell lo cita en 1993 en *The Psychoanalytic Mind*, Op. cit.

27 Ibid., p. 38.

28 Ibid., pp. 37-38.

chos acerca de los cuales versan nuestras creencias, y a partir de los cuales verificamos la verdad o falsedad de nuestros enunciados.

Es de observar, entonces, que M. Cavell y Taylor destacan algo distinto, aunque igualmente importante, de la comunicación. Cavell se refiere al habla en general, mientras que Taylor hace un señalamiento acerca de un aspecto del habla. Este último considera que la Teoría Veritativo-Funcional de Davidson no da cuenta de la especial afinidad que se crea entre los interlocutores cuando conversan, y que esto se debe a su descripción del intérprete como observador puro, ajeno al lenguaje. Por el contrario, M. Cavell toma en cuenta el punto de partida de Davidson: la observación del gran hecho de que efectivamente hablamos. Aquí el habla no es otra cosa que interpretar y hacer que otros nos interpreten, con lo cual la comunicación parecería quedar reducida a un cierto proceso de codificación dentro de la estructura teórica de unos sujetos que dialogan consigo mismos; pero M. Cavell destaca lo que, en definitiva, hace posible la interpretación: la suposición de que hay otras mentes —cuyas acciones son coherentes con sus deseos e intenciones—, que esas mentes habitan un mundo compartido con otros, y que todo esto se evidencia en el propio lenguaje (“inescrutabilidad de la referencia”). Es en esta descripción de las condiciones de la interpretación donde M. Cavell rescata el *carácter interactivo y público del lenguaje* en la concepción de Davidson, sólo que ya no como lo que se evidencia en un aspecto particular del habla (digamos, en esa afinidad especial entre los interlocutores que Taylor señala), sino como un *supuesto necesario* de la interpretación.

Pero es cierto que, como apunta Taylor, el punto de partida de Davidson —la reconstrucción de la interpretación como una propiedad del individuo crítico— sugiere una imagen desbalanceada de la comunicación, pues en ella se destaca la función denotativa de los enunciados (su correspondencia con los hechos) como la que nos permite interpretar a un hablante. En este sentido, consideramos que Davidson no ignoró el espacio público creado por el lenguaje, pero en lugar de reconocerlo en la actividad misma del habla y explicarlo dentro de su teoría, prefirió simplemente inferirlo a partir de la relación causal (también inferida) entre los hechos y ciertos enunciados. Coincidimos, entonces, con Taylor en su denuncia de que Davidson se ubicó en esta situación extrema —la del “individuo crítico”— porque no concibió otro punto de partida para poner de manifiesto los aspectos interactivos de la comunicación. Es así como Davidson sólo pudo tomar en cuenta algunas actitudes fundamentales (como la de asumir que hay otras

mentos con creencias, intenciones y deseos) en la medida en que éstas se le evidenciaron como condiciones de posibilidad de la interpretación.

Concluimos aquí que el aspecto “monológico” de la concepción semántica de Davidson sólo puede atribuírsele si se hace especial énfasis en su metodología: la asunción de la perspectiva del “individuo crítico” como el punto de partida idóneo para la reconstrucción de lo que hace posible la interpretación. Sin embargo, las consecuencias que de esta metodología pretenden extraer sus críticos son desmedidas, por cuanto le atribuyen haber desconocido los aspectos constitutivos del habla —como la creación del espacio público—, siendo que Davidson no los desconoció.

3. La interpretación como justificación racional de la conducta

La tercera crítica señala que Davidson describe la interpretación como la elaboración de conjeturas por parte del intérprete para darle sentido a los actos del hablante, lo cual supone una actitud fundamental en el intérprete: la de *justificar racionalmente* la conducta y el habla de los demás. Se cuestiona, entonces, esta concepción sobre la base de que ella ignora la injerencia de aquellos aspectos fundamentales de la comunicación que no están sujetos a la formulación teórica.

Para investigar la pertinencia de esta crítica recurramos al análisis de Stephen Mulhall²⁹, quien parte del significado de la palabra “interpretar”. Según el diccionario ésta significa: exponer el significado de palabras, textos o sueños abstrusos o extranjeros, o explicar el sentido en que se dice alguna expresión ambigua o desconocida. Entonces, interpretar es sinónimo de *traducir* desde un dominio problemático o desconocido del lenguaje a otro familiar, y esta transición entre ambos es necesaria para la comprensión³⁰. De acuerdo con esto, un intérprete puede ser visto como un “teorizador”, pues su movimiento de un dominio a otro requiere de la puesta en marcha de un mecanismo regido por reglas sistemáticas que le permite al

29 MULHALL, S., Op. cit.

30 En el artículo “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” (1974) [en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 1984], Davidson habla de la interpretación en términos de la ‘traducibilidad’ entre distintos esquemas conceptuales.

intérprete llevar a cabo la redescrípción. Pero Davidson concibe la interpretación no sólo como el mecanismo teórico para redescríbir un ámbito problemático o desconocido del lenguaje en términos familiares, sino como el proceso que por excelencia tiene lugar en la comprensión de *todas* las expresiones lingüísticas.

“Una teoría de la interpretación, al igual que una teoría de la acción, nos permite redescríbir ciertos eventos de un modo revelador. Del mismo modo que una teoría de la acción puede responder la pregunta acerca de lo que un agente está haciendo cuando ha levantado un brazo mediante la redescrípción del acto como el gesto del que intenta llamar la atención de un amigo, así mismo un método de interpretación puede conducir a la redescrípción de la preferencia de ciertos sonidos como el acto de decir que la nieve es blanca”³¹.

Según Mulhall, Davidson extiende la noción de interpretación hacia el lenguaje completo debido a su concepción particular de lo que ocurre al oír las emisiones de otra persona. En palabras de Davidson:

“El único candidato al que podemos recurrir es la interpretación de los patrones de sonido: el hablante y el oyente deben repetidamente, intencionalmente y de mutuo acuerdo, interpretar los patrones de sonido relevantemente similares del hablante de un mismo modo (o de modos relacionados por reglas que puedan explicarse de antemano)”³².

Entonces, la Interpretación Radical no sólo explica el modo en que llegamos a entender el significado de las preferencias, sino que es el mecanismo que nos permite distinguir ciertas percepciones (ciertos sonidos) como elementos específicamente lingüísticos. Aquí Davidson parece asumir que lo que realmente oímos cuando escuchamos a otro hablante es una secuencia de sonidos, y dado que los sonidos puros pertenecen a un dominio distinto del de las preferencias, la transición entre ellos sólo puede darse a través del mecanismo teórico que *traduce* los primeros a palabras y expresiones. El problema es que esta generalización de la actitud racional del intér-

31 DAVIDSON, Donald: “Thought and Talk” (1975), p. 161.

32 DAVIDSON, Donald: “Communication and Convention” (1982), en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 1984, p. 277.

prete se contrapone al sentido común que gobierna nuestras aprehensiones más básicas del mundo. Al respecto recordemos lo señalado por Heidegger:

“Escuchar es fenoménicamente más primordial que lo que se define [...] como ‘oír’ en psicología —la sensación de tonos y la percepción de sonidos. [...] Lo que ‘primeramente’ oímos nunca es sonidos o complejos de sonidos, sino la carreta que rechina o la motocicleta encendida.

Del mismo modo [...] lo que a primera instancia oímos *no* es lo expresado [fónicamente] en la proferencia. Incluso en los casos donde lo dicho es irreconocible o está en lengua extranjera, lo que primeramente oímos es palabras ininteligibles, y no una multiplicidad de datos sonoros”³³.

Mulhall advierte que la ontología de Davidson parece negar precisamente esos aspectos del lenguaje que Heidegger está subrayando al describir los rasgos de la experiencia cotidiana que nos son más naturales y obvios. Toda percepción involucra ya una interpretación: una melodía triste, un portazo, en vez de meros sonidos o datos auditivos; pero esta dimensión “experiencial” parece ser ignorada por Davidson, pues su noción de interpretación es fundamentalmente teórica, y dado que para él las percepciones son meramente afecciones de los sentidos, ellas quedan convertidas en fenómenos que a su vez requieren de una interpretación.

Esta concepción “racionalista” de la percepción no se corresponde con la experiencia natural. La posición que imagina Davidson más bien se asemeja a la patología descrita por el neurólogo Oliver Sacks³⁴. Debido a una lesión cerebral, uno de sus enfermos había perdido la capacidad para integrar sus percepciones visuales de los objetos que observaba, y lejos de ver un cuadro, un guante o un reloj de pared, lo que percibía era sus formas, sus colores y sus dimensiones, pero era incapaz de reconocerlos como esos objetos específicos integrados. Lo más que podía hacer era describir sus colores y formas, para luego *deducir* que lo que tenía enfrente era un cuadro en la pared (y no una ventana); un guante (y no un monedero con compartimientos individuales para monedas de diferente tamaño);

33 HEIDEGGER, Martin: *Being and Time*, Basil Blackwell, Oxford, 1962, § 34, p. 207.

34 SACKS, Oliver: *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, Harper & Row, New York, 1985.

o un reloj de pared (y no el rostro de una persona parada frente a él). Es de hacer notar que el comportamiento del enfermo era precisamente la del que tiene que razonar frente a lo que percibe; esto es, elaborar hipótesis y contrastarlas para poder interpretar los objetos correctamente. Se trata de una interpretación del mundo con base en una teoría que, en el caso de este enfermo, sólo muy ocasionalmente era efectiva, pues no le permitía reunir sus percepciones dentro de ciertas relaciones; que es precisamente la capacidad que nos permite captar los objetos de forma *inmediata*, como unidades integradas. El paciente de Sacks sólo conseguía deducir precariamente que sus percepciones quizás se correspondían con los conceptos que tenía de ciertos objetos, pero nunca podía corroborar concluyentemente sus hipótesis teóricas. Este caso nos muestra, entonces, que la intelección del mundo no se reduce a un proceso deductivo —aunque haya sectores de deducción en la aprehensión de lo que observamos—, sino que involucra una captación inmediata de las cosas, en donde parecen intervenir procesos irreducibles al razonamiento teórico.

Por otra parte, las categorías de causalidad, verificabilidad y coherencia —características de los procedimientos racionales— resultan insuficientes a la hora de explicar ciertos fenómenos del habla cotidiana; y es que no todas las preferencias que se resisten a “encajar” dentro de la red lógica que le atribuimos a nuestros interlocutores nos parecen meros sinsentidos. Podemos atribuirle a un hablante creencias mutuamente conflictivas, o advertir que sus acciones están en contra de sus más sinceras intenciones. En estos casos, nuestra comprensión dependerá de la captación del comportamiento *expresivo* del hablante, donde la “empatía” que involucra esa captación no es explicable en términos de su adecuación al logro de fines distintos al de la expresión misma. Cuando captamos el gesto de alguien, por ejemplo, no interpretamos sino que vemos directamente la alegría *en* él. Aquí no hay inferencia alguna. En este sentido Taylor señala: “Las expresiones [...] hacen manifiestos nuestros sentimientos; ellas nos ponen en presencia de los sentimientos de las personas”³⁵. Entonces, una expresión puede manifestar algo de un modo parcial, enigmático o fragmentado, pero esa manifestación, aun cuando imperfecta, no puede ser contrastada con una presentación no expresiva más directa. “Lo que la expresión ma-

35 TAYLOR, Charles, Op. cit., p. 219.

nifiesta *sólo* puede manifestarse en la expresión”³⁶, y por ende, no es susceptible de una verificación de tipo inferencial.

Taylor considera que el atractivo de la concepción denotativa del significado de Davidson descansa en el hecho de que, así definido, el significado luce menos enigmático o misterioso. Son los hechos los que determinan el significado de las palabras y oraciones que los enuncian, y en caso de que la noción de “significar” todavía nos inquiete, siempre podemos decir que ella consiste en el establecimiento de una correlación entre los sonidos que emitimos y ciertos eventos o estados de cosas. De este modo, al considerar como prioritarias las nociones de “verdad” y “coherencia” en todo proceso interpretativo, simplemente se asume que la función designativa del lenguaje es la más primitiva, y se guarda la esperanza de que ella nos ilumine con respecto a cualesquiera otros elementos que pudieran intervenir en la constitución del significado.

La pregunta es si es posible encontrar contextos en los cuales la verdad y la coherencia no son prioritarios para interpretar a otros. Para responderla, recurramos de nuevo a Sacks, quien relata el caso de ciertos enfermos afásicos cuyas lesiones cerebrales les impedían comprender las palabras en función de su significado conceptual. En una oportunidad, este grupo de enfermos veía por televisión una alocución del Presidente. Para el asombro de Sacks, los enfermos terminaron riéndose a carcajadas, comentando el descaro del mandatario al decir tantas cosas falsas por televisión. ¿Cómo podían estos enfermos asumir con tal certeza que el Presidente mentía descaradamente —al punto de considerar que su discurso era una burla— si ellos ni siquiera entendían sus palabras? La explicación de Sacks es reveladora.

“[El afásico] no puede captar tus palabras, y por ende, tampoco puede ser engañado por ellas; pero lo que él capta, lo capta con precisión infalible; esto es, la *expresión* que va con las palabras, esa expresividad total, espontánea e involuntaria que nunca puede ser simulada o pretendida, como sí lo pueden ser las palabras, demasiado fácilmente [...]

En esto consiste su poder de entendimiento — entendimiento, sin palabras, de lo que es auténtico e inauténtico. Esto es lo que en las muecas, en los histrionismos, en los falsos gestos y, sobre

todo, en los falsos tonos y cadencias de voz, les sonaba falso a estos pacientes sin palabras pero inmensamente sensibles³⁷.

Entonces, a pesar de su incapacidad para entender los conceptos, estos afásicos podían comprender el “sentido” de las preferencias gracias a una desarrollada sensibilidad para captar lo que Victor Krebs entiende por “tonos emocionales” (o —recordando a Frege— por “coloridos tonales”³⁸) del habla. Refiriéndose a esta sensibilidad, Krebs señala que ella también es indispensable en algunos contextos de habla cotidiana:

“[E]s importante recordar que hay algunas culturas en las que esta capacidad de percepción expresiva (el oído musical, la conexión con el cuerpo), es mucho más importante que la habilidad intelectual. En la comunidad negra de los Estados Unidos, por ejemplo, sin esa capacidad de reconocimiento expresivo una persona está perdida; pero esto es cierto también, y de modos diversos, en nuestras culturas latinas, sobre todo en contraste con los temperamentos anglo-sajones. El desconocimiento de este nivel de la captación del otro, y todo lo que ello implica, es a lo que estoy tratando de llamar la atención”³⁹.

En estos casos, la dimensión expresiva del lenguaje es más básica que la verificación conceptual en función de la atribución de verdad y consistencia al comportamiento y al habla de otros. Pero no se trata de que en estos contextos la prioridad de lo expresivo ocasione interpretaciones oscuras, donde la comprensión del significado esté signada por la ambigüedad o la imprecisión. Paradójicamente, la captación expresiva es casi infalible. En palabras de Krebs:

“[Los afásicos] evidencian así una forma de comprensión del otro que no sólo es más certera, sino que además ocurre a un nivel distinto del de la interpretación intelectual, donde hablar de teorías (aun cuando sean las ‘teorías al paso’ a las que recurre Davidson) es no sólo innecesario sino además engañoso.

37 SACKS, Oliver, Op. cit., p. 82.

38 “Klangfarben”.

39 KREBS, Victor: “Interpretando al otro: imperialismo conceptual y relativismo como síntomas”, en HOYOS, L. E. (ed.), *Relativismo y racionalidad*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005, p. 53.

Como observa Oliver Sacks, esta hipersensibilidad expresiva nos parece, en nuestra cultura intelectualista, ‘casi una inversión del orden usual de las cosas: una inversión, y quizás una reversión también, a algo más primitivo o elemental’⁴⁰. Pero es precisamente en esta inversión o reversión que yace el poder de entendimiento de los afásicos, que logran detectar la falsedad o la incoherencia del discurso de una persona”⁴¹.

Krebs destaca aquí la capacidad de los afásicos para detectar la *falsedad* y la *incoherencia* en el discurso de otro. Siendo precisamente las nociones de “verdad” y “coherencia” las más básicas, las más transparentes en la Interpretación Radical, cabe entonces la pregunta acerca de si ellas podrían funcionar fuera de un sistema deductivo sujeto a la contrastación. Para mostrárnoslo, Taylor nos habla de otros recursos interpretativos distintos de la pura deducción; por ejemplo, y especialmente en los contextos religiosos, el de la *invocación*, a partir del cual, no obstante, podemos hablar de “verdad” y “coherencia”. Veamos.

Hay ceremonias en las que se dice que la presencia de Dios puede ser invocada pronunciando ciertas palabras de un modo apropiado. Aquí la función de los nombres es muy particular, pues ellos no son utilizados para referir sino para *llamar*, para *invocar*. Taylor dice que el carácter invocativo de estas expresiones está ligado a la idea de que conocer y pronunciar el nombre de alguien para llamarlo nos da un cierto poder sobre él⁴². Claro está que podríamos concebir como secundario el uso invocativo de un nombre y decir que su intelección depende del conocimiento de lo que ese nombre denota, con lo cual seguiríamos concibiendo el uso denotativo como el básico. Pero pensemos en una cultura, propone Taylor, en la que la invocación no sea meramente marginal. Digamos que invocamos al Dios recitando sus proezas, en donde lo central del rito consista en el estilo canónico de tales rezos. ¿En qué medida el recuento de las proezas del Dios no es un ejemplo del uso denotativo de las palabras? Podemos decir que sí lo es, pero ¿es ese aspecto referencial lo primario? ¿Podemos asegurar que el rezo

40 SACKS, Oliver, Op. cit., p. 81.

41 KREBS, Victor, Op. cit., pp. 52-53.

42 Esto explicaría por qué en ciertas culturas el nombre real de las personas no es revelado públicamente, así como el hecho de que para los hebreos esté prohibido pronunciar el nombre de Dios.

consiste en la descripción correcta de ciertos eventos? Frente a estos cuestionamientos Taylor explora lo que considera una aproximación más adecuada: considerar que allí “las palabras son verdaderas/correctas porque tienen poder, ellas invocan la deidad, ellas realmente se conectan con lo que él es”,⁴³. Entonces, lo que esas palabras afirman es, en algún sentido, correcto y apropiado, pero quien así las entiende posiblemente no esté en condiciones de comunicarnos en qué consiste su adecuación, puesto que para su cultura la referencia a algo distinto de lo dicho no es primaria. Es posible que para él las palabras del rezo sean especiales no porque se correspondan con una realidad independiente, sino porque ellas mismas son las palabras de quien lo ha creado todo.

En este contexto hay una primacía de lo invocativo, pues el uso básico y correcto de las palabras está determinado por la invocación, donde la corrección del uso descriptivo se deriva de ella. Aquí quedaría invertida la doctrina de la primacía de lo literal. Se parte de que la expresión tiene significado en el contexto invocativo, y él es primario dado que está presupuesto en los otros usos (incluyendo el denotativo): *lo que se puede decir correctamente de Dios sólo puede validarse por lo que se dice correctamente en su contexto invocativo*. En otras palabras, es a partir de la invocación como se determina lo que es una observación profunda o valiosa, incluso lo que es una contradicción, y también lo que se dice con verdad acerca de los términos clave en ese dominio: “Dios”, “espíritu”, “maná”, etc.⁴⁴

Ahora bien, podríamos preguntarnos por el modo en que adquieren significado los términos cotidianos (profanos) incluidos en un discurso como ése. Si se dice, por ejemplo, que «Dios emergió de los mares, se transformó en toro, copuló con sus hijas, devoró a sus enemigos, luego los vomitó», ¿no sería necesaria para su comprensión nuestra familiaridad, nuestro conocimiento mundano, de cosas como “los mares”, “los toros”, “las hijas” y “los enemigos”, y de acciones como “emerger”, “transformarse”, “copular”, “devorar” y “vomitar”? ¿No habría en este caso una primacía de lo literal? Y es que podríamos decir, por ejemplo, que en el discurso mítico-poético dichos términos son extensiones metafóricas de nuestros usos ordinarios (literales) de los mismos, y que hemos de tener claros esos

43 TAYLOR, Charles, Op. cit., p. 286.

44 Ibid.

términos en nuestro vocabulario descriptivo para luego poder comprender lo que el mito expresa. Pero Taylor advierte una confusión en esta réplica. Si bien es cierto que, en un sentido, los que profesan esta cultura deben tener un conocimiento profano de los mares, los toros, las hijas, etc., para desarrollar su historia mítica, esto no quiere decir que lo que *nosotros* llamamos literal sea primario para ellos, pues implicaría que su conocimiento de tales cosas es independiente de sus relatos míticos, o incluso anterior a éstos, y relativamente autónomo. Significaría que tienen criterios para identificar y clasificar, digamos, a los toros, cuyo establecimiento profano fuese indispensable para luego ser usado en el relato mítico-poético. Pero Taylor dice que esta presuposición puede ser errada. Es posible que nada de lo significativo de los toros (mares, hijas) en el relato religioso provenga de la experiencia mundana; o visto de otro modo, es posible que lo significativo de esas entidades provenga de la experiencia mundana *articulada* en el relato mítico, y que sólo en éste se den los criterios de su identificación y clasificación. Taylor encuentra que la propia distinción entre el significado literal y el metafórico es, en este caso, no sólo desorientadora sino impracticable.

“Si quisiéramos poner esto de un modo completamente paradójico, podríamos decir que lo metafórico es primario aquí. Pero sería mejor decir que toda la distinción entre ‘sentido literal/sentido metafórico’ no se aplica a un caso como éste. No existen dos sentidos del término aquí, uno de los cuales merece ser llamado literal. Aquí no tiene ningún propósito hablar de un ‘sentido literal’; y no lo tendrá hasta tanto una cultura más racionalizante se desarrolle con una preocupación por la descripción objetiva, cuyas descripciones harán, a su vez, que una gama de usos más ‘subjetivos’ se destaque como meros tropos”⁴⁵.

Para Taylor, el significado literal surge cuando una cultura logra estipular las condiciones de la denotación y la convierte en la función primaria del lenguaje. Pero por esta misma razón, la búsqueda del significado literal se torna anacrónica a la hora de interpretar la conducta de los miembros de una cultura en la que lo mítico-invocativo todavía es primario. Taylor concluye que el significado estricto y literal no es más que una asunción etnocéntrica que la Teoría Veritativo-Funcional ha universalizado ilegítimamente.

45 Ibid., p. 289.

te al tomarlo como esencial en todos los lenguajes naturales. Una vez asumida esta creencia, siempre es posible abstraer en los distintos actos de habla un contenido proposicional, un núcleo denotativo. Pero el proceso interpretativo queda obstaculizado cuando se intenta aplicar esta teoría al lenguaje de una cultura que conserva sectores dominados por el uso invocativo. Las invocaciones como «danos el pan de cada día» o «líbranos del mal», no son exactamente iguales a las peticiones o las súplicas en las cuales podemos encontrar un núcleo denotativo, y la Teoría Veritativo-Funcional no permite definir en *ningún* lenguaje los significados de este tipo de expresiones, pues en ella el significado supone la identificación de las condiciones de verdad de sus usos literales, y en los casos que venimos tratando, esos usos literales (denotativos) no existen.

Para Taylor, lo que ocurre en nuestra cultura occidental es que hemos sucumbido a la tentación de interpretarnos a nosotros mismos en términos de la primacía de lo literal-denotativo. Nos hemos trazado la meta de describir con precisión las cosas, lo cual se ha vuelto una norma, y esta norma es no sólo indispensable sino justificable para nuestra cultura. Pero hemos convertido esa norma en la explicación teórica correcta y única, en donde adquiere primacía la imagen del sujeto como observador independiente que elabora una teoría interpretativa y la corrobora. Este hecho es el que Taylor encuentra “desastroso”: lo que en principio no es más que el objetivo de lo que la norma prescribe, se ha convertido en teoría general del lenguaje. Las teorías del significado dominantes en la cultura filosófica anglosajona han sido víctimas de esta transposición de la norma a la teoría, y consideran que cualquier teoría del significado sólo puede partir de la descripción contrastable. Pero, como hemos visto, ésta no es la única dimensión que se evidencia en el habla, y quizás no sea siquiera la primaria.

“Piensa [...] cuán singular es el uso del nombre de una persona para *llamar* al individuo nombrado’, dijo Wittgenstein⁴⁶ [...] Uno se dirige a alguien, abre una conversación. Eso crea un espacio público entre ambos. Ese espacio público adquiere forma, se modifica, se hace frío y más distante, o cálido y más íntimo, y así por el estilo, gracias a lo que uno dice, la elección de las palabras,

46 Cfr. WITTGENSTEIN, Ludwig: *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1954, § 27, p. 43.

el tono, la manera, etc. El espacio público es invocado en el habla. Más aun, puede invocar cualidades en nosotros. Es un poder peculiar del santo su capacidad para, al ver lo bueno en nosotros, y nombrarlo, acercarnos más a eso bueno. Hay un poder simétrico que algunas personas malignas poseen. Lo invocativo está lejos de haber muerto en nuestra cultura. Está transpuesto”⁴⁷.

Taylor señala, entonces, que la comprensión de cualquier lenguaje exige que veamos el puesto que ocupan las descripciones contrastables de las cosas en esa cultura. Si ella —como parece ser el caso de nuestra cultura occidental actual— le concede primacía a este tipo de descripciones, entonces podemos aceptar ese hecho, siempre y cuando también aceptemos que una teoría que sienta sus bases en la descripción denotativa no es suficiente para explicar las diversas funciones del lenguaje. “Todo nuestro lenguaje acerca de la auto-comprensión individual y social quedaría opaco para una teoría como ésta. Sólo llegaremos a pensar que ella servirá si hemos sido víctimas de la transposición de la norma a la teoría”⁴⁸. En ese caso, nuestra teoría tendrá al menos algún tipo de adecuación con nuestra cultura, si bien no la tendrá con cualquier otra cultura que no se fundamente en la descripción denotativa. Pero Taylor insiste en que incluso la adecuación entre la teoría denotativa y nuestra cultura es precaria, pues la función expresiva del lenguaje es más fundamental, en la medida en que, si bien ambas funciones operan en el lenguaje, la denotativa no puede encontrarse sola, mientras que la expresiva sí: en el establecimiento de un espacio público y en la apelación a una sensibilidad para los asuntos propiamente humanos.

Conclusiones

- Con respecto a la crítica según la cual Davidson sostiene una *epistemología dualista acerca de la mente y el mundo*, se puede concluir que esta atribución es equivocada. A partir del presupuesto de la “inescrutabilidad de la referencia”, junto con su teoría de la coherencia sintetizada en el lema “corroboración sin confrontación”, Davidson más bien elaboró una concepción contraria a la que describe la relación entre la mente y el mundo como representacional. Si bien

47 TAYLOR, Charles, Op. cit., p. 290.

48 Ibid., p. 291.

muchas de nuestras preferencias tienen como referencia a los hechos del mundo, la mediación de nuestro lenguaje debe ser entendida como parcialmente *constitutiva* de la propia referencia; esto es, lo que llamamos “realidad” o “mundo”.

- En la crítica referida al *proceder “monológico” del intérprete radical* Davidson es acusado de privilegiar la reconstrucción del conocimiento como una propiedad del individuo crítico, y de ignorar el aspecto interactivo del lenguaje: en particular, el hecho de que el habla crea un espacio público entre los interlocutores. Se dijo, entonces, que más que ignorar ese espacio público, Davidson se vio en la necesidad de *inferirlo* como un supuesto necesario de la comunicación. Es así como la atribución de un proceder “monológico” al intérprete davidsoniano es adecuada si con ella se destaca el punto de partida metodológico desde el cual elabora su propuesta teórica, pero es inadecuada si a partir de ella se concluye que Davidson no tomó en cuenta el aspecto interactivo del habla, pues sí lo incluyó en su concepción, sólo que como condición de posibilidad de la interpretación. No obstante, el hecho mismo de concebirlo únicamente como mera condición de posibilidad, deja ver que Davidson no lo consideró como algo digno de investigar, con lo cual la peculiar afinidad humana que se crea en el habla simplemente pasó inadvertida para él, y por ende, quedó excluida del aparato teórico mediante el cual pretendió ofrecer una explicación universal de la interpretación.
- En cuanto a *la actitud racional del intérprete*, se señalaron al menos dos problemas destacables en la concepción de Davidson. El primero tiene que ver con la dimensión “experiencial” de la comunicación. Se dijo que Davidson combate la postulación de entidades mediadoras entre la mente y el mundo; sin embargo, él parece abordar las percepciones como meras afecciones de los sentidos, por lo cual ellas mismas requieren de una interpretación racional. Entonces, apelando a algunos casos neurológicos, se argumentó que esta racionalización es no sólo insuficiente, sino incapaz de dar cuenta de nuestras aprehensiones más básicas tanto de los objetos del mundo como de las actitudes que intervienen en la conformación de los significados de los hablantes. El segundo problema se refiere a la descripción de la interpretación en términos de causalidad, verificabilidad y coherencia. Se dijo que esta descripción es claramente insuficiente, pues desestima la injerencia de otras actitudes constitutivas del habla —entre ellas, la invocativa y la expresiva—, y por ende, también desestima la especial sintonía que el habla promueve entre los interlocutores.

- Dicho esto, respondamos ahora las dos preguntas que nos hicimos al comienzo del artículo. En cuanto a la primera, concluimos que, si bien la concepción del significado de Davidson es denotativa o verificacionista, ella no es representacional. En cuanto a la segunda pregunta, concluimos que no es posible mantener su concepción denotativa del significado en la medida en que ella excluye los aspectos expresivos del lenguaje, pues, como señala Taylor, si bien ambas funciones —denotativa y expresiva— operan en el lenguaje, la segunda puede encontrarse sola, mientras que la primera no.
- Ahora bien, al considerar que Davidson concibió su teoría de la interpretación como algo que no podía estar aislado, sino que debía “tener un lugar dentro de una teoría más compleja de la acción y el pensamiento”, queda por verse si es posible elaborar una cierta noción de “racionalidad” dentro del marco de esa teoría más compleja, de modo que logre incorporar las funciones denotativa y expresiva del lenguaje sin negar la intervención de categorías como la causalidad, la verificabilidad y la coherencia como criterios interventores en la atribución de significado.
En un próximo artículo emprenderemos esta indagación.

Una revisión del concepto de esclavitud a partir de la exégesis del hebreo bíblico

A Review of the Concept of Slavery based on the Exegesis
of Biblical Hebrew

Aspacia Petrou
Fabiola Negrón
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Resumen

La concepción bíblica de la esclavitud adquiere un significado particular en cada religión, filosofía y civilización. El pensamiento hebreo fundamentado en la más pura percepción de lo ético, le presta su propia filosofía. En este sentido, se toma en cuenta lo relativo al rol moral del hombre, captado en su alianza con Dios, en su realidad social, y en la complejidad de sus relaciones efectivas y concretas con todos aquellos que son hombres con él. Se resaltan algunos de los principales rasgos del pensamiento hebreo, de su filosofía y de su concepción del mundo, con la intención de mostrar un concepto de esclavitud planteado en términos de un ideal religioso teocéntrico. Se concluye: la inserción de la Ley en el plano histórico de Israel considera por vez primera la realidad humana del esclavo en todo su espectro paradigmático, y logra transformar un concepto de esclavitud de estructura histórica a uno de estructura religiosa, introduciendo en el plano ético dos principios fundamentales, a saber, la justicia y la responsabilidad.

Palabras clave: Dios, Ley mosaica, concepto de esclavitud, esclavo.

Abstract

The Biblical view of slavery acquires a particular significance in each religion, philosophy and civilization. Hebrew thought, based on the purest sense of the ethical, lends its own philosophy to it. In this sense, the relative nature of man's moral role is taken into account understood in his covenant with God, his social reality, and in the complexity of his effective and concrete relationships with all those who are men with him. Some of the main features of Hebrew thought, its philosophy and conception of the world are highlighted, in order to show a concept of slavery stated in terms of a theocentric religious ideal. Conclusions are that insertion of the Law in Israel's history considers, for the first time, the human reality of the slave in its entire paradigmatic spectrum, and is able to transform a concept of slavery from historical structure to religious structure, introducing two fundamental principles on the ethical plane: justice and responsibility.

Keywords: God, Mosaic Law, concept of slavery, slave.

Introducción

Al analizar las referencias sobre esclavos y esclavitud en los textos de la Biblia, se hace necesaria la revisión del significado a partir del fundamento del hebreo bíblico y en el contexto de la cultura hebrea. Esto es pertinente, ya que en la Antigüedad la cultura occidental en diversas épocas y contextos se ha apegado a las fuentes bíblicas para establecer, imponer y/o justificar la condición de esclavo entre grupos o sociedades enteras. Paradójicamente, se entendió la esclavitud como una parte del orden divino para esta tierra. Civilizaciones como la griega y la romana, justificaron la existencia de una esclavitud como medio que garantiza la supervivencia del individuo y desarrollo de las sociedades civilizadoras, y como "algo necesario para el bien vivir", esto si apelamos a la autoridad de Aristóteles.

Sin extendernos sobre el tema general de la esclavitud en el mundo griego y romano, que sin duda alguna requiere una perspectiva histórica atenta dada las variaciones en diferentes épocas, es importante señalar que sin el beneficio de la esclavitud, sociedades como Grecia y Roma, hubieran sido muy distintas, y, seguramente, no tan desarrolladas. La valiente Esparta por ejemplo, "...no hubiera podido dedicar a sus hombres al arte de la guerra..., ni Roma hubiera desarrollado tanto el Derecho, ni Grecia la idea

de democracia, las artes, la Filosofía, el saber en general”¹. Lejos de intentar hacer aquí una apología de la esclavitud, “...es preciso reconocer el inmenso aporte que los esclavos hicieron al desarrollo humano de las sociedades”².

La situación de la esclavitud no es exclusiva de los griegos, de los romanos, o de los espartanos, la cultura hebrea como tantas otras de la Antigüedad era esclavista. El término esclavo apareció por primera vez en Génesis 9.25, para ilustrar el momento en que Noé maldice a su hijo Cam (padre de Canaán) a causa de su pecado. Este relato encontró su justificación anecdótica siglos más tarde en el libro de Jueces, cuando los israelitas conquistaron y subyugaron gradualmente a las ciudades cananeas.

Sin embargo, el contenido del conjunto de normas establecido por la Torá³ o Ley de Moisés, se opone radicalmente en todos sus aspectos a la praxis de las sociedades de la Antigüedad, y se adelanta a un tiempo en donde lo cotidiano se traduce a partir de préstamos con intereses, esclavitud permanente de los deudores y, en donde la captura y restitución de los esclavos fugitivos eran prácticas totalmente normales. Dichas prácticas se remontan en uso a siglos de antigüedad y formaban parte del conglomerado de leyes de los pueblos. El contenido social de la Ley mosaica no pretende poner fin a todo esto, sin embargo, la inserción de una serie de principios garantizaron desde el punto de vista legal y moral, el trato justo y humano del hombre sometido a esclavitud.

Una aproximación al pensamiento hebreo veterotestamentario y su vinculación con la esclavitud

En esta parte es importante introducir una división histórica en la llamada época veterotestamentaria, la primera, cubre el período patriarcal

1 MUÑOZ GARCÍA, Ángel. Esclavitud: “Presencia de Aristóteles en la polis colonial”. *Revista de Filosofía* No. 55: 7-33. Universidad del Zulia, Maracaibo-Venezuela, 2007, p. 9.

2 Ídem.

3 La voz Torá se traduce como “guía”, “enseñanza”. Según la tradición hebrea, Moisés recibió la Torá en el Monte Sinaí en forma escrita (*Torá shebiktav*) y en forma oral (*Torá shebealpe*). La primera es considerada como el texto guía, la segunda corresponde a las enseñanzas de ese texto guía. Al hablar de la Torá o Ley de Moisés, nos referimos a los cinco primeros libros (*Pentateuco*) de la Biblia. En las siguientes líneas nos referiremos a la Torá como Ley de Moisés o Ley.

(Abraham, Isaac y Jacob), la segunda, la esclavitud de los hebreos en Egipto y la época mosaica, que va desde la liberación de los israelitas hasta la destrucción del segundo Templo en el año 70 de nuestra era. Aunque estos tres períodos abarcan un amplio espacio de tiempo, la concepción hebrea de la esclavitud está muy bien definida en cada uno de ellos, particularmente con Moisés, dado que la Ley introduce toda la normativa legal y moral con relación a los esclavos y a la esclavitud⁴.

En el período patriarcal, por ejemplo, vemos a hebreos que en posición de poder (Abraham, Isaac, Jacob, y José), hicieron en la práctica una suerte de síntesis entre la aceptación universal de la esclavitud de aquella época con su concepción monoteísta del mundo. A falta de reglamentos y estatutos que normaran el diario vivir del individuo en sociedad, el hebreo crea una especie de código ético-moral surgido del criterio de la propia autoconciencia, como sombra del pensamiento ético que habría de introducirse a través de la normativa mosaica. Este nuevo principio, el de la autoconciencia, vendría en definitiva a suplantarse los referentes religiosos tradicionales. Figura de este pensamiento es Abraham, quien fuera conocido por su gran sentido de bondad y justicia⁵. El mismo que transmitió a su descendencia el revolucionario descubrimiento teológico de la existencia de un único Dios para toda la humanidad.

Vale recordar que durante el período patriarcal el esclavo llegó a convertirse, ocasionalmente, en la única alternativa de vida expresada biológicamente en la continuación de la especie. En otras, la conservación de la vida humana llegó a depender de la conducta altruista de un solo individuo, en ocasiones, sometido a servidumbre⁶. El mismo Abraham consideró la idea de heredar toda su riqueza a su mayordomo (esclavo) Eliézer de Damasco, por carecer de descendencia que le sucediera⁷.

También el contingente familiar de la Casa de Israel se formaría sobre la base de una constitución mixta de libres y esclavos⁸. Esto último nos re-

4 Las citas bíblicas han sido tomadas en su mayoría de la *Biblia de Referencia Thompson*, versión Reina-Valera, revisión de 1960. Edición en español por The B. B. Kirkbride Bible Company, Inc. y Editorial Vida, Miami Florida), 1987.

5 Gn 18, 1-8; Gn 18, 17-33.

6 Gn 41, 1-57; 46, 1-27; 47, 13-25; Est 8, 1-17; 9:1-17.

7 *Ibidem*. Cfr. Gn 15, 2-4.

8 Cfr. Gn 16, 1-3; Gn 30, 1-7.

mite a la narrativa de una ambientación, probablemente de procedencia hicsa, surgida en la corte salomónica y redactada en una época posterior, se trata de la historia de José, undécimo hijo de Jacob y primogénito de Raquel, que fue vendido por sus hermanos en 20 siclos de plata⁹ y llevado a Egipto en condición de esclavo.

José: presagio de esclavitud en el acontecer histórico de Israel

La vida de José se muestra como un episodio que revela a un Dios guiando el curso de la historia. Su paso de la esclavitud a la condición de gobernador de todo Egipto, no sólo garantizó la supervivencia de la vida humana¹⁰, también estableció los fundamentos primeros de una nación, de una cultura y de una nueva forma de vida.

La imposibilidad para evitar o escapar a un propósito trascendente (sea cual fuere), le permite a José reconocerse como parte de un destino superior, un destino que opera en concierto con el interés de un Dios que se preocupa por el bienestar de su pueblo y de la vida humana en general. La proposición: "...porque para preservación de vida me envió Dios delante de vosotros"¹¹, en tanto que exhortación moral, reconoce la providencia de un Dios que se ocupa de su pueblo.

Además, la historia de José introduce un nuevo valor agregado, el de "la responsabilidad". Aquí el concepto de responsabilidad adquiere una doble significación. Por un lado, José en su capacidad para elegir (esto podemos definirlo como una libertad interior) decide someterse a un régimen superior. Como hombre reconoce que puede mudar de parecer y de actitud ante los acontecimientos que le sobrevengan, mirándolos y saludándolos como manifestación de la voluntad divina. Por otro lado, está la responsabilidad que sobreviene producto de una imposición divina, ésta se refiere a una meta teleológica, a saber, el destino histórico de una nación que descansa sobre las espaldas de un solo hombre. Ciertamente es que José no podía antici-

9 Generalmente referenciado como "20 monedas de plata". Este era el precio señalado por la ley mosaica para el rescate de un joven de edad inferior a los veinte años. Lv 27.5.

10 Gn. 41:41-57.

11 Gn. 45:5.

par la importancia de su papel en el decurso histórico de la nación de Israel, sin embargo, los acontecimientos que rodearon su vida en tierra de Canaán y su posterior exilio a Egipto, le permitieron visualizarse como parte de un proyecto superior¹².

La interpretación de los sueños del faraón le confiere a José un nivel superior de entendimiento del mundo ordinario y del mundo espiritual. Para faraón son sueños portadores de un designio divino. Así, una vez develado el significado de los sueños éste le entrega a José su anillo, su sello real y su faldellín (*shendit*) confiriéndole el cargo de Visir¹³, un cargo que sólo podía ser desempeñado por altos funcionarios de la corte o príncipes reales.

La exaltación de la esclavitud a un lugar de poder político le permitió a José dirigir las riquezas del reino, y proveer de alimento al pueblo de Egipto cuando la hambruna azotaba al resto de los países del Cercano Oriente¹⁴. Además, le garantizó a faraón la posesión de todas las tierras de su reino.

Conforme avanzó el hambre en toda la tierra, el pueblo de Egipto no teniendo nada más que ofrecer, comenzó a intercambiar el grano por ganado, metales, tierras y hasta se entregaron a los hijos como pago. El autor del Génesis lo narra así: “Entonces José dijo al pueblo: Miren, ya los he comprado a ustedes y la tierra de ustedes para faraón, aquí tienen semillas, siembren la tierra”¹⁵. Así, el pueblo pasa a ser un bien adquirido de la nación, y la tierra a trabajar se convierte en un beneficio otorgado por el faraón, “Señor de la Tierra”. El pueblo tendrá derecho al consumo de la cuarta parte de los productos trabajados, el resto de la producción será para el faraón y su casa.

Convencidos de su realidad contingente, el pueblo alaba la acción de José y con gusto se somete a servidumbre¹⁶. En adelante, el hombre que ha sido librado del hambre extrema y de la muerte segura, estará comprometido a honrar

12 Gn 37. 5-28, 39. 1- 23, 40. 2- 23, 41. 1-36.

13 Gn 41. 24-46.

14 Egipto fue considerado por mucho tiempo como el granero del Antiguo Cercano Oriente, las benevolencias del Nilo hicieron posible que en épocas de gran sequía éste fuera el único país con grandes reservas de grano y con regiones de tierra de pastura. Esta situación tan prodiga anticipó la llegada de los hijos de Israel y su posterior esclavitud en tierra egipcia.

15 Gn 47.23.

16 Gn 47.17-27.

tal beneficio mediante la lealtad y la adoración a su Señor. Luego, la esclavitud pasa a ser en este contexto un beneficio que garantiza la vida.

Para los súbditos “la vida” será la admisión de un sistema redistributivo a través del cual el faraón da al pueblo el alimento necesario. Ésto puede ser interpretado en su doble vertiente física y espiritual. “La vida” en términos políticos, significa el derecho a vivir como súbdito y fiel servidor del faraón. En su figura divina, la verdadera vida es aquella que emana del aliento de la boca (aliento de vida) del faraón, y con el aliento, la palabra que favorece a todos aquellos que escuchan su voz y obedecen sus leyes¹⁷.

También el pueblo de Israel, aquellos que vinieron con Jacob a morar en la tierra de Egipto en tiempos de José fueron asimilados por este mismo sentir, creándose con esto un problema de identidad que se extendería más allá del éxodo. Los hebreos vivieron en Egipto durante varios centenares de años, no es de extrañar que con el paso del tiempo el siervo aprendiera a imitar las costumbres de su señor y se acogiera a sus dioses haciéndolos suyos. Según Irwin William, no todos los hebreos que estaban en Egipto salieron, muchos prefirieron quedarse. Y de los que salieron, muchos querían volver¹⁸.

La presencia egipcia en el devenir histórico de Israel es un hecho que se somete a revisión a lo largo de la narrativa veterotestamentaria, cobrando fuerza a ratos y debilitándose en otros, alcanzando diferentes matices de acuerdo a las circunstancias históricas. No cabe duda, que existieron contactos diplomáticos entre Egipto e Israel a lo largo de los siglos de su formación como nación, que va del antiguo sistema tribal al Reino unificado de Israel (incluyendo el reino de Judá).

De las actividades constructoras de Salomón y sus contactos con la esclavitud

Las relaciones político económicas entre Israel y el resto de las naciones del Antiguo Oriente se vieron reforzadas muchas veces entre alianzas

17 LIVERANI, Mario: *Israel'History and the History of Israel*, Trad. Chiara, Peri y Philip, Davies. Equinox. Londres. 2005, pp.14-15.

18 Cfr. Ex 16.3, 17.2-3; Nm 11.1-6, 14.1-4, 16.12-14, 20.3-5, 21.4-5; William Irwin: *El Pensamiento Prefilosófico. Los hebreos II*. Fondo de Cultura Económica Dto. Federal. México, S/F.

matrimoniales, como aquella que se dio entre el rey Salomón y la hija del faraón egipcio Siamón (968-948 a C). Este tipo de alianzas le permitieron a Salomón consolidar gran parte del poder político de su reino.

La importancia política y religiosa que se le atribuye al reinado salomónico excede por mucho a la de su padre el rey David. El programa expansivo de su reinado se encuentra signado por grandes hazañas comerciales. Entre sus actividades de construcción más relevantes destaca el Templo de Jerusalén, como imagen del sincretismo religioso de su gobierno, y lo que es más importante, porque logra imponer la exclusividad de un único Dios, de culto y de santuario, en tanto que se refuerza la idea de poder de una Jerusalén que alberga en su seno el Templo en el cual mora la presencia divina.

Las grandes empresas emprendidas a nivel religioso, económico, político y cultural, hicieron de la nación de Israel un estado económico de primer orden. No obstante, sería el pueblo el que más resentiría las demandas de tan amplio programa de gobierno. Sin ejercer demasiado peso a las cifras que suelen darse sobre la esclavitud en la Antigüedad, la historia confirma que durante la construcción del Templo de Jerusalén, Salomón tuvo que importar esclavos y esclavas de otras regiones, específicamente de Canaán. Pero el lujo y ostentación de un reino que crecía a pasos agigantados impuso aún a los ciudadanos libres de Israel, pesadas cargas fiscales que acabarían por sumir a muchos en la pobreza y posterior esclavitud.

Además, al igual que David, Salomón favoreció al reino de Judá por encima de Israel. Para garantizar la mano de obra que demandaba tan ambicioso programa de expansión organizó una leva. Cerca de 30.000 israelitas¹⁹ fueron reclutados y obligados a trabajar en la tala de madera en el Líbano. Éstos eran obligados a trabajar en turnos de diez mil cada mes, lo que dejaba a cada grupo con un período de trabajo de un mes y dos meses de descanso. Durante este período de descanso el israelita podía regresar a su hogar y retomar las funciones de ciudadano libre²⁰.

19 Procedentes de las tribus del norte de Israel.

20 Este tipo de trabajo difiere en gran medida del impuesto a los esclavos extranjeros (hititas, amorreos, ferezeos, heveos y jebuseos), forzados a trabajar en las canteras de piedra y en las labores de cargas pesadas o de construcción. Cfr. William Irwin, *El Pensamiento Prefilosófico...*, op. cit., p. 195; John Byron, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity*. S/E. Tubinga, 2003, pp. 45-46.

Lo cierto es que la leva sacó a los hombres del campo y de las ciudades donde se producía la riqueza del país, provocando, además del deterioro en la economía del reino, el resentimiento de un pueblo que sufría el relajamiento de la impartición de la justicia social²¹. Lo que vino a ser posteriormente causa de rebeliones y divisiones²². Antes de la muerte del rey Salomón ya las tribus del norte de Israel se habían separado de la casa de David. El desatino de un Roboam hinchado de poder y resuelto a continuar con las prácticas erradas de su padre, acabaron por romper la alianza entre las tribus del norte y la casa de David²³.

Israel y Juda: dos extremos que se unen bajo la concepción de esclavitud y pecado

Al tipo de esclavitud que somete al hermano²⁴ se suma un nuevo agregado, la esclavitud que sobreviene por causa del pecado. En ningún otro lado de la narrativa veterotestamentaria se evidencia más la relación esclavitud-pecado, como aquella que narra la caída de los Reinos de Israel y Judá a manos de dos poderosos Imperios, Asiria y Babilonia. La consecuencia de la desobediencia sería siempre la misma, el exilio a manos de un rey extranjero²⁵, y con el exilio la esclavitud.

Tras resistir a un sitio que duró aproximadamente tres años, en 721 a.C. la ciudad de Samaria, capital del Reino de Israel sucumbe a manos del rey Sargón II de Asiria²⁶. Su población es llevada cautiva y esparcida a lo

21 ARMSTRONG, Karen: *A History of God. The 4.000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York, Knopf, 1993, 69-80.

22 1R 11. 14-17, 23.26, 12.4- 12, 14.16.

23 “Mi padre agravó vuestro yugo, pero yo añadiré a vuestro yugo, mi padre os castigó con azotes, más yo os castigaré con escorpiones”. 1R 12.14.

24 La institución de la esclavitud no era un hecho desconocido para el pueblo de Israel. Una fuente de esclavitud eran los prisioneros de guerra. Byron la describe como una de las formas de esclavitud que prevaleció por más tiempo en la sociedad israelita. En tiempos de David ésta era una práctica común. Los vencidos por la fuerza de las armas (los otros, los no circuncidados, los extranjeros) se convertían en esclavos del vencedor y eran parte del botín de guerra, éstos estaban sujetos a la voluntad de su amo y su mayor recompensa consistía en recibir el favor de la vida. Cfr. 2S 12, 26-31; Byron, *Slavery Metaphors...*, op. cit., pp. 46.47.

25 2R 17.7-23.

26 El exilio podía ser duro y cruel, tanto más si consideramos el hecho de que los asirios podían ser realmente despiadados. Éstos acostumbraban cortar las manos, los pies, na-

largo de las ciudades del Imperio Medo²⁷. La narrativa profética interpretará este acontecimiento como el advenimiento del juicio divino en los asuntos humanos. Es la manifestación del juicio de Dios que se derrama sobre una nación pecadora que otrora gozará de su favor.

“Oh Asiría, vara y báculo de mi furor, en su mano he puesto mi ira. Le mandare contra una nación pérfida, y sobre el pueblo de mi ira le enviaré, para que quite despojos, y arrebate presa, y los ponga para ser hollado como lodo de las calles. Aunque él no lo pensará así, ni su corazón lo imaginará de esta manera, sino que su pensamiento será desarraigar y cortar naciones no pocas...”²⁸.

De igual forma, el Imperio de Judá caería en 587 a.C. en manos del rey Nabucodonosor de Babilonia, y con éste toda su gloria. La exégesis bíblica ha insistido en vincular la caída del Reino de Judá a los pecados del rey Manasés. Éste representó para Judá lo que Jeroboam I representó para las tribus del norte de Israel, la maximización del pecado y la condenación a muerte que sobreviene producto de éste. Lo cierto es que las reformas religiosas instauradas por el rey Ezequías sufrirían un duro revés en tiempos del rey Manasés. Su largo reinado que va desde 687 hasta 642 a.C. está vinculado al período más oscuro de toda la historia de Judá. Como rey y líder religioso Manasés incitó a su pueblo a imitar las prácticas de sus vecinos, llegando incluso a superar su maldad²⁹. La corrupción de su reino acabaría por provocar la ira de Dios³⁰.

riz y oídos de sus prisioneros, en algunas ocasiones les sacaban los ojos y levantaban montones de cabezas humanas, como preseas de sus victorias. William Irwin, op. cit., p. 16.

27 *Ibidem*, p. 324.

28 Is 10. 5-7.

29 2 R 21. 1-9.

30 Al igual que el resto de los israelitas el rey estaba obligado a cumplir con los preceptos de la alianza. Como líder y ungido de Dios llegaba a cumplir funciones en el plano de lo divino y lo terrenal. La función del rey de Israel no era sólo política sino también de tipo religioso. Así, tenía la responsabilidad de culto, la administración del reino y las reformas políticas y religiosas. De su conducción dependía el destino del reino. La desobediencia, la conducción errática de su gobierno, la inclinación a la idolatría, y por ende, el rechazo a Dios, traían como consecuencia el exilio y la vuelta a la esclavitud. Byron, op. cit., pp. 52-53.

La práctica continua del pecado y la resistencia a escuchar la voz de los profetas (representación de la voz de Dios), era la clara evidencia de un pueblo infiel que junto con su rey había decidido cortar con la continuidad del pacto establecido. Dios que ya no está obligado a mantener su relación con el pueblo le retira su protección, lo que culminaría años más tarde con la caída y posterior cautiverio del Reino de Judá³¹. Visto a partir de la exégesis rabínica el mal obtiene una victoria pasajera, ya que Dios se ausenta de la historia ocultando su rostro³².

Pero este estado de alienación o ausencia es sólo temporal, en una etapa posterior de este ocultamiento divino se empieza a vislumbrar la proximidad de la redención, se dice entonces que Dios se interesa nuevamente por su pueblo y que su intervención en la historia es inminente o está por ocurrir. Para muchos estudiosos este momento se manifestó en las figuras de Esdras, Zorobabel, Nehemías y Ester. Los tres primeros condujeron el remanente de cautivos³³ que retornó del exilio en tres jornadas diferentes (538 a.C.- 458 a.C. - 444 a.C.), realizaron reformas religiosas, reconstruyeron el Templo y el muro alrededor de Jerusalén. Ester, por su parte, marcó el inicio de una época de salvación global mediante la manifestación de la providencia divina que libraba al pueblo escogido de la aniquilación total.

31 WILLIAM Irwin, op. cit., p. 334.

32 Nos referimos aquí a la noción de *héster panim*, que se refiere a los momentos en los que la presencia divina se oculta temporalmente del mundo. Ésta se manifiesta como reacción al incumplimiento de los principios morales, ya que se condena al hombre a causa de su corrupción moral. Estamos frente a una expresión figurada que posee una doble implicación. La primera, se refiere a un mal asociado al comportamiento humano. El hombre desafía la autoridad divina no deseando someterse a su voluntad. La segunda, alude al mal que surge como consecuencia del pecado y se manifiesta a manera de maldición. Al respecto, Levítico 26 es muy claro al anunciar la destrucción y el exilio para el pueblo que se aparta de la Ley de Dios. “Y se encenderá mi furor contra él (Israel) en aquel día, y los abandonaré, y *esconderé* de ellos mi rostro, y serán consumidos, y vendrán sobre ellos muchos males y angustias, y dirán en aquel día: ¿No me han venido estos males porque no está mi Dios en medio de mí? Pero ciertamente yo *esconderé* mi rostro en aquel día, por todo el mal que ellos habrán hecho...”, Cfr. Dt. 31.17-18; Newman Jacob y Siván Gabriel: *Judaísmo*. Léxico Ilustrado de Términos y Conceptos. Sección de Publicaciones del Dpto. de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora. Jerusalén. 1983, p. 105.

33 El remanente alude a aquellos que fueron “dejados de lado”. Es lo que sobrevive tras una catástrofe. En los libros de Esdras y Nehemías la palabra se refiere al grupo de judíos (tribus del sur de Judá y Benjamín) que sobrevivieron al cautiverio y regresaron tras el edicto de Ciro el Grande en 539 a.C. a tierra de Jerusalén.

En todos estos períodos, el cese del ocultamiento del rostro de Dios se manifiesta a partir de la promesa de una redención total. Por su parte, la liberación de la esclavitud física y espiritual de manos del enemigo³⁴, sobreviene tras la restauración del pacto con Dios.

Del espectro paradigmático de la Torá o Ley de Moisés

Con la llegada de la Ley se vislumbran los primeros intentos por aportar los fragmentos necesarios que permitan la formación de valores ético-morales, útiles en la delineación de un marco en el cual el hombre pueda actuar basado en relaciones que posibiliten el respeto a la vida humana, y el bienestar de la totalidad del grupo.

La Ley de Moisés se constituyó en el eje espiritual, moral, legal, social y comunitario del pueblo de Israel. Ésta confería a los israelitas el estatus de Nación, con objetivos propios, derechos, así como obligaciones. La aplicación de preceptos universales tales como, no matar (al hermano o al extranjero que mora contigo) o, no dañar al prójimo, son preceptos morales que tienen una finalidad lógica y utilitaria, preservar a la sociedad y al individuo dentro de esa sociedad³⁵. Apelando a esta relación filial y a las leyes, juicios y normas de una Ley que no prescribe, el Dios de Israel prevé el trato justo del libre, del esclavo y del extranjero dentro de la sociedad hebrea, en su esencia personal, en su realidad cotidiana y en su trato con el prójimo.

Por otro lado, la instauración de la Pascua, del año sabático y del jubileo como fiestas solemnes que adquieren fuerza de Ley, pretenden ser entre otros, el recordatorio constante de una promesa de liberación de la esclavitud. Ahora bien, discernir el obrar del hombre y sus responsabilidades ante la propia conciencia, la coherencia respecto a su fe en Dios y simultáneamente a la razón, no es cosa fácil. Esto nos confronta con un aspecto de la realidad que no podemos obviar, la alteración del pacto en sus diferentes niveles. Y en esto jugó un papel importante la relación que Israel estableció con sus vecinos.

Consustanciada a la idea de un monoteísmo e insuflada por la convicción de ser el pueblo elegido por Dios, Israel pretendió trascender formando

34 Est 3; 4; 5; 6 y 9.

35 BARYLKO, Jaime: *El Midrash*. ABA Ediciones. Buenos Aires. 1990, p. 107.

un mundo intelectual muy diferente al de sus vecinos. Su profunda percepción religiosa introducía por primera vez en la historia de los pueblos, diferencias específicas tales que le hacían sobresalir del resto de sus contemporáneos. Sin embargo, la observancia de los preceptos y el actuar en concordancia con principios morales y normas de conducta, no fue siempre una constante a seguir en el seno de la sociedad hebrea. Al respecto, León Wood nos dice:

“Los israelitas existían como un pueblo entre otros pueblos y experimentaban presiones de parte de sus vecinos para que siguieran prácticas que no estaban en conformidad con la Ley de Dios. No hay acuerdo entre los eruditos en cuanto al grado en que tales influencias se hicieron sentir en Israel, Hay quienes opinan que la influencia fue extensa, mientras que otros las consideran mínima”³⁶.

En lo que compete a la esclavitud, las protecciones mosaicas serían ignoradas muchas veces. Así tenemos a manera de ejemplo, que la esclavitud entre hebreos aunque condenada por Dios³⁷, continuó siendo una práctica común para el pueblo de Israel. Al respecto, el libro de Nehemías nos narra:

“Entonces hubo gran clamor del pueblo y de sus mujeres contra sus hermanos judíos. Había quien decía: Nosotros, nuestros hijos y nuestras hijas, somos muchos; por tanto, hemos pedido prestado grano para comer y vivir (...) hemos empeñado nuestras tierras, nuestras viñas y nuestras casas, para comprar grano, a causa del hambre (...) Ahora bien, nuestra carne es como la carne de nuestros herma-

36 WOOD, León: *Los profetas de Israel*. Trad. Francisco Lacueva. Editorial Portavoz. Michigan. 1996, p. 23.

37 Ciertamente es que la legislación mosaica contemplaba que los israelitas podían venderse en esclavitud por causa de deuda debido a insolvencia financiera, sin embargo, éste no debía ser el estado ideal del hebreo. La esclavitud sólo era justificable por cuestiones de supervivencia (encontrarse en peligro de muerte debido a extrema pobreza). La esclavitud debía ser más un asunto de identidad nacional que institucional. A tal efecto, el éxodo representaba, por un lado, la liberación del sufrimiento físico de un pueblo, de influencias de ídolos, del terror de los espíritus y de los brujos, del miedo a las fuerzas de la naturaleza y de todos los sacrificios para aplacarlos, por otro lado, representaba la asimilación a otro tipo de esclavitud, una mejor y más remunerable, en la opinión de la exégesis veterotestamentaria, se trata de una esclavitud que somete la voluntad del hombre al servicio de Dios y a su fiel obediencia. Cfr. MacArthur, John. *Esclavo*. Trad. Ammi Publishers International. S/E. Nashville-Tennessee, pp. 30-39; Badenas, Antonio: *Más allá de la Ley*. 1ª edición. Editorial Safeliz. Madrid, 1998, pp. 226-227.

nos, nuestros hijos como sus hijos; y he aquí que nosotros dimos nuestros hijos y nuestras hijas a servidumbre³⁸, y algunas de nuestras hijas lo están ya, y no tenemos posibilidad de rescatarlas porque nuestras tierras y nuestras vidas son de otros...”³⁹.

Saber hasta qué punto el hombre de Israel asintió o disintió de los preceptos divinos tanto a nivel conceptual como en su proyección práctica, es una tarea de gran complejidad que no pretendemos emprender aquí. Podríamos extendernos aportando múltiples casos que van de un extremo a otro y, que a lo largo de los tiempos han alimentado de distintas formas los mitos, creencias y realidades que rigieron la institución de la esclavitud. Sin embargo, basados en el estudio del Pentateuco nos hemos permitido citar a continuación las formas de esclavitud más comunes aplicadas el seno de la sociedad israelita.

Formas de esclavitud

En el antiguo Israel se evidencian, además de la esclavitud por causa de deuda, la esclavitud doméstica, la esclavitud al servicio del templo y la esclavitud de estado.

La esclavitud por causa de deuda⁴⁰ se aplicaba al ciudadano libre que tras adquirir una deuda no podía pagar. Para esto se obligaba al deudor a pagar a través del trabajo no remunerado el monto de la deuda contraída. La esclavitud duraba hasta que se saldaba la deuda ante el acreedor, que se constituía a su vez en una especie de amo. Aquí el deudor no podía ser degradado, humillado o tratado como el resto de los esclavos, a este esclavo se le adquiría en virtud de su capacidad para el trabajo, y su condición era similar a la de cualquier jornalero que presta su servicio en aras de una labor específica.

38 Aquí la forma verbal aplicada nos remite al término griego *doulos* (δούλος), utilizado por la Septuaginta para traducir la forma verbal *ebed* (esclavo). Cfr. Byron, op. cit., pp. 22-26; MacArthur John, op. cit., pp. 29-30.

39 Cfr. Neh 5.1-6; 2R 4.1; Am 2.6, 8.6; Mi 2.9.

40 Con respecto a la regulación y usos de la esclavitud por causa de deuda aplicadas en Israel y el Antiguo Cercano Oriente, Cfr. Boecker, Hans Jochen: *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East*. 1983. Trad. KNIERIM, Rolf. Union Theological Seminary of Virginia, pp. 163-164; Chirichigno Gregory: Old Testament Laws Dealing with Chattel and Debt-Slaves en: *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*. Sheffield Academic. JSOT Supplement Series. 1993, pp. 194-198.

La categoría de esclavos domésticos representa al grupo de extranjeros capturados en guerra (botín de guerra) y, más específicamente, a los adquiridos en el mercado de esclavos. Estos esclavos estaban bajo el dominio del amo y estaban obligados a cumplir todas las labores encomendadas. El amo, por su parte, estaba obligado a garantizar su manutención. Con la llegada de la Ley esta ordenanza adquirió fuerza de ley. Este tipo de esclavitud era permanente, aunque era el amo el que decidía si concederle la libertad o no.

Los esclavos dedicados al servicio del templo provenían de las naciones extranjeras, estaban consagrados al servicio de la religión del estado y desarrollaban una afinidad especial hacia el dios que servían. A este tipo de esclavos se les demandaba un estado especial de pureza, una vez adquiridos en el mercado de esclavos se les obligaba a circuncidarse, y con esto adquirirían una nueva identidad. La inserción en la comunidad israelita, les obligaba como a todos los demás, a sufrir los efectos de la alienación al ser privados de sus raíces, de su autonomía y de sus vínculos étnicos y culturales.

Los esclavos de estado, por su parte, eran aquellos que habiendo sobrevivido en batalla contra un ejército enemigo (botín de guerra) quedaban reducidos al estatus de esclavos. Estos esclavos estaban destinados a los trabajos forzados en minas, a la construcción y a todo tipo de labor en extremo peligrosa. Este tipo de esclavitud estaba dirigida a grupos enteros que por su condición religiosa, cultural y étnica eran considerados descartables.

Estos tipos de esclavitud identifican las actividades concretas que ameritaban de la mano de obra esclava. A éstas la Ley imponía en su relación amo-esclavo, el peso de una normativa que exigía coactivamente tanto de uno como del otro, el cumplimiento de derechos y deberes en aras del bien común y el orden social.

Esclavos hebreos

“Si alguno de tus hermanos se empobrece y se ve obligado a venderse a ti, no lo hagas trabajar como esclavo... Como criado como extranjero estará contigo; hasta el año del jubileo te servirá. No serás un amo cruel, sino que temerás a tu Dios”⁴¹.

41 Lv 25. 39, 42-45.

Y continúa:

Asegúrate de que tus esclavos y esclavas provengan de las naciones vecinas; allí podrás comprarlos”⁴².

Un hebreo podía transformarse en esclavo por dos caminos: “*ex consensu*”, vendiéndose él mismo voluntariamente. Esto sucedía únicamente en caso de extrema pobreza. También podía venderse a un extranjero, pero esto imponía a sus familiares el deber de rescate⁴³. A tal efecto, se realizaba en privado una especie de contrato entre ambas partes (amo-esclavo), el cual debía estar avalado por la presencia de los ancianos del pueblo, con el fin de garantizar el respeto de los derechos contractuales del que se sometía a esclavitud⁴⁴. El otro tipo de venta, “*ex furto*”, se refiere a un ladrón que ha sido vendido por la Corte de Justicia o Tribunal por no estar en condiciones de restituir el equivalente del robo. Venta ésta a la que sólo estaban sometidos los hebreos adultos de sexo masculino⁴⁵.

Según lo establecido en la ley mosaica, el amo estaba obligado a sostener a la esposa e hijos del esclavo que se encontraba a su servicio. Una vez obtenida su libertad, el amo quedaba liberado de tal obligación. Sólo en un punto el esclavo hebreo está privado de su derecho en virtud de la exégesis rabínica que prescribe: “...si el amo le da mujer al esclavo, como ella es propiedad del amo, serán también del amo los hijos o hijas que el esclavo tenga con ella⁴⁶. Así que el esclavo se irá solo”⁴⁷.

Ahora bien, el estado de esclavitud de un hebreo sólo podía durar un máximo de seis años. Si llegado el tiempo de liberación el esclavo consiente

42 Lv 25. 39, 46.

43 Lv 25. 47-54.

44 S/A.: *Torat Emet. La Torá con Haftarot*. La Torá con las Lecturas Complementarias de los Profetas. 2da. edición. Ediciones Keter Torá. Buenos Aires, 2004, p. 505.

45 JOACKIM, Jeremías: *Jerusalén en Tiempos de Jesús*. 4ta. edición. Ediciones Cristianidad. Madrid. Joackim. 2000, pp. 396-397.

46 Ya que una judía adulta no podía ser esclava de un judío, la tradición rabínica interpretó el pasaje de Ex 21.4 de la siguiente forma: si el esclavo hebreo entraba soltero a su condición de servidumbre, el amo estaba obligado a concederle esposa aun cuando éste no lo quisiera. Para ello, el amo tomaba de su heredad una esclava pagana que tras la liberación del esclavo, quedaba en posesión (incluyendo los hijos engendrados) del dueño. Aquí al igual que en los clásicos, el derecho de nacimiento del esclavo corresponderá al amo. Cfr. Joackim, op. cit., p. 399.

47 Ex 21.4.

en permanecer al lado de su amo, ya sea porque se ha encariñado con él, o porque ha engendrado familia durante su esclavitud y no quiere separarse de ésta⁴⁸, "...entonces su amo lo llevará ante los jueces, lo arrimará a la puerta o al marco de la puerta y le atravesará la oreja con un punzón"⁴⁹. Así se convertirá en esclavo suyo por siempre⁵⁰. Generalmente, esto sucedía cuando el esclavo había engendrado familia con una esclava pagana⁵¹.

En lo tocante a la situación jurídica del esclavo varón la Ley prevé que el propietario debe evitar al esclavo deshonrosas obligaciones tales como, lavar los pies del amo, ponerle el calzado, o exigir algún tipo de trabajo que le hiciera aparecer públicamente como esclavo. En virtud de la prescripción de Levítico 25.40, éste debe permanecer en casa del amo en calidad de jornalero. Se trata de un obrero que alquila su capacidad de trabajo, "...y eso por un salario pagado de antemano bajo la forma del precio en que era comprado para un período de la misma duración"⁵².

En cierta forma el esclavo hebreo llegaba a ser igual al hijo mayor de la familia, ya que podía disfrutar de buenos alimentos, buen vestido, buen lecho. A diferencia del esclavo gentil o pagano, podía adquirir bienes mediante hallazgo o regalos, y pagar para disminuir su tiempo de servicio, ya que como mencionamos anteriormente, el amo estaba obligado a otorgarle una especie de indemnización por el servicio prestado⁵³.

Junto al poder que el amo ejerce sobre el esclavo subyace un sentido de piedad que va más allá de los límites de lo estrictamente debido, "...no

48 La decisión de permanecer voluntariamente en condición de esclavitud debía ser ratificada mediante juramento. Para ello se celebraba una ceremonia en el santuario, y allí en presencia de Dios, de los jueces y del amo, el esclavo ratificaba de forma audible su firme voluntad de permanecer en esclavitud. Esta condición de esclavitud "perpetua" cesaba tras la muerte del amo. Por otra parte, el hecho de horadar o perforar el lóbulo de la oreja, lejos de ser considerado un símbolo de esclavitud, le recuerda al esclavo la solemnidad de un juramento. Se trata más bien de un símbolo de obediencia perpetua. Cfr. Phillips, Anthony: "The laws of slavery: Exodus 21:2-11". *Journal for the Study of The Old Testament*. No. 30 pp. 51-66. ATLA Religion Database with ATLA Serials, EBSCOhost, consultado el 30 de octubre de 2012; Chirichigno, Gregory: *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East...*, op. cit., pp. 242-243; 244-246.

49 Ex 21.6.

50 Las esclavas hebreas no tenían este derecho.

51 JOACKIM, op. cit., p.398.

52 JOACKIM, op. cit., p. 399.

53 Idem.

serás un amo cruel, sino que temerás a tu Dios”⁵⁴. Esto queda ratificado a través de la exégesis rabínica que invita al amo a cuidarse de comer pan fino y de dar pan mohoso a los obreros o esclavos, a que no duerma sobre plumas y de sacos de paja a los otros, y más específicamente si se trata del hermano hebreo que habiendo caído en pobreza, se ve obligado a venderse como esclavo, ya que: “...quien obtiene un esclavo hebreo tiene en él su amo”⁵⁵.

Una vez llegado el período de liberación del esclavo, el amo debía despedirlo con lo mejor de sus bienes, garantizando con esto la subsistencia de los años porvenir. “Y cuando lo liberes, no lo despidas con las manos vacías”, sino le darás generosos regalos”, esto involucra: ganado, cereales de la trilla y vino. “...le darás de todo aquello con te haya bendecido tu Dios”⁵⁶. Esta ordenanza también aplica en el caso de la mujer.

En el caso de la esclava hebrea que ha sido vendida por su padre⁵⁷, la legislación mosaica ordena que el amo o el hijo de éste se case con ella, más si ella no le agrada⁵⁸, entonces deberá ayudarla a redimirse por cuanto es virgen. Sí, caso contrario, el amo la destina como esposa para su hijo, deberá respetar sus derechos como esposa. Esto implica que si su esposo toma nueva esposa para sí⁵⁹, no podrá disminuir su derecho de alimento, vesti-

54 Lv 25.43.

55 Edersheim, Alfred: *Usos y Costumbres de los Judíos*. Editorial Terrassa, Barcelona-España, 2003, p. 212.

56 Dt 15.13-14.

57 Esto alude a cualquier joven menor de doce años, a quien su padre ha entregado como esclava en resguardo de su bienestar, ofreciéndole así la posibilidad de disfrutar de una mejor vida. Esta joven podía recuperar su libertad al sexto año o en el jubileo, o cuando presente señales de pubertad, o con la muerte del amo. Cfr. *Torat Emet*, op. cit., p. 505; Matthews Victor, Levinson Bernard y Frymer-Kensky Tikva: *Gender and Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. T & T Clark International. New York. 2004, pp. 217-221.

58 Al no ser tomada como esposa por su amo o por el hijo de éste, ambos perdían automáticamente el derecho de venderla a otros (en caso de extrema pobreza) por cuanto había sido defraudada. Cfr. Isaac Mendelsohn: *The conditional sale into slavery of free-born daughters in Nuzi and the Law of Exodus 21.7-11*. S/E. 1949, pp. 190; 95; Matthews Victor et al., *Gender and Law in the Hebrew Bible...*, op. cit., pp. 217-221.

59 En la mayoría de los casos, la mujer esclava estaba destinada a ser esposa del amo o del hijo de éste. Por encontrarse en uso la poligamia, el hombre tenía plena libertad de tomar una nueva esposa para sí. Ahora bien, esta nueva esposa podía ser una mujer libre, quien, a diferencia de la esclava, tenía derecho de poseer los bienes extradotales

menta y cohabitación. En pocas palabras, el hombre que adquiere una esclava hebrea tiene tres opciones: casarse con la joven, casarla con su hijo, o ayudarla a redimirse. Si éste se niega a concederle estos tres beneficios, la joven quedará libre sin pagar nada a cambio⁶⁰. Con todo, desde el punto de vista social, jurídico y religioso la mujer se hallará en inferioridad de condición ante el hombre⁶¹.

Esclavos paganos

En los párrafos anteriores quedó claro que los esclavos hebreos estaban sometidos a un tipo de legislación más justa. Al tratarse del esclavo pagano o extranjero, el espíritu de la letra pareciera tornarse menos riguroso, incluso, a la hora de juzgar el agravio infligido. Más aún si analizamos lo expresado en Levítico 25.45, en el que queda claramente planteado el sentido de esclavo-cosa poseída.

que había traído consigo de casa, además, gozaba de un contrato matrimonial. La realidad es que la esclava convertida ahora en esposa, debía tolerar la existencia de otras esposas o concubinas junto a ella. Sin embargo, por razones pecuniarias, la posesión de varias mujeres no era muy frecuente. En la mayoría de los casos, la adquisición de la mujer libre y la de la esclava eran puestas en parangón, mediante una correlación que puede ser expresada de la siguiente manera: (mujer libre = dinero - contrato - relaciones sexuales), (esclava = dinero - contrato - posesión forzada). Sin embargo, es importante destacar que la progresión desde la poligamia hasta el matrimonio es larga y compleja en la historia hebrea, puesto que a esto se suma una larga tradición de pensadores. Cfr. Joackim, op. cit., pp. 458-459, 461; Mendelsohn: *The conditional sale into slavery...*, op. cit. pp. 190: 95; Matthews Victor et al, *Gender and Law in the Hebrew Bible...*, op. cit., pp. 217-221.

60 Ex 21.7-11.

61 Respecto a lo que sigue, la condición de la mujer va a estar rodeada de servidumbre. De manera que podemos decir que no existe mucha diferencia entre la mujer libre y la esclava. Los esponsales de la mujer libre, por ejemplo, tenían lugar a una edad extraordinariamente temprana, entre doce y trece años aproximadamente, y preparaban el paso de la joven del poder del padre al del esposo. La obediencia al marido era un deber religioso, irónicamente, este deber anulaba prácticamente todo derecho de la mujer. Desafortunadamente, esta condición de vida no cambiaría mucho a lo largo del devenir histórico, ya que estas prácticas lograrán asirse al panorama social como forma de vida. El valor de la mujer va a estar centrado en su capacidad de fecundidad (esto aplica tanto a la mujer libre como a la esclava). Sin negar el amor entre los esposos, éste no constituía la intención del matrimonio, el carácter contractual de esta unión se centra en la procreación de un heredero. La descendencia masculina, era necesaria para mantener la continuidad del linaje y del clan familiar. Aquí encontramos una práctica de vida que no se aleja mucho de la implantada en las civilizaciones griega y romana.

En civilizaciones como Grecia, Esparta y Roma, así como en tantas otras sociedades esclavistas de la Antigüedad, el esclavo formaba parte de la propiedad del paterfamilias, una propiedad animada al servicio de los demás, casi objeto, casi animal doméstico, cuyo ser se reduce a un valor de utilidad. En la perspectiva filosófica aristotélica el esclavo será sólo un mero instrumento de producción, adquirido con el fin de obtención de un bien, carente de razón (*a-logos*), subordinado a las cosas prácticas y destinado por naturaleza a ser mandado, tal es su condición, aquella para la cual lo ha capacitado la naturaleza⁶².

Una descripción de la situación social del esclavo pagano en Israel debe partir del hecho de que era propiedad total de su amo. El esclavo pagano no podía poseer ningún bien, es su dueño quien percibe el fruto de su trabajo y, lo que encuentra, lo que se le da, lo que percibe en compensación de una herida recibida o de una humillación sufrida⁶³, todo lo que es suyo (incluso sus hijos) pertenece a su dueño⁶⁴. Como todo objeto poseído el esclavo pagano podía ser vendido, dado en garantía, declarado sagrado, ser regalado, o formar parte de la herencia. Su condición de esclavitud le exponía a ser blanco de innumerables agravios y violencias, "...el que los esclavos varones estuviesen privados de protección ante los malos tratos, castigos, sevicias, y que las esclavas tuviesen que someterse a los caprichos sexuales de sus dueños..."⁶⁵, no es más que una muestra del destino incierto al cual estaban sujetos.

Por desigual que pudiera parecer el sentido de justicia implantado por la legislación mosaica en lo tocante al trato del esclavo pagano, no cabe duda, que por primera vez y de forma inédita se establecen los principios de un sistema judicial más humano, que obliga al amo hebreo de forma moral y jurídica a obrar con rectitud. Además, la Ley reconoce la humanidad del esclavo pagano al destacar el carácter filantrópico de la relación amo-esclavo, en tanto que aquél considera a éste como persona y no como mero instrumento de explotación productiva.

Luego, la Ley se convierte en ese modulador que regula la vida en sociedad, normando el diario vivir del libre y del esclavo. En ese contexto in-

62 Aristóteles: *Política*. Editora Nacional. Madrid. 1977, pp. 52-53.

63 Ex 21.32.

64 Joackim, op. cit., p. 436.

65 *Ibidem*, p. 437.

teractivo y dinámico se contempla la emancipación del esclavo⁶⁶ por diferentes vías, una de éstas reconoce que "...el esclavo que sufra la mutilación de un diente, o un ojo, o un dedo, o una de las orejas, o la nariz, o el miembro viril, o los pechos en el caso de la mujer, deberá ser puesto en libertad"⁶⁷.

De igual forma, dar muerte premeditadamente a un esclavo (siempre y cuando éste muriera en el espacio de veinticuatro horas) es un delito punible por cuanto se considera un asesinato, su condena es la pena de muerte, "...si algún amo golpea a su esclavo o a su esclava con un palo, lo suficientemente fuerte como para matarlo, éste será vengado con la muerte del agresor a espada..."⁶⁸, ése era al menos el derecho teóricamente en vigor.

También el esclavo pagano podía ser liberto por libre decisión del amo o propietario, decisión que tenía la posibilidad de manifestarse bajo la forma de tácito reconocimiento o de orden dada en el lecho de muerte. En el primer caso, la emancipación quedaba confirmada públicamente una vez que el amo encomendaba al esclavo acciones propias de un hombre libre. Además, la muerte del amo podía representar la liberación inmediata del esclavo (a título de bienes sin propietario), siempre y cuando se tratara de un dueño prosélito⁶⁹ que no había dejado hijos herederos. En principio esta ley sólo aplicará a los esclavos adultos, eventualmente, la interpretación rabínica incluirá también a los esclavos menores⁷⁰. El cumplimiento de lo anteriormente citado demanda de una única condición: sólo los esclavos paganos que han sido circuncidados podrán convertirse en libertos en el sentido del derecho judío.

Además, todo esclavo que oprimido por su amo decide escapar y pedir refugio ya sea en la misma ciudad o fuera de ésta, deberá ser respetado y tratado humanitariamente⁷¹. Aquí el efecto de esclavitud es borrado, y el antes esclavo vuelve a la condición jurídica poseída antes de caer en escla-

66 Este tipo de emancipación es considerada como una "emancipación forzosa", ya que ha sido determinada por decisión del tribunal en presencia de testigos que avalan el daño infligido de un amo contra su esclavo. Cualquier daño o mutilación a una de las 24 extremidades de los miembros se convertía en ocasión para la emancipación inmediata del esclavo. Joackim, op. cit., p. 421.

67 Cfr. *Torat Emet*, op. cit., p. 8; Ex 21. 26-27.

68 Ex 21. 20-21.

69 Extranjero residente convertido al judaísmo.

70 Joackim, op. cit., p. 422.

71 Dt 23.16.

vitud. De esta manera queda vengado todo agravio cometido contra éste por parte del amo.

El esclavo pagano provenía generalmente de las tribus Cananitas, y estaba obligado a guardar los preceptos de la Ley, por lo menos en su etapa inicial. Éste era un esclavo no hebreo que se adquiría por precio en el mercado de esclavos. Su inserción en la comunidad se encontraba vehiculada a través de un rito de iniciación. Tanto el hombre como la mujer estaban obligados a sumergirse en una fuente de agua natural, en el caso de la mujer, este baño significaba su conversión forzosa al judaísmo, en el caso del esclavo varón esta conversión por inmersión estaba precedida por el acto de circuncisión⁷². Tal exigencia se centra primero en el hecho de que los paganos manchan desde el punto de vista ritual todo lo que tocan, incluidos los alimentos puros. Impureza que desaparecía tras su conversión al judaísmo⁷³.

Ahora bien, por ambiguo que parezca, la conversión del esclavo pagano al judaísmo mediante el rito de la circuncisión, no garantizaba su adhesión a la comunidad, y sí, por el contrario, su entrada a la alianza abrahámica. La circuncisión era la señal externa de una realidad espiritual y personal en la que Dios consideraba como suyos a quienes él mismo había elegido para sí. Esto aplica por igual al hebreo y al prosélito extranjero que mora a su lado. Mediante la circuncisión el hombre se comprometía a obedecer moral y legalmente todo lo establecido por Dios en su Ley. En el caso del esclavo pagano se trataba más de una conversión forzosa que indefectiblemente le hermanaba de forma espiritual con el hombre libre. Sin embargo, los deberes y derechos religiosos y cívicos que el esclavo obtenía con su conversión al judaísmo estaban limitados dada su condición de esclavitud.

Pero la circuncisión también aportaba algunos beneficios. Una vez circuncidado el esclavo no podía ser vendido a un extranjero, este derecho que-

72 La circuncisión (*Brit-milá*, pacto de la palabra) es el rito más antiguo del pueblo judío y la ceremonia no ha variado hasta el día de hoy. Joackim, op. cit., p. 437.

73 La existencia de esta figura literal muestra la comparación posterior que la literatura rabínica y neotestamentaria hará del prosélito con el recién nacido, expresión que simboliza en un sentido teológico los bienes salvíficos que aporta la conversión al judaísmo. En época neotestamentaria esta figura de pensamiento adquiere una connotación diferente, de donde el pecador arrepentido muda de condición a partir del bautismo en agua, muriendo al pecado a través de la inmersión en agua y resucitando a una nueva vida en Cristo. Cfr. Lc 3.3; Rom 6. 1-14; 2 Cor 5. 17-18.

da garantizado mediante su entrada a la alianza abrahámica. En virtud de esta prescripción si el amo vendía a su esclavo a un pagano o a un país extranjero, éste debía ser rescatado y puesto en libertad por causa de la afrenta sufrida. Esta prescripción encuentra su correspondencia literal en la figura del sufrimiento de José⁷⁴. Sin embargo, es difícil creer que tal prescripción fuese observada de forma general aun cuando tuviese fuerza de ley⁷⁵.

Por otro lado, tenemos que muchos de estos esclavos paganos eran asignados a las labores menores del Templo. El esclavo adquirido por un sacerdote tenía derecho a participar de las ofrendas sagradas separadas para el sacerdocio, privilegio del cual podían participar pocos y del que se excluía al jornalero, al esclavo hebreo que se había perforado la oreja, e incluso a la hija que no se había casado con un sacerdote. Las razones para esto pueden ser varias, una de ellas se centra en el hecho de que tanto esclavo como sacerdote estaban sometidos a las exigencias diarias de los servicios de culto que se llevaban a cabo en el Templo⁷⁶, ambos servían a Dios y al pueblo, uno como libre el otro como esclavo.

No teniendo a nadie que pudiera redimirlo, el esclavo quedaba sujeto de por vida al sacerdote. Su doble condición de esclavitud -esclavo del hombre/esclavo de Dios- le garantizaba la subsistencia a lo largo de sus años de servicio⁷⁷.

La condición de servidumbre en el caso del esclavo pagano era perpetua, "...ellos serán propiedad de ustedes, y podrán dejárselos a sus hijos como herencia para que les sirvan de por vida..."⁷⁸, razón por la cual su precio de venta

74 Gn 37. 27-28; Gn 39.1.

75 Joackim, op. cit., p. 439.

76 Las labores diarias que se llevaban a cabo en el Templo podían ser muy extenuantes no sólo para el sacerdote sino también para el esclavo que le asistía. Esto, si tomamos en cuenta que se necesitaban por lo menos 56 sacerdotes diferentes que participaran en las diversas actividades que demandaban la preparación y ofrenda del sacrificio público diario, nos referimos al sacrificio de los perfumes, del holocausto de un carnero, de la ofrenda del Sumo Sacerdote y de la libación. Lo que nos deja aproximadamente con un número de 27 servicios que se llevaban a cabo durante el día y la tarde. En lo que respecta a los sábados y los días de fiesta, se necesitaría de una cuota mayor de sacerdotes. Joackim, op. cit., pp. 266-268.

77 Cfr. Lv 22.10-12.

78 Lv 25.45-46,

era superior al precio del esclavo hebreo. El precio de un esclavo pagano podía variar según la edad, el sexo, las cualidades o defectos corporales.

Pascua: recordatorio de una amarga esclavitud

La época de esclavitud de los hebreos en Egipto es importante porque llegó a convertirse en un referente histórico en cuanto al sufrimiento experimentado. La intervención divina en el contexto egipcio pretendía liberar al pueblo hebreo de la opresión de la esclavitud extranjera, y del daño que ésta ocasionaba en todos sus niveles (físico, psíquico, moral y espiritual). Es en virtud de este pensamiento que se instaura la Pascua (*Pésaj*)⁷⁹ - la primera de las tres Festividades de Peregrinaje del pueblo de Israel- como recordatorio de una amarga esclavitud.

Pascua procede del arameo *pashá*, que da lugar a la expresión hebrea *pesáh*, y que acogerá el griego como *pásja* o *páska*. En su significación etimológica expresa pasar, pasar por alto, saltar, saltar, hacer omisión o descartar⁸⁰. Pascua es el paso de Dios⁸¹, "...en el sentido de librar, proteger, excluir las casas de los hijos de Israel de la plaga mortal que exterminó a los primogénitos de los egipcios"⁸².

Estando aún en Egipto Dios habla a Moisés y a Aarón diciéndoles:

"Cuida el mes de la primavera (...) entonces celebra la Pascua, en honor a tu Dios (...) pues es en el mes de la primavera que tu Dios te sacó de Egipto (...) ofrece entonces como ofrenda de Pascua, un cordero o cabrito (...) no comas pan leudado durante los siete días de la Pascua (...) come pan de aflicción y hierbas amargas, porque amarga y dolorosa fue tu esclavitud. Ésto a fin de que recuerdes tu salida de Egipto todos los días de tu vida..."⁸³.

79 Ex 12. 1-28, 12. 43-51; Dt 16. 1-8.

80 Ex 12. 12-13, 12.23, 12.27, 2S 4.4, 1R 18.21.

81 SOBRADO, José: *La tercera noche. Séder y haggadah de pésaj*. Caparrós Editores S.L., Madrid, 1995, pp. 9-10.

82 MARTÍN SÁNCHEZ, Ángel: *La Teofagia Cristiana*. Estudio Crítico Filosófico de la Eucaristía. Editorial Maracaibo, S.R.L. Maracaibo. 1997, pp. 65.

83 *Torat Emet, op. cit.*, p. 506.

Se trata de la celebración de una fiesta a perpetuidad que involucra la solemnidad de todo un ritualismo según el mandato divino de su celebración, a través del ritual de la sangre como signo de alianza y selección.

La Pascua trasciende en importancia y significación a las restantes festividades religiosas de Israel, no sólo porque marca el inicio de una eterna alianza entre Dios y el hombre, sino también porque le confiere al pueblo de Israel el sello sagrado de una nueva identidad socio-histórica. En adelante, todo girará en torno a la presencia y protección salvadora de un Dios que ha adoptado a un pueblo por hijo suyo, y en cuya idea el pueblo elegido habrá de centrar su vida y destino.

Bajo esta óptica la Pascua se interpreta como "...la liberación del Exterminador, que huye ante la sangre sacrificial, poniendo fin a la esclavitud egipcia y anunciando la promesa hereditaria de la nueva tierra que mana leche y miel"⁸⁴. El precepto y compromiso de revivir, repetir y reactualizar este acontecimiento hasta el fin de los tiempos, queda enfatizado en los versículos de la *Pascua*:

"En cada generación todo hombre (israelita) está obligado a considerarse a sí mismo como cuando salió (como si saliera) de Egipto (...) Por ello estamos obligados a dar gracias, a ensalzar, a alabar, a magnificar, a exaltar, a celebrar, a bendecir, a sublimar y a cantar al que obró este milagro en favor de nuestro padres y en favor de nosotros, conduciéndonos de la esclavitud a la libertad, de la aflicción al gozo y del (día de) luto al día de fiesta, de la oscuridad a la intensa luz y de la sumisión a la salvación, y en su honor entonaremos aleluya"⁸⁵.

Es en virtud de la importancia de este memorial sagrado que el éxodo adquiere relevancia en el devenir histórico de Israel, como un episodio sagrado de su historia.

Año sabático (*shemitá*) y año del jubileo (*iovel*)

Estando en el Monte Sinaí, Dios ordena a Moisés transmitirle al pueblo de Israel lo siguiente:

84 MARTÍN SÁNCHEZ, op. cit., p. 67.

85 Ilustrada por Martín Sánchez..., op. cit., p. 67.

“Cuando entren a la tierra que Yo les daré, la tierra guardará reposo para *Hashem*. Seis años sembrarás la tierra, seis años podarás tu viña y recogerás sus frutos, pero el séptimo año la tierra tendrá completo descanso, un reposo para *Hashem*; no sembrarás tu campo ni podarás tu viña. Lo que nazca espontáneamente después de tu cosecha no lo segarás, y no recogerás las uvas de los sarmientos de tu viñedo; la tierra tendrá un año de reposo”⁸⁶.

Brindarle un año de descanso a la tierra era un medio natural de sanidad que enriquecía y mejoraba la calidad de las cosechas porvenir. Sin embargo, de lo que se trata realmente es de un descanso sabático consagrado a Dios mediante el cumplimiento de un mandato, independientemente de los beneficios que se puedan producir. Darle descanso a la tierra es reconocer la autoridad de Dios sobre el universo y el hombre. La tierra pertenece a Dios y sólo Él trae la abundancia.

Durante el año sabático (*shemitá*) la tierra pasaba a ser un bien público, cualquiera podía tomar de su fruto, lo necesario para su consumo y supervivencia, lo que garantizaba provisión para el pobre y el extranjero. Dios promete que al séptimo año la tierra producirá por sí sola. El fruto que la tierra produce de forma natural no pertenece al dueño, sino a todos, sirve para brindar provisión al hebreo, al esclavo, al jornalero, al extranjero, e incluso a los animales.

Algo similar sucedía durante el año del jubileo (*iovel*)⁸⁷. La Ley establecía contar siete ciclos sabáticos, es decir, siete veces siete años, y al año siguiente el 10° día del 7° mes del año 50^a, es decir, el día de *Iom HaKipurín* o *Yom Kipur* (día del perdón) se sonaría el *shofar*⁸⁸ en toda la tierra de Israel declarando el *Iobel* (año de jubileo). Era éste año de total liberación para todos aquellos esclavos hebreos que aún se encontraban en servidum-

86 Lv 25. 1-6.

87 *Iovel*: jubilo, jubilarse, jubileo. Todas estas leyes aluden a la liberación total del esclavo. Barylko, op. cit., p. 188.

88 El *shofar* era un cuerno de carnero usado en forma de trompeta. Su sonido se escuchó por primera vez en la Revelación del Monte Sinaí (Ex 19:16-19). Tuvo gran importancia en las procesiones sociales, religiosas y marciales del pueblo, a través de éste se anunciaba la llegada del sábado o *shabat* (día de descanso), se marcaba el inicio de las festividades y se iniciaban los servicios del Tabernáculo y del Templo. También fue útil como instrumento de guerra, “...a su sonido temblaban los pueblos de la Tierra y eran sometidos”. Jos 6.4, 13-14, 20.

bre⁸⁹. Todos debían retornar a su heredad, inclusive aquel esclavo que al finalizar los seis años de trabajo prefirió la esclavitud a la libertad⁹⁰. Toda deuda debía ser condonada⁹¹, y la propiedad hipotecada debía ser devuelta al propietario original. Al igual que en el año sabático, cesaba toda labor de la tierra y se liberaba al pueblo todo fruto que de forma natural brotaba de la tierra⁹².

Ahora bien, ¿Cuál es el simbolismo de este descanso? Pues queda perfectamente claro que la tierra no detenía su libre decurso⁹³. No trabajar la tierra, no realizar trabajo alguno en los árboles, ni recolectar sus frutos, no cosechar lo que brota de la tierra (es decir, no cosechar para comercializar), son preceptos relativos a la tierra y a la vida social organizada que poseen el mismo racional subyacente, redimir al hombre libre y al esclavo de la dura opresión del trabajo y de la lucha contra la naturaleza.

Tanto el año sabático como el jubileo constituyen una verdadera revolución social. En uno, el descanso de la tierra significa la abolición de las transacciones de los frutos durante un año, y con esa abolición “desaparecen las diferencias” entre quienes trabajan y quienes usufructúan la tierra. El jubileo, por su parte, representa el año de la Reforma Agraria. En ambos se propicia la ruptura de las diferencias entre los estratos sociales, es aquí donde se encuentra la verdadera riqueza y magnitud de tales preceptos, el cumplimiento de éstos reivindica dos grandes principios éticos, a saber, la vida y la igualdad, estableciendo una nueva relación de armonía entre los hombres y la naturaleza. Aquí extranjero y esclavo se adhieren a un sistema de justicia que no excluye a ninguno de sus componentes y, en donde cada

89 Esta ley no aplica al esclavo pagano.

90 En este caso en particular, la liberación no era más que la representación de un acto simbólico, puesto que al finalizar el jubileo el hebreo retornaba a su condición de esclavitud. Dt 15.1-18.

91 Las nuevas condiciones económicas exigieron una reinterpretación del año sabático así como del jubileo, para ello Hilel el Anciano, constituyó una nueva fórmula legal (*prozbul*) que protegía a aquellas personas relictantes de prestar dinero al pobre debido a que se aproximaba un año sabático. Por medio del *prozbul*, el acreedor estaba capacitado para transferir la deuda registrada a un “*bet din*” (tribunal o casa de juicio), que podía reclamar más tarde la suma adeudada en beneficio del acreedor. Newman y Siván, op. cit., p. 283.

92 Lv 25. 8-11.

93 Lv 25. 5-7, 12.

uno es responsable por el otro. La tierra, por otro lado, es liberada de la posesión y de la persona.

Además, está el aspecto metafísico de este acto de obediencia que se objetiva en la fe y todas sus concomitancias, ésta es fundamentalmente una fe colectiva que se mueve en torno a vivencias que están por encima del mundo cognoscible y de las ideas, a ésta se abandona el hombre eligiendo creer que Dios proveerá, que la tierra producirá sus frutos, y que los árboles no detendrán su crecimiento, ni las flores su floración. Se cree entonces que la voluntad de Dios se revela en estos preceptos, cumplir con éstos, amén de su no comprensibilidad, ennoblece la condición humana. A través de este acto de obediencia el hombre se acerca a Dios y es recompensado por Él⁹⁴.

Finalmente, a todo lo dicho se suma el elemento metafórico que relaciona tanto al año sabático como al jubileo con la vida en el exilio. La normativa legal que aplica tanto a uno como a otro, pretendía mantener un sistema social con sentido de justicia. La recompensa por la obediencia incluía entre sus condicionales, dar el descanso debido a la tierra y liberar al esclavo hebreo de la servidumbre. Sólo así se manifestarían las lluvias oportunas y las tierras serían productivas, las cosechas serían continuas y abundantes, la paz de la tierra sería perpetua, el pueblo tendría victoria sobre las naciones enemigas y, por lo que más importa, habría total comunión con Dios y su pueblo. Sin embargo, el incumplimiento de tales ordenanzas suponía la inminencia del castigo, un castigo que traía consigo la experiencia del exilio⁹⁵ como algo fundamental en la restitución de la condición perdida.

“Pero si no escucháis y no ponéis por obra todos estos mandamientos, y si rechazáis mis estatutos y vuestra alma menosprecia mis decretos, no poniendo por obra todos mis mandamientos e invalidando mi pacto, entonces yo también haré con vosotros esto: (...) sembraréis en vano vuestra semilla, porque vuestros enemigos se la comerán (...) vuestra fuerza se agotará en vano; pues vuestra tierra no dará su producto, ni el árbol de la tierra dará su

94 Barylko, op. cit., p. 83.

95 En este exilio la necesidad de la presencia de Dios se vuelve apremiante, y es allí donde se cruzan las fronteras del antropomorfismo, “...entonces se dice que Dios está en el exilio con su pueblo y llora con él por sus penurias”. En su carácter transitorio el exilio resultaba beneficioso, ya que permitía la purga de los pecados y el restablecimiento de la condición humana. Cfr. Is 63.9.

fruto (...) también asolaré la tierra, de manera que se asombrarán de ella vuestros enemigos que la habiten. A vosotros os esparciré entre las naciones. Desenvainaré la espada en pos de vosotros, y vuestra tierra será assolada y vuestras ciudades convertidas en ruinas. Entonces la tierra disfrutará de su *reposo* durante todos los días de su desolación, mientras vosotros estéis en la tierra de vuestros enemigos. Entonces la tierra descansará y disfrutará de su *reposo*. Todo el tiempo que esté assolada disfrutará del *reposo* que no disfrutó (...) cuando habitabais en ella”⁹⁶.

A modo de conclusión

Lo dicho anteriormente es sólo una incursión inicial en un tema que ofrece muchas reflexiones. Nuestro propósito principal ha sido tanto ofrecer una visión del concepto de esclavitud y todas sus inferencias, como centrarnos en las líneas de fuerza que articulan de forma única dicho concepto, sobre todo aquellas de orden ético moral que surgen a partir de la Ley.

Queda claro que la esclavitud era una institución que dominaba en todas las sociedades del Mundo Antiguo, y que podía manifestarse a través de formas crueles y violentas. Su práctica era tan común que nadie se permitió cuestionarla como institución. El Dios de Israel no lo ignora. La inserción de la Ley en el plano histórico no pretende cuestionarla, mucho menos abrogarla, sin embargo, a través de ésta se considera por vez primera la realidad humana del esclavo en todo su espectro paradigmático, y se logra transformar un concepto de esclavitud de estructura histórica a uno de estructura religiosa.

Como pueblo Israel supo identificarse con los sufrimientos de la esclavitud. Muchos de los ritos, ceremonias y fiestas solemnes que se instauran a través de la Ley, pretenden ser el recordatorio constante de la liberación de una amarga esclavitud, como aquella que se experimentó en Egipto.

En este sentido, podemos decir que la liberación del yugo egipcio poseía una doble implicación, liberar al cuerpo de la violencia y al alma de la superstición, de la idolatría y del miedo a los elementos de la naturaleza.

96 Lv 26. 14-16, 20, 32-35.

Por otro lado, el éxodo de Egipto brindó las herramientas indispensables para el momento de la epifanía en el Sinaí⁹⁷. La ley fue dada a un pueblo libre, fue dada en Sinaí, en el desierto, lejos de cualquier nación, pero la libertad plena, esa capacidad que tiene el individuo de obrar en consonancia con su propia voluntad, no habría de durar mucho. Con la recepción de la Ley en Sinaí el pueblo se comprometía legal, moral y religiosamente ante Dios, y con esto sometía su voluntad a un poder superior. Así, tenemos que la liberación del pueblo de Israel en Egipto fue el preludeo o antesala a un tipo diferente de esclavitud, una superior debido a su procedencia divina. A través de esta relación amo-esclavo de Dios, el hombre se comprometía a guardar, preservar y practicar la Ley. Dios a cambio, le brindaba protección y garantizaba su vida. John Byron en su texto *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity*, lo expone de la siguiente manera:

El éxodo no los rescató del todo de la esclavitud sino solo de la esclavitud de faraón. Ahora, eran esclavos de Dios (...) El éxodo representó un evento histórico que formó las bases sobre las cuales Israel se asimiló a sí mismo como esclavo de Dios. Incluido en esta asimilación estaba la obligación de servir a Dios en obediencia leal y de rechazar a cualquier otro (...) llamarse a sí mismo israelita era lo mismo que llamarse esclavo de Dios" (2003: 49).

Luego, la condición real del hebreo es ser esclavo de Dios. En el caso del esclavo pagano, éste quedaba sujeto a una doble condición de esclavitud, algo que siglos más tarde el cristianismo intentará recomponer de forma magistral. Lo cierto es, que el énfasis vétero y neotestamentario en la esclavitud respecto a Dios va a dominar el panorama de Israel como nación y no lo abandonará.

En la cosmovisión hebrea el problema de la libertad física y espiritual se restringe a una misma cosa, la obediencia a Dios. El hombre debe reconocerse como dependiente de Dios, ya sea que se trate del libre o del esclavo. Sin embargo, la libertad física, aquella que libera al hombre de la opresión del otro, estaba sometida a una serie de condicionales. Muy a menudo

97 El éxodo representó la liberación del sufrimiento físico de un pueblo, de influencias de ídolos, del terror de los espíritus y de los brujos, del miedo a las fuerzas de la naturaleza y de todos los sacrificios para aplacarlos. Cfr. MacArthur, John. *Esclavo...*, pp. 30-39; Badenas, Antonio, *Más allá de la Ley...*, pp. 226-227.

el hebreo llegaba a experimentar la fuerza psicológica de la insubordinación personal, violando la Ley que había prometido guardar, preservar y practicar. La ruta idolátrica, la vuelta a las viejas costumbres, la resistencia a la sumisión y la rebeldía a las ordenanzas divinas se tradujeron muchas veces en guerras constantes, hambre, exilio y cautividad.

Una cautividad en la que Dios no abandonaría totalmente a su pueblo. Así, tras la restitución de la libertad física el pueblo se comprometía una vez más con su Dios, y con esto se volvía a dar continuidad al pacto establecido entre Dios y el hombre. Pero la restitución de la libertad física no siempre garantizaba la adhesión a una vida plena de libertad, sobre todo en lo que respecta a la totalidad de la nación. El remanente posexilico, por ejemplo, resentido por su cautiverio y asimilado por las costumbres del amo extranjero, una vez libertos ellos mismos adquirieron esclavos, aún de entre sus hermanos, convirtiéndose también en amos y señores, y atrayendo a sus dependientes junto a ellos. Así funcionaba el sistema social de la Antigüedad y, "...casi ninguno, esclavos incluidos, pensaba en organizar la sociedad de algún otro modo" (MacCarthur, 2011: 25). Además, la esclavitud también ofrecía cierta cuota de protección económica y social, en el caso del hebreo que se vendía a un hermano o a un extranjero por causa de extrema pobreza, se trataba de salvaguardar la vida y garantizar un mejor porvenir.

Por todo lo dicho anteriormente, queda claro que en tiempos de Israel todo tipo de esclavitud se suscribe a dos grandes principios, uno de identidad nacional, otro de carácter institucional. Ambas se identificarán con la vida diaria del pueblo. Aquí hemos puesto nuestro énfasis en la esclavitud de tipo institucional, dado su contenido ético.

No cabe duda que la inserción de la Ley en el contexto histórico de Israel, le hizo sobresalir de entre las sociedades antiguas del Cercano Oriente, haciendo de las regulaciones mosaicas que controlaban la esclavitud un hecho más humano, justo y equitativo, algo inédito hasta entonces. En el resto de las sociedades del Mundo Antiguo, prácticamente, no se establecían límites a la autoridad de un amo sobre su esclavo, la verdad es que no existía un código legal bien compendiado para tal fin. La alternativa de vida o muerte de un esclavo dependía más bien de la receptividad a las demandas y la benevolencia de su amo.

No pretendemos con esto ofrecer una visión romántica acerca de la esclavitud hebrea y sus modos de acción, puesto que queda claro que el hebreo al igual que el resto de las naciones vecinas también esclavizó a her-

manos y extranjeros. Como amo el hebreo humilló, destituyó, torturó, mutiló los miembros de su esclavo y, en el peor de los casos, le dio muerte. De no ser así, no habría habido necesidad de leyes de restitución⁹⁸. Sin embargo, la inserción de la Ley en el seno de la sociedad hebrea logró atenuar en buena medida, los efectos violentos de una práctica injusta. A través de ésta el esclavo (hebreo y pagano) adquiría los atributos que caracterizan la personalidad del ser, por cuanto llegaba a poseer derechos plenos, mientras que el resto de los esclavos -incluidos aquellos que moraban en las civilizaciones griega y romana-, no los tenían.

98 Cfr. Ex 21. 20-21, 26-27.

**Universidad, decolonización e interculturalidad *otra*.
Más allá de la “hybris del punto cero”**

University, De-colonization, and *Other* Interculturality.
Beyond the “Hubris of Point Zero”

Johan Méndez Reyes
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Resumen

La universidad en nuestra América requiere de transformaciones esenciales que van más allá de la simple voluntad académica de los universitarios, se necesita para ello un esfuerzo político y epistemológico de quienes creemos que es posible una universidad *otra*. El presente trabajo procura contribuir a este esfuerzo de vieja data, reflexionando, desde una perspectiva hermenéutica, sobre la universidad contemporánea; caracterizada por ser reproductora de la cultura unidimensional eurocéntrica desarrollada por la “hybris del punto cero” y la colonialidad del poder y el saber. Se concluye que es necesario impulsar la transformación universitaria; decolonizando la universidad desde una perspectiva transcultural, transdisciplinar e intercultural *otra*, donde pueda incorporarse saberes, conocimientos y epistemes indígenas y afro a todas las estructuras universitarias; impulsando así un verdadero diálogo de saberes en clave decolonial.

Palabras clave: Transformación universitaria, interculturalidad *otra*, decolonización.

Abstract

Universities in the Americas require essential transformations that go beyond the mere academic willpower of these universities. Such transformations require a political and epistemological effort by those who believe that an *other* university is possible. This paper seeks to contribute to this long-standing effort, reflecting from

a hermeneutic perspective on the contemporary university, characterized as a replicator of one-dimensional Eurocentric culture developed by the “hubris of point zero” and the coloniality of power and knowledge. Conclusions are that it is necessary to impel university transformation by de-colonizing from a transcultural, transdisciplinary and intercultural *other* perspective, where knowledge, skills and indigenous and Afro epistemes can be incorporated in all university structures, thus promoting a genuine dialogue of diverse forms of knowledge in a decolonial key.

Key words: University transformation, interculturality *other*, decolonization.

A modo de introducción: la universidad y la “hybris del punto cero”¹

Las universidades, desde tiempos coloniales, han sido instituciones enclaustradas ontológica, metodológica, pedagógica y epistemológicamente en la cultura occidental. Nuestras instituciones universitarias están proyectadas sobre una concepción de la ciencia que aspira a la validez universal, negándole a otros saberes importancia y reconocimiento. Es pues un modelo educativo que privilegia una ciencia hegemónica, como hegemónico pretende ser occidente desde sus postulados culturales, económicos y políticos. Sobre esta epistemología pesa un determinismo. Nos impone qué conocer y cómo conocer. Prohíbe y traza las rutas del saber desde los centros hegemónicos del conocimiento y del poder.

Si bien es cierto que nuestras universidades en América latina, desde la década de los noventa² del siglo XX han tenido algunas reformas³, éstas

- 1 Para un estudio profundo del tema. Cfr. CASTRO-GÓMEZ, Santiago *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- 2 Por nombrar un ejemplo, en Chile la política educativa y las acciones emprendidas desde el año 1990, tras el fin de la dictadura, estuvieron marcadas al menos por tres aspectos. El primero y más evidente es que desde el año 1982 el Gobierno militar venía reduciendo en forma sistemática y en grado importante el presupuesto del sector educación, al extremo que los recursos que éste le asignó al primer año de ejercicio financiero del Gobierno Democrático (1990) representaron el 72% del monto total actualizado del presupuesto del año 1982. El segundo aspecto, ligado al anterior, es que esta caída permanente de los recursos financieros implicó un deterioro sostenido de la educación, cuyos impactos demoraron en revertirse más allá de la inflexión presupuestaria que se produce a partir del año 1991, más aun cuando paralelamente en el año 1981 se produce la gran ‘reforma educativa neoliberal’, cambiando el sistema de financiamiento de la educación pública en todos los niveles; transformando el régimen de contrato y dependencia de los profesores; afectando con ello fundamentalmente su estabilidad y cas-

han continuado tuteladas por la colonialidad del saber y poder, por la lógica neoliberal, que siguen privilegiando la relación entre educación y competitividad. Razón por lo cual el currículum por competencias tomó como vértice de la ciudadanía la difusión de valores y comportamientos en el contexto de la cultura global, al considerar que la generación de capacidades y destrezas eran indispensables para la competitividad basada en el progreso técnico y la racionalidad instrumental. La formación de dicha ciudadanía se orientaba a través del aparente acceso universal a esos códigos de la sociedad global que permitirían la consolidación científica-tecnológica de la región.

rrera funcionaria y traspasando la gestión de los establecimientos escolares a los municipios. Finalmente, el tercer aspecto es que la reforma de 1981 generó un caos ‘invisible en el corto plazo’ en la gestión financiera y en la pedagógica. El sistema asumió un modelo matricial pero sin puntos de intersección, es decir, el Ministerio es responsable de asuntos para los cuales no dispone del instrumental legal plenamente requerido para gestionar su responsabilidad a nivel de los establecimientos educacionales y, estos últimos pueden operar con criterios diferentes a las orientaciones pedagógicas ministeriales, salvo en algunas materias básicas. Cfr. DONOSO DÍAZ Sebastián. “Reforma y Política Educativa en Chile 1990-2004: El neoliberalismo en crisis”. En: http://www.opech.cl/bibliografico/calidad_equidad/ReformaPoliticaEducativa_SDonosos.pdf.

- 3 Sin menospreciar la Reforma de Córdoba, Argentina, en 1918, que sin lugar a dudas es la referencia histórica-política del inicio de una nueva era universitaria en la región. Las acciones estudiantiles que se desarrollaron en esta reforma, fueron un extraordinario cuestionamiento de la universidad latinoamericana que emergió del siglo XIX. Si bien este movimiento se dio como reacción frente a una universidad como la de Córdoba, especialmente conservadora, elitista, medieval, decadente y corrupta, las banderas que se levantaron entonces fueron retomadas a lo largo de todo el subcontinente, convirtiéndose en un importante punto de referencia en la evolución de la universidad latinoamericana de este siglo y, también, de sus perspectivas. Estas reformas ponían en el tapete cuestionamientos no sólo de la universidad sino del mismo orden de la sociedad. La búsqueda de autonomía universitaria iba dirigida contra el control que el Estado y el Gobierno ejercían como herencia del modelo napoleónico “tropicalizado”, que le impedía a la universidad definir con libertad sus planes, así como la designación de su cuerpo docente, que tantas veces respondía al interés del gobierno de turno. Esta reivindicación que, tal vez, se motivó por la incapacidad de la intervención del gobierno de Irigoyen en la resolución de los problemas que los estudiantes de Córdoba plantearon, no escapaba a una tradición en la historia de las universidades en el mundo; desde Bolonia y Salamanca, incluyendo la misma universidad colonial, cierta autonomía ha sido una condición de partida. Aunque el énfasis se dio en la participación estudiantil, el reclamo era por una democratización de las decisiones en la universidad que permitiera una mayor participación de todos los integrantes del claustro, lo que se oponía a la osificación, centralismo y elitismo de la estructura de decisiones universitarias que existía, entre otros. Cfr. <http://cimm.ucr.ac.cr/arui/libros/Universidad%20y%20Sociedad/Capitulos/reforma.html>

En ese sentido, las reformas universitarias giraban en torno a la necesidad de impulsar la cultura empresarial que ha sustentado el modelo educativo neoliberal. Con la necesidad de profundizar la democracia representativa y burguesa, contribuir al desarrollo económico y social con políticas aparentemente orientadas a garantizar la igualdad de oportunidades mediante programas encaminados a la prevención de la exclusión social. A nivel curricular las reformas estuvieron caracterizadas por su pertinencia y flexibilidad, haciendo hincapié en la formación de ciudadanos globales, responsables y competentes, garantes de la cultura del trabajo y de los cambios científicos y tecnológicos de las grandes empresas transnacionales.

Vivimos actualmente en una “condición poscolonial” -siguiendo a Castro Gómez- en la que la función narrativa del saber ha cambiado con respecto a su forma propiamente moderna. Esta condición coincide con el momento en que el sistema capitalista se torna planetario, y en el que la universidad empieza a plegarse a los imperativos del mercado global. La planetarización de la economía capitalista hace que la universidad no sea ya el lugar privilegiado para la producción de conocimientos. El saber que es hegemónico en estos momentos ya no es el que se produce en la universidad y sirve a los intereses del Estado, sino el que se produce en la empresa transnacional.⁴

El conocimiento que es hegemónico no lo produce ya la universidad bajo la guía del Estado, sino que lo produce el mercado bajo la guía de sí mismo; por ello, la universidad se “factoriza”, es decir, se convierte en una universidad corporativa, en una empresa capitalista que ya no sirve más al progreso material⁵ de la nación ni al progreso moral de la humanidad⁶, sino a la planetarización del capital al decir de Castro Gómez.⁷

4 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón. (Comp.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. Colombia. 2007. p. 83.

5 Siguiendo a Lyotard, Castro Gómez identifica dos modelos de universidad y dos funciones del conocimiento. “El primer meta-relato es el de la *educación del pueblo*. Según esta narrativa, todas las naciones tienen derecho a gozar de las ventajas de la ciencia y la tecnología, con el objetivo de “progresar” y mejorar las condiciones materiales de vida para todos. En este contexto, la universidad es la institución llamada a proveer al “pueblo” de conocimientos que impulsen el saber científico-técnico de la nación. El progreso de la nación depende en gran parte de que la universidad empiece a generar una serie de sujetos que incorporen el uso de conocimientos útiles. La universidad debe ser capaz de formar ingenieros, constructores de carreteras, administradores, funciona-

La lógica del capital impone una visión unívoca del mundo, dado que este conocimiento controla, de forma imperativa y prohibitiva, los discursos, pensamientos y teorías que se generan en las universidades. Además, se trata de una educación y un tipo de ciencia al servicio de los más altos intereses políticos, económicos y culturales de occidente. Es una educación científica y tecnológica que contribuye a que desde la infancia estemos culturalmente hipnotizados. De este modo, vemos como un complejo de determinaciones socio-culturales se concentra para imponer lo aparentemente evidente y certero. Es una verdad que de manera absoluta se impone, casi alucinatoria, y todo lo que la conteste deviene repugnante, indignante, inno-ble. Es así como, por ejemplo, saberes ancestrales de nuestros pueblos indígenas y negros, que han servido de cimientos para resistir a los embates de la cultura occidental y para mantener relaciones armónicas con la naturaleza, se califican de bárbaros, salvajes o incivilizados por no obedecer la lógica con la que se rige el conocimiento occidental moderno⁸.

También es importante acotar que hay discursos occidentales y en general pro-capitalistas y de derecha que han comenzado -ya desde hace años- a asimilar lo indígena, pero para fagocitarlo e incorporarlo a una idea pos-moderna si se quiere de mestizaje o hibridación, de tal modo que lo propio y esencial del pensamiento pero en particular las praxis propias del mundo indígena (no-capitalistas) queden incorporadas a Occidente traducidas a sus

rios: toda una serie de personajes dotados de capacidades científico-técnicas para vincularse al progreso material de la nación” Cfr. LYOTARD, Jean-François. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. México: Ediciones Rei. 1990. En: CASTRO-GÓMEZ, S. *Ibíd.* p. 81.

6 Para Castro Gómez, “El segundo meta-relato que identifica Lyotard es el del progreso moral de la humanidad. Ya no se trata sólo del progreso técnico de la nación sino del progreso moral de la humanidad entera. En este contexto, la función de la universidad ya no sería tanto formar profesionistas, ingenieros, administradores o técnicos, sino formar humanistas, sujetos capaces de “educar” moralmente al resto de la sociedad. No se hace tanto énfasis aquí en los saberes técnicos sino en las humanidades. En este segundo meta-relato, la universidad busca formar los líderes espirituales de la nación. La universidad funge como el *alma máter* de la sociedad, porque su misión es favorecer la realización empírica de la moralidad” Cfr. LYOTARD, Jean-F. *Ibíd.* p. 69. En: CASTRO-GÓMEZ, S. *Ibíd.* p. 82.

7 *Ibíd.* p. 84.

8 Cfr. MORÁN BELTRÁN, Lino y MÉNDEZ REYES, Johan. “Democracia, pensamiento crítico y transformación universitaria”. *Revista de Filosofía*, N° 66, Universidad del Zulia, Maracaibo. 2010.

valores y de alguna manera des-indigenizadas, es decir, inocuas para el modo de vivir (o destruir) el mundo “civilizado” del blanco europeo.

La universidad reproduce el modelo moderno tanto en el tipo de pensamiento disciplinario que encarna, como en la organización arbórea de sus estructuras. Según Castro Gómez, la universidad se inscribe en la estructura triangular de la colonialidad: la colonialidad del ser, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber.⁹

Este modelo epistémico moderno/colonial es lo que Castro Gómez denomina “hybris del punto cero”. Que tiene sus raíces entre 1492 y 1700 momento en que las ciencias comenzaron a pensarse a sí mismas, pues es en esa época cuando emerge el paradigma epistémico que todavía es hegemónico en nuestras universidades¹⁰. Se impuso la idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo¹¹. “Es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las “conexiones ocultas” entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla...”.¹² Al respecto, este autor agrega:

...La visión del universo como un todo orgánico, vivo y espiritual fue reemplazada por la concepción de un mundo similar a una

9 Ibid. p. 79

10 Ibid. p. 81

11 Para Santiago Castro Gómez, “...a Descartes se le suele asociar (injustamente) con la emergencia de este nuevo paradigma filosófico. La verdad es que la actitud objetivante frente a la naturaleza (lo que Hardt y Negri denominan el “plano de trascendencia”) venía gestándose ya desde los siglos XII y XIII en Europa, pero sólo a nivel local. La mundialización de este patrón ontológico se dio apenas en el siglo XVI con la conquista de América. En el siglo XVII Descartes reflexiona entonces sobre un terreno que se encuentra ya ontológicamente constituido y empíricamente mundializado. Descartes no “inaugura” nada, pero sí lo formula filosóficamente”. Tanto en el *Discurso del Método* como en las *Meditaciones Metafísicas*, Descartes afirma que la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se produce una distancia entre el sujeto conocedor y el objeto conocido. Entre mayor sea la distancia del sujeto frente al objeto, mayor será la objetividad. Descartes pensaba que los sentidos constituyen un obstáculo epistemológico para la certeza del conocimiento... para Descartes, son un “obstáculo epistemológico”, y debe ser, por ello, expulsado del paraíso de la ciencia y condenado a vivir en el infierno de la doxa. El conocimiento verdadero (episteme) debe fundamentarse en un ámbito incorpóreo, que no puede ser otro sino el cogito... Por ello, la certeza del conocimiento sólo es posible en la medida en que se asienta en un punto de observación inobservado...” Ibid. p. 82.

12 Ídem.

máquina. Por ello, Descartes privilegia el método de razonamiento analítico como el único adecuado para entender la naturaleza. El análisis consiste en dividir el objeto en partes, desmembrarlo, reducirlo al mayor número de fragmentos, para luego recomponerlo según un orden lógico-matemático... No sólo la naturaleza física, sino también el hombre, las plantas, los animales, son vistos como meros autómatas, regidos por una lógica mecánica...¹³

Para explicar este tipo de modelo epistémico, la “hybris del punto cero”, Castro Gómez hace una caracterización utilizando la metáfora teológica del *Deus Absconditus*; como Dios que observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda. Como el Dios de la metáfora, la ciencia moderna occidental se sitúa fuera del mundo (en el punto cero) para observar al mundo, pero a diferencia de Dios, no consigue obtener una mirada orgánica sobre el mundo sino tan sólo una mirada analítica. La ciencia moderna pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios.¹⁴ “Cuando los mortales quieren ser como los dioses, pero sin tener capacidad de serlo, incurren en el pecado de la hybris, y esto es, más o menos, lo que ocurre con la ciencia occidental de la modernidad. De hecho, la hybris es el gran pecado de Occidente: pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista...”¹⁵.

Es en este sentido que la universidad moderna está inscrita en ese modelo epistémico de la “hybris del punto cero”, reflejándose no sólo en la estructura disciplinaria de sus epistemes, sino también en la estructura departamental de sus programas. Obviando otros saberes, otras lógicas, otras formas de organización no occidentales.

Es innegable que las estructuras disciplinarias de las universidades en nuestra América, con su parcelamiento burocrático de los saberes, dificultan inexorablemente el abordaje de la realidad social, política, cultural y económica de nuestros países. Para Lander, estas estructuras disciplinarias tienden a acentuar la naturalización y cientifización de la cosmovisión y la or-

13 Ibid, p. 83.

14 Ídem.

15 Ídem.

ganización liberal/occidental del mundo, operando así como eficaces instrumentos de colonialismo intelectual. En esta estructura de saberes parcelados, las cuestiones de conjunto, los retos éticos, las interrogantes sobre el para qué y para quién de lo que se hace carece de sentido.¹⁶ En cada disciplina internamente se orienta a los estudiantes a transitar por un método de la “ciencia normal”, que se encarga exclusivamente de abordar el objeto de estudio de la parte seleccionada de la división del todo; sin que se pregunte necesariamente por el resto de las partes en conjunto. “La censura metodológica que opera mediante la exigencia de la investigación empírica, la cuantificación y el rigor científico, descalifica la reflexión general, o las angustias existenciales sobre el para qué de lo que se hace. Aun existiendo un incómodo reconocimiento de que la dirección actual de modelo tecnológico, sociedad de mercado y meta de crecimiento sin límite pueda ser una apuesta por un futuro imposible, estas son preocupaciones que quedan fuera de las estrechas demarcaciones de cada disciplina académica”.¹⁷

El desafío que tiene el pensamiento crítico es de superar las imposiciones del paradigma del pensamiento único -moderno-, siguiendo a Lander; para indagar en otros saberes, otras prácticas, otros sujetos, otros imaginarios; realidades sociales, epistémicas y políticas que puedan conservar viva la llamada de alternativas a este orden social de hegemonía del capital.¹⁸ Para Lander es necesario:

“... cuestionar y luchar en contra de injusticias y opresiones de sus sociedades, que la agudeza de su reflexión crítica sobre sus propios procesos de producción y reproducción de conocimientos, y en torno al papel de estos saberes en la creación/reproducción del orden social existente. *Es por ello posible que se puedan denunciar las consecuencias perversas del capitalismo salvaje, a la vez que se esté legitimando académicamente los saberes y supuestos paradigmáticos y teóricos que le sirven de sustento a este orden social*”.¹⁹

16 Cfr. LANDER, Edgardo. “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6 N° 2 (mayo-agosto), Venezuela, 2000.

17 Ídem.

18 Ídem.

19 Ídem.

Es evidente que diversos saberes han desaparecido ante la hegemonía de la epistemología moderna, pero hoy cuando nos enfrentamos a la real posibilidad de que la vida desaparezca sobre el planeta, se plantea una valoración de los aportes que desde otras perspectivas conocedoras engendran vida y no destrucción, y las nuevas instituciones universitarias han de ser espacios para el diálogo sincero entre todos los saberes²⁰ desde el pensamiento decolonial y la interculturalidad *otra*.

Transformación universitaria: hacia una decolonización de la universidad

Transformar y refundar las universidades en América latina, procura desarrollar una propuesta epistemológica que nos permitan pensar los retos y problemas socioeducativos de la región; rescatando la visión de los excluidos y condenados, para construir sociedades que no sea calco ni copia, sino creación heroica, como lo planteaba Mariátegui.²¹ Es necesario superar la imposición y tutelaje del mundo europeo, que con su pretensiones de ser los más cultos y civilizados sembraron en nuestras conciencias el aparente atraso de los pueblos del continente, por ello, es indispensable reconocer que llegó el momento de reimpulsar desde la dinámica de las culturas del sur, proyectos generadores de la nueva emancipación.

Pensar la transformación universitaria, en clave decolonial, es abrirse epistémicamente hacia una nueva forma de acción pedagógica que permita incorporar los elementos culturales, sociales, políticos y éticos que caracterizan a nuestra América. Entendiéndose con esto, una perspectiva que no brote de la historia sancionada como universal ni de la cultura que hasta ahora ha determinado con predominio casi exclusivo el curso de los *pensa* de estudios universitarios, sino que provenga precisamente de horizontes culturales distintos que hasta ahora no habían sido tomados en cuenta en nuestras universidades²².

20 Cfr. MORÁN BELTRÁN, Lino y MÉNDEZ REYES, Johan. "Democracia, pensamiento crítico y transformación universitaria". *Revista de Filosofía*, N° 66, Universidad del Zulia, Maracaibo. 2010.

21 Cfr. MARIATEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Tomo 69. Editorial Biblioteca Ayacucho. Caracas. 2001.

22 Cfr. MÉNDEZ, Johan y MORÁN, Lino. "La universidad en tiempos de incertidumbre", *Opción*, Año 28, No. 68. Maracaibo. 2012.

Ver la transformación universitaria desde lo decolonial implica, entonces, el desenmascaramiento del eurocentrismo en los planes y proyectos educativos; ella ha de ser la crítica radical del proceso milenar por el que la cultura ha ido girando, centrándose y enredándose en las potencialidades del ámbito europeo. En realidad la superación del eurocentrismo se presenta como imprescindible para el reconocimiento de la diversidad de saberes de otras culturas. Esta propuesta de superación del eurocentrismo, ha de ser impulsada por nuestras universidades; no debe ser malentendida en el sentido de que se la interprete como una reacción antieuropea cuya verdadera intención fuese la de desplazar el centro de la cultura de Europa hacia América Latina. La crítica al eurocentrismo no es para hacer valer otros centros, sino para procurar un reconocimiento de otras culturas de probada riqueza discursiva y reflexiva. De esta forma, permite una revaloración de la propia tradición cultural latinoamericana, que busca la integración a título de igualdad en una universalidad real y no monopolizada por ninguna cultura. Es cierto que se busca lo propio, pero no para aislarlo y afirmarlo en una diferencia pretendidamente autosuficiente, sino para comunicarlo, es decir, para hacerlo en comunicación y comunión con otros²³. Tal como lo afirmaba Martí, en 1891, en *Nuestra América*:

“... El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda, sino para el mejor estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país. Conocerlos basta, sin vendas ni ambages; porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad, cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia, y derriba lo que se levanta sin ella. Resolver el problema después de conocer sus elementos, es más fácil que resolver el problema sin conocerlos. Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se administra en acuerdos con las necesidades patentes del país. Conocer es resolver. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de

23 Cfr. Ídem.

Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria... Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas. Y calle el pedante vencido; que no hay patria en que pueda tener el hombre más orgullo que en nuestras dolorosas repúblicas americanas...²⁴.

Desde este ideario pedagógico martiano podemos resaltar su propuesta de impulsar una nueva universidad arraigada en nuestras propias culturas, despojada del ropaje tradicional y de viejas concepciones colonialistas europeas, impulsando un cambio educativo que no esté al servicio de los privilegiados y de la clase dominante sino al servicio de “los pobres de la tierra”. La universidad nuestraamericana -en términos martianos- ha de venir de nuestras propias culturas y contextos históricos, debe alimentarse de nuestras circunstancias para buscar una educación que engreden valores tan anhelados desde la conquista: justicia, libertad, equidad y respeto a lo autóctono, a lo propio, a lo nuestro, sin menospreciar a la ciencia y sus aportes a la sociedad.

Por otro parte, existen, hoy en día, en el ámbito de la universalidad y de la ciencia, paradigmas de pensamientos alternativos que intentan romper con la colonialidad del saber y del poder impulsada por la “hybris del punto cero”,²⁵ como lo es el pensamiento complejo. La idea de que “cada uno de nosotros es un todo físico- químico- biológico-psicológico- social- cultural, integrado en la compleja trama del universo”²⁶ ha dejado de ser vista con sospecha por muchos hombres y mujeres de ciencia; se empiezan a revisar, implícita o explícitamente, los presupuestos epistémicos que marcaron la “hybris del punto cero”. El pensamiento complejo es una propuesta eurocéntrica que intenta reconocer otras formas de entender y conocer al mundo, cuando de lo que se trata es de hacer un diálogo transcultural.²⁷

La teoría de la complejidad afirma la posibilidad de una vida *cultural e intelectual dialógica*, caracterizada por la pluralidad y diversidad de los pun-

24 MARTÍ, José. “Nuestra América”. *Obras Completas*. Tomo 6. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1975, pp. 15-23.

25 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: Ob. Cit. p. 86.

26 MORÍN, Edgar. *El Método. Las Ideas*. Ediciones Cátedra, Madrid. 2001. p. 32.

27 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: Ob. Cit. p. 87.

tos de vista. “Por ello toda sociedad comporta individuos genética, intelectual, psicológica y afectivamente muy diversos, y por tanto aptos para tener puntos de vista muy variados”²⁸ Es esta *dialógica cultural* la que permite y propicia el intercambio de ideas, opiniones, teorías, lo que a su vez produce el debilitamiento de los dogmatismos e intolerancias y propicia la competición, la concurrencia, el antagonismo, y por tanto el conflicto entre ideas, concepciones y visiones del mundo²⁹. Así la *dialógica cultural* favorece la efervescencia cultural en la que las doctrinas, renunciando a imponer por la fuerza sus verdades, aceptan ser contrariadas y ceden a la autocrítica a favor del diálogo. Se trata del reconocimiento y respeto a la diversidad reflexiva presente en todas las culturas, incluyendo la consideración de los aportes que la misma racionalidad occidental moderna ha hecho a la humanidad³⁰.

A pesar que el pensamiento de la complejidad promueve la transdisciplinariedad³¹, la universidad sigue pensando un mundo complejo de forma simple; continúa formando profesionales arborescentes, cartesianos, humanistas, disciplinarios, incapaces de intervenir en un mundo que funciona con una lógica compleja y diversa.³²

La transdisciplinariedad introduce un viejo principio ignorado por el pensamiento analítico de las disciplinas: la ley de la coincidencia *oppositorium*. En el conocimiento, como en la vida, los contrarios no pueden separarse. Ellos se complementan, se alimentan mutuamente; no puede existir el uno sin el otro, como quiso la lógica excluyente de la ciencia occidental.³³

28 MORÍN, Edgar. *El Método. Las Ideas*. Ediciones Cátedra, Madrid. 2001. p. 32.

29 Para Morín este conflicto necesita ser regulado para evitar los desbordamientos que transforman las batallas de ideas en batallas físicas o militares como tan a menudo ha ocurrido en las querellas religiosas. De allí la necesidad de reconocer la ley del diálogo como la regla misma de la dialógica cultural.

30 Cfr. MORÁN, Lino y MÉNDEZ, Johan. “De la teoría de la complejidad a la ética ecológica” *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. XVI, No. 1, 2010.

31 La transdisciplinariedad afecta el quehacer mismo de las disciplinas porque incorpora el principio del tercio incluido... La transdisciplinariedad incorpora la idea de que una cosa puede ser igual a su contrario, dependiendo del nivel de complejidad que estemos considerando... Mientras que para la hybris del punto cero “lo tercero queda excluido”, el pensamiento complejo y las sabidurías ancestrales (la *Philosophia perennis*) nos enseñan que “siempre se da lo tercero”, es decir, que resulta imposible basarlo todo en una discriminación de los contrarios, porque estos tienden a unirse (Castro Gómez, 2007, p. 87).

32 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: Ob. Cit. p. 86.

33 *Ibíd.* p. 87.

La necesidad de impulsar una universidad que asuma algunos elementos de la crítica de la complejidad y que lleve consigo el reconocimiento de lo transdisciplinar es un avance, sin embargo, y siguiendo a Castro Gómez, es necesario que la transformación universitaria deba darse hacia una universidad transcultural, “en la que diferentes formas culturales de producción de conocimientos puedan convivir sin quedar sometidos a la hegemonía única de la episteme de la ciencia occidental”.³⁴

Para Castro Gómez, el pensamiento complejo permite entablar puentes de diálogo con aquellas tradiciones cosmológicas y espirituales, para las cuales la “realidad” está compuesta por una red de fenómenos interdependientes –que van desde los procesos más bajos y organizativamente más simples, hasta los más elevados y complejos– y que no pueden ser explicados sólo desde el punto de vista de sus elementos. Tradiciones filosóficas o religiosas en las que el entretejido es mayor que cada una de las partes.³⁵ Además agrega:

“... por ejemplo, en una universidad donde los estudiantes puedan ser coautores de sus propios planes de estudio, matriculándose, ya no en las estructuras fijas de un programa en particular, sino en una red de programas. El estudiante podría navegar, así, entre diversos programas de maestría e incluso de pregrado, conectados en red, no sólo en el interior de una sola universidad sino entre varias universidades. Pienso en una estructura donde los profesores puedan pertenecer a varios departamentos a la vez, facilitando así el ejercicio de la transdisciplinariedad arriba descrito. Pienso en la utilización masiva de las nuevas tecnologías para la generación de programas virtuales, desescolarizados, en los que el aprendizaje pueda ser interactivo con las máquinas”.³⁶

El pensamiento de la complejidad propone valorar los distintos contextos complejos que permiten reconocer al sujeto en la acción. Inscribiéndolo en la relación dialéctica pasado, presente y futuro. Desde esta perspectiva, concibe una racionalidad abierta donde la dialógica integra y supera la lógica clásica, concibiendo la autonomía del individuo, la noción de sujeto y la consciencia

34 Ídem.

35 Ídem.

36 *Ibíd.* p. 88.

humana, efectúa sus diagnósticos teniendo en cuenta el contexto y la relación local-global. Se esfuerza por concebir las solidaridades entre los elementos de un todo, y por ello tiende a suscitar una consciencia de solidaridad. Igualmente su concepción del sujeto la hace capaz de suscitar una conciencia de responsabilidad; incita pues a volver a las fuentes de la ética y a regenerarla.³⁷ Reconoce las potencialidades de ceguera o de ilusión de la mente humana, lo que conduce a luchar contra las deformaciones de la memoria, los olvidos selectivos, la *self-deception*, la autojustificación, la autoceguera³⁸.

La transformación universitaria además de transitar por la transdisciplinariedad, debe necesariamente apuntar hacia lo que llama Castro Gomez la Universidad Transcultural, hacia la interculturalidad *otra* planteada por Catherine Walsh,³⁹ y al verdadero diálogo de saberes propuesto por Boaventura de Sousa Santos⁴⁰, permitiendo incorporar las diferentes formas culturales de conocimiento en todas las esferas y estructuras universitarias.

Universidad transcultural, diálogos de saberes e interculturalidad *otra*

Para Santiago Castro Gómez, el diálogo de saberes sólo es posible a través de la decolonización del conocimiento y de la decolonización de las instituciones productoras o administradoras del conocimiento. Decolonizar el conocimiento significa descender del punto cero y hacer evidente el lugar desde el cual se produce ese conocimiento. “El ideal ya no sería el de la pureza y el distanciamiento, sino el de la contaminación y el acercamiento. Descender del punto cero implica, entonces, reconocer que el observador es parte integral de aquello que observa y que no es posible ningún experimento social en el cual podamos actuar como simples experimentadores. Cualquier observación nos involucra ya como parte del experimento.”⁴¹

37 Cfr. MORÁN, Lino y MÉNDEZ, Johan. “De la teoría de la complejidad a la ética ecológica” *Revista de Ciencias Sociales*, Vol. XVI, No. 1, 2010.

38 Cfr. MORÍN, Edgar. *El Método. La ética*. Ediciones Cátedra, Madrid. 2006.

39 WALSH, Catherine. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón. (Comp.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. Colombia. 2007.

40 SANTOS, Boaventura de Sousa. “Epistemologías del Sur”. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm. 54, julio-septiembre, 2011, pp. 17-39 Universidad del Zulia, Venezuela. 2011.

En este sentido, la propuesta de la universidad transcultural implica aproximarse a todos los conocimientos ligados a tradiciones ancestrales, vinculados a la corporalidad, a los sentidos y a la organicidad del mundo, en fin, aquellos que desde el punto cero eran vistos como “prehistoria de la ciencia”, y que empiecen a ganar legitimidad y puedan ser tenidos como pares iguales en un diálogo de saberes.⁴²

La universidad transcultural tiene que propiciar un espacio epistémico donde las distintas formas de ver y entender al mundo puedan convivir, por ejemplo debe existir entre la medicina indígena y la medicina tradicional un reconocimiento entre ellas, porque a pesar de que la “hybris del punto cero” no permite que se exista un diálogo de saberes por considerarlas anacrónicas, estas deben estar en comunicación permanente⁴³ “Aunque el médico indígena sea contemporáneo del cirujano que estudió en Harvard, aunque este último pueda saludarle y compartir con él un café, la “hybris del punto cero” lo clasificará como un habitante del pasado, como un personaje que reproduce un tipo de conocimiento “orgánico”, “tradicional” y “pre-científico”.⁴⁴

En este sentido, se hace necesario impulsar la transformación universitaria desde una perspectiva transcultural, que tenga como cimiento la vida del sujeto; un saber construido desde una perspectiva emancipatoria y decolonial. Para los cuales, como lo señala Santos, el reconocimiento e incorporación de las prácticas políticas, culturales y económicas de los pueblos indígenas y afroamericanos son fundamentales. Una universidad que asuma el reclamo de nuevos procesos de producción y de valoración de conocimientos válidos, científicos; no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas desigualdades y las discriminaciones causadas por el colonialismo eurocéntrico.⁴⁵

41 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: Ob. Cit. p. 89.

42 *Ibíd.* p. 90.

43 “Esa fue, precisamente, la estrategia colonial de Occidente, desde el siglo XVIII: el ordenamiento epistémico de las poblaciones en el tiempo. Unos pueblos, los más bárbaros, se hallan congelados en el pasado y no han salido todavía de su auto-culpable “minoría de edad”, mientras que otros, los europeos civilizados y sus epígonos criollos en las colonias, pueden hacer uso autónomo de la razón y viven por ello en el presente.” Cfr. Castro Gómez, *Ibíd.* p. 89.

44 *Ídem.*

Impulsar un verdadero diálogo de saberes, como lo planeta, Boaventura de Sousa Santos, que incluya los modos muy distintos de ser, pensar y sentir, de concebir el tiempo, la relación entre seres humanos, entre humanos y no humanos, de mirar el pasado y el futuro, de organizar colectivamente la vida, la producción de bienes, servicios y de ocio. Son las características esenciales de la universidad que necesitamos que permita asimilar todas estas contribuciones de las culturas no occidentales válidas para construir una sociedad otra⁴⁶.

Este diálogo de saberes, además de reconocer las culturas indígenas y afro tiene que, necesariamente, establecer nuevos puentes interculturales con el sujeto urbano, el sujeto aluvional no sólo de nuestros barrios sino los de las urbanizaciones o villas. En nuestros países la tasa de urbanismo es demasiado alta y una parte significativa de los mundos indígenas o afro están hoy (y desde hace 500 años) no sólo amenazados sino desintegrados e incorporados a terribles lógicas destructivas, consumistas y depredadores de la naturaleza impuesta por la cultura moderna occidental. Se hace necesario, entonces, pensar más detenidamente lo transcultural, lo intercultural y lo decolonial, para que nos incorporemos desde lo que somos, desde nuestro estar-aquí nuestroamericano.

Santos plantea que el diálogo de saberes debe estar impregnado de un pensamiento “alternativo de alternativas” que permita romper con la lógica monocultural del saber científico como único conocimiento válido, despreciando otras epistemes populares, tradicionales, indígenas, campesinas, urbanas y locales. Es lo que ha denominado Santos, la ecología de los saberes.

La universidad debe enfrentarse a la lógica monocultural del saber occidental y del rigor científico, desde la posibilidad de impulsar una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino, con el saber tradicional al decir de Santos.⁴⁷

45 SANTOS, Boaventura de Sousa. “Epistemologías del Sur”. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm. 54, julio-septiembre, 2011, pp. 17-39 Universidad del Zulia, Venezuela. 2011.

46 Ídem.

47 *Ibíd.* p. 31.

Por otro lado, es indispensable que la nueva universidad se caracterice por ser intercultural como una perspectiva y práctica *otra*, como lo plantea Walsh, que encuentre su crítica en la colonialidad del poder, poniendo un énfasis particular en la noción de “interculturalidad epistémica”⁴⁸.

Catherine Walsh plantea asumir como referencia clave de una universidad intercultural la experiencia que se ha tenido en Ecuador desde el 2000 con la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (UINPI), a la que el movimiento llama Amawtay wasi, “La casa del conocimiento”. Entre los fundamentos de la UINPI, podemos destacar; “la co-construcción intercultural de teoría, reflexión y práctica que facilita una comprensión diferente de las realidades global, nacional y local y, al mismo tiempo, articula diversas racionalidades y cosmovisiones en una racionalidad de Abya Yala que tiene un carácter fundamentalmente vivido e interrelacional...”⁴⁹.

Podemos encontrar en esta propuesta, siguiendo a Walsh, que el objetivo no es la mezcla o hibridación de formas de conocimiento, ni una forma de invención del mejor de los dos posibles mundos. Por el contrario, representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (y tanto sus bases teóricas como experienciales), manteniendo consistentemente como fundamental la colonialidad del poder y la diferencia colonial de la que vienen siendo sujetos.⁵⁰ En este sentido, Walsh propone la “inter-epistemología” como una forma posible de referir a ese campo relacional de la experiencia intercultural *otra*.

Es importante señalar que esta mirada que desarrolla Walsh la asume no solo de la experiencia de la UINPI sino desde el proyecto político cultural ecuatoriano, caracterizado por un pensamiento oposicional, no basado simplemente en el reconocimiento o la inclusión, sino más dirigido a la transformación estructural sociohistórica.

Una política y un pensamiento tendidos a la construcción de una propuesta alternativa de civilización y sociedad; una política que parta de y en

48 WALSH, Catherine. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGUÉL, Ramón. (Comp.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. Colombia. 2007.

49 *Ibíd.* p. 51.

50 *Ibíd.* p. 52.

la confrontación del poder, pero que también proponga otra lógica de incorporación. Una lógica radicalmente distinta de la que orientan las políticas de la diversidad estatales, que no busque la inclusión en el Estado-nación como está establecido, sino que, en cambio, conciba una construcción alternativa de organización, sociedad, educación y gobierno, en la que la diferencia no sea aditiva sino constitutiva.⁵¹

Esta propuesta política-intercultural es de vital importancia, como lo destaca Walsh, porque además de que permite comprender el proyecto del movimiento indígena ecuatoriano, sirve para pensar una sociedad desde la diferencia.

En este orden de ideas, es indispensable señalar que la interculturalidad crítica, planteada por Walsh, forma parte de ese pensamiento “otro” que es construido desde el particular lugar político de enunciación del movimiento indígena, pero también de otros grupos subalternos⁵².

Asimismo, se hace necesario, desde esta perspectiva, diferenciar la interculturalidad *otra* desarrollada desde la diferencia colonial y la del multiculturalismo-intercultural planteada por la lógica y los intereses hegemónicos del poder y el saber. Es la colonialidad del saber, especialmente en las reformas universitarias, la que lleva a que la interculturalidad y la multiculturalidad sean empleadas a menudo por el Estado y por los sectores blanco-mestizos como términos sinónimos, que derivan más de las concepciones globales occidentales que de los movimientos sociohistóricos y de las demandas y propuestas subalternas. El multiculturalismo-interculturalismo⁵³, por sí mis-

51 *Ibíd.* p. 53.

52 *Ibíd.* p. 53.

53 Para Walsh “...el discurso de la interculturalidad es cada vez más utilizado por el Estado y por los proyectos de las fundaciones multilaterales como un nuevo “gancho” del mercado. Al asumir la interculturalidad dentro de la política y el discurso del Estado, y de modo similar dentro del discurso y las políticas de instituciones multilaterales como el Banco Mundial, su fundamental significación transformativa, tal como es concebida por los movimientos indígenas, es debilitada y co-optada. Similar paralelismo es observable en las reformas educativas de Ecuador y Bolivia que hacen referencia a los legados coloniales, aparentando que tales legados están siendo rectificadas en la nueva diversidad política del Estado. Pareciera que todo lo que acá venimos testimoniando no es otra cosa que la integración de conceptos concebidos por los grupos subalternizados como indicadores de la diferencia colonial dentro de los paradigmas hegemónicos, vaciándolos de su oposición política, ética y epistémica. El reconocimiento de y la tolerancia hacia los otros que el paradigma multicultural promete, no sólo mantiene la permanencia de la inequidad social, sino

mos, instalan y hacen visible una geopolítica del conocimiento que tiende a hacer desaparecer y a oscurecer las historias locales y autoriza un sentido “universal” de las sociedades multiculturales y del mundo multicultural.⁵⁴

La interculturalidad es empleada por el Estado y por la universidad tradicional en el sentido equivalente al de multiculturalidad. El Estado quiere ser inclusivo, reformador, para mantener la ideología neoliberal y la primacía del mercado. Igualmente ocurre con la universidad, para seguir los patrones de la colonialidad del saber.

En cambio, el proyecto intercultural *otro* encontrado en el discurso de los movimientos indígenas está diciendo otra cosa, está proponiendo una transformación. No está pidiendo el reconocimiento y la inclusión en un Estado que reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno, sino que está reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). Está pidiendo que se reconozca la participación de los indígenas en el Estado, la intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder; esto es la diferencia colonial y la colonialidad del poder -todavía existente- de los indígenas en la transformación del Estado y, por cierto, de la educación, la economía, la ley.⁵⁵

Es en este sentido, que la universidad en nuestra América debe estar concebida desde una interculturalidad *otra* que asuma la perspectiva de la diferencia colonial y permita superar la colonialidad del poder y el saber encontradas en los discursos del multiculturalismo e interculturalidad eurocéntrica. Y que a su vez valore, reconozca e incorpore toda la tradición indígena y negra desde una visión decolonial y transformadora.

que deja intacta la estructura social e institucional que construye, reproduce y mantiene estas inequidades. El problema, entonces, no se centra simplemente en las políticas del multiculturalismo como un nuevo paradigma dominante en la región y en el globo, sino en las vías que cada política utiliza para ofuscar, tanto la subalternidad colonial como las consecuencias de la diferencia colonial, incluyendo lo que Mignolo ha designado como “racismo epistémico de la modernidad.” *Ibíd.* p. 55.

54 *Ibíd.* p. 54.

55 *Ibíd.* p. 56.

Reflexiones finales

Impulsar transformaciones universitarias en nuestra América exhorta a una praxis decolonizadora y emancipadora del poder, el ser y el saber, lo que implica cuestionar el papel de la ciencia y la técnica utilizada por las empresas transnacionales y los centros hegemónicos del poder para su propio beneficio. Se requiere fundar las bases metodológicas y epistemológicas de la nueva universidad desde las propias experiencias de los pueblos indígenas, afro, mestizos, campesinos, entre otros, que trascienda la marginalización de estos conocimientos y sea capaz de formar a hombres y mujeres que respondan a los nuevos retos que se le presenta a la humanidad; contribuyendo no solo a pensar sino a recrear otros mundos alternativos y distintos al modelo de “civilización” impuesto por la modernidad euro-anglosajona.

Sin lugar a dudas, no es éticamente responsable continuar siendo cómplices, desde nuestro silencio, con los problemas que trae consigo la imposición e implementación de un modelo de sociedad único desarrollista para el planeta tierra. Los aparentes niveles de autonomía y el grado de libertad académica con que cuenta hoy parte de la universidad en nuestros países no se corresponden con los limitados esfuerzos que se han realizado para repensar estas instituciones desde sí mismas, en términos sustantivos de cara a los exigentes y cambiantes contextos -incluso asuntos de vida o muerte- a los cuales tendrían que responder.⁵⁶

En este sentido, descolonizar la universidad procura ir más allá de los pares binarios que marcaron el devenir del pensamiento occidental de la modernidad: naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, materia/espíritu, razón/sensación, unidad/diversidad, civilización/barbarie.⁵⁷ La universidad debe ser transdisciplinaria, pues busca cambiar la lógica exclusiva de la disyunción por una lógica inclusiva de la conjunción.

Para decolonizar la universidad es indispensable superar el modelo epistémico de la modernidad de la fragmentación del saber; el mundo y el

56 Cfr. LANDER, Edgardo. “¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6 N° 2 (mayo-agosto), Venezuela, 2000.

57 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En: *Ob. Cit.* p. 90.

universo es complejo desde toda perspectiva; las disciplinas, con sus propios métodos, solas no son capaces de ver, sino un fragmento de la realidad estudiada. Es necesario impulsar lo transdisciplinar en la universidad que sea capaz de abrir lugares de encuentro a la diversidad de saberes y de culturas que ha comprendido al mundo desde otros horizontes epistémicos y quienes desde sus costumbres y formas de vida han edificado relaciones de respeto, reconocimiento y armonía con la “pachamama”.

Ver a la universidad en clave decolonial implica reconocer la necesidad de una ampliación del campo de visibilidad abierto por la ciencia occidental moderna, dado que ésta fue incapaz de abrirse a dominios prohibidos, como las emociones, la intimidad, el sentido común, los conocimientos ancestrales y la corporalidad. La universidad debería entablar diálogos y prácticas constantes con aquellos conocimientos y saberes que han sido negados por el eurocentrismo.

Un verdadero diálogo de saberes es aquel que pueda enlazarse con otras formas de ver y entender el mundo, superando el paradigma monocultural occidental por lo pluriversal. Donde lo intercultural, asumido desde un paradigma *otro* debe cuestionar y modificar la colonialidad del poder, y al mismo tiempo hacer visible la diferencia colonial, para convertirse en la esencia de la universidad que necesitan nuestros pueblos para consolidar el camino que ha de llevar a la decolonización plena y a la construcción de una sociedad radicalmente distinta.

La universidad decolonial debe ir más allá de la “hybris del punto cero”, de la pedagogía moderna, de la lógica del capital y de la colonialidad del saber; es un proyecto clave para las sociedades de nuestros países, porque permitirá no solo incorporar experiencias comunitarias de los indígenas, afro y mestizo, sino que formará sujetos críticos, constituidos de saberes y conocimientos pluriversales para pensarse a sí mismo, reflexionar sobre sus acciones, establecer diálogos verdaderamente interculturales, desarrollar métodos científicos que responda a un equilibrio con la naturaleza, además de de-construir y re-construir las prácticas de formación ético-político contextualizado en el cuestionamiento de la sociedad de consumo. Por ello, este proyecto debe estar enmarcado desde una pedagogía *otra* a partir de la indignación, resistencia, ecología de saberes y decolonización.

II. Ensayos

La periferia como lugar del sujeto. Una reflexión desde el pensamiento comunicacional alternativo

Periphery as a Place for the Subject. A Reflection Seen from Alternative Communicational Thought

José Javier León

*Universidad Bolivariana de Venezuela
Maracaibo-Venezuela*

Resumen

Ante la debacle provocada por el capitalismo financiero se abren compuertas para la emergencia y la ocupación de los territorios de la episteme Occidental, por parte de praxis que cuestionan y proponen salidas alternativas. Ocurre en todos los órdenes, pero en este caso reflexionamos sobre la base empírica para estudios sobre comunicación alternativa. La producción de subjetividad es central en la construcción de hegemonía; ello no escapa al socialismo. Nuestra tesis es que el sujeto de esta comunicación alternativa difícilmente nacerá del centro incluido y racionalizado, sino antes bien, de la periferia irracional e indisciplinada, que es también social y económica.

Palabras clave: Sujetos, Comunicación Alternativa, territorios.

Abstract

In the light of the debacle provoked by financial capitalism, gates are opening for the emergence and occupation of territories of the Western episteme by praxis that questions and proposes alternative outlets. This is occurring in all orders, but this case considers the empirical basis for studies on alternative communication. The production of subjectivity is central to the construction of hegemony; socialism does not escape this. Our thesis is that it is improbable that the subject of this alternative communication will be born from the included, rationalized center, but rather, from the irrational and undisciplined periphery, which is also social and economic.

Key words: Subjects, alternative communication, territories.

A modo de introducción: otra comunicación es posible

Un proyecto alternativo en el orden comunicacional resulta una apuesta civilizatoria desafiante, que exige un desplazamiento hacia los límites de la ciencia y la episteme occidentales, lo cual nos permita pensar la comunicación *desde otro lugar* restituyente de la totalidad extraviada. En otras palabras, necesitamos pensar la comunicación fuera de los marcos teóricos impuestos en Occidente y en especial, fuera del marco del capitalismo. Situarla fuera es pensar y articular formas de producción que requieren lógicamente, mecanismos y sistemas de comunicación en todos los niveles y a todas las escalas acordes con ese otro mundo posible.

Una comunicación alternativa en Latinoamérica, no puede ser tal si no se propone la superación de las prácticas culturales y la comunicación vertical en las organizaciones cívicas, populares, gremiales, académicas y políticas que reproducen las formas estructurales a través de sus prácticas de intercambio.¹

A la irracionalidad de la explotación capitalista en el marco de relaciones de poder soberanas que impone la «racionalidad» del Estado-nación, se opone la racionalidad autonómica que emerge con la pluri-nacionalidad, consciente de los límites, la escasez y la no renovación de los recursos. Inclinando el análisis hacia las prácticas y ejercicios de la comunicación dependiente y articulada a las lógicas del Estado y el Mercado, vemos como preserva y protege los intereses del capital privado e interconecta las partes del sistema en tanto vincula, articula e irriga el sistema de mercado del capital-trasnacional. La *comunicación autónoma* comunitaria y autogestionaria en el marco de las prácticas que propone la pluri-nacionalidad, al contrario, preserva y protege la vida de todos y de todo y vincula y articula proyectos que van de lo local a lo inter-nacional².

1 MARÍN, Álvaro. *Estrategia continental. Latinoamérica: entre el discurso prestado y la imagen propia*. El Perro y La Rana. Caracas, Venezuela, 2008, p. 69.

2 Esta inter-nacionalidad incluye las naciones *internas a los países* es decir, y desde una perspectiva desde abajo y popular, *integra* a las naciones de otros países, re-creando marcos de soberanía, solidaridad y cooperación entre «naciones» más plurales y dinámicos que los heredados (rígidos, belicistas, racistas y xenófobos) del Estado nación liberal. Sólo *desde abajo* la patria es Abya Yala, *Nuestra América*.

Ahora bien, podemos ver estas diferencias, estas dos posiciones, sólo porque nos encontramos fuera de las dinámicas de producción teórica de la comunicación dominante en las escuelas de comunicación social apegadas a los estatutos epistémicos y metodológicos *proprios-de-la-disciplina*. Y en la medida en que no podemos pensar la comunicación autónoma desde la hegemónica, reflexionamos sobre ambas desde las instancias de la comunicación crítica que aspira y postula una totalidad que se rehace, piensa y teoriza (en y desde) la práctica. «Lo que se descubre cuando uno critica es el hacer, el sujeto», recuerda Holloway³.

Hablamos pues, de una crítica a la comunicación dominante ejercida por sujetos «en el sentido de aquello que sostiene un proceso o está de soporte de los cambios»⁴ que al mismo tiempo, dialécticamente construyen la comunicación autónoma como alternativa al modo de producción capitalista, sistema al que ha estado subordinada la comunicación, específicamente la producida por los «mass media».

En los límites del capitalismo

Dado que la comunicación conocida (estudiada y debatida en las universidades), fundamentalmente mediática, está articulada a los modos de producción capitalista, es dable pensar que a una economía de sobrevivencia le corresponda un modelo de comunicación con formas y prácticas que, observadas y sistematizadas, aspiren a constituirse en la base orgánica de medios y mensajes alternativos a la -producción de subjetividades- del capital. Obviamente, tal economía de sobrevivencia forma parte residual (o estructural, según se vea) de la economía capitalista, pero no cabe duda de que es justamente allí, en los límites, donde fermentan visiones y prácticas de vida que otean y esperanzadamente postulan modos de vida distintos.

En ese sentido, coincidimos con José Luis Corraggio que, en ponencia presentada en Buenos Aires en 2002, creía observar en la economía popular orientada por la supervivencia.

3 HOLLOWAY, John. *Contra y más allá del capital*. Monte Ávila. Caracas, 2006, p. XXXX.

4 ROIG, Arturo. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Ediciones El Andariego. Buenos Aires, Argentina, 2008, p. 133.

“...un subsistema de Economía Social, centrado en el trabajo, vinculado por relaciones de solidaridad interpersonal, de reciprocidad interpersonal y comunitaria de diversos niveles (Sahlins), con una variedad de formas de organización: trabajo individual por cuenta propia, emprendimientos familiares, cooperativas, asociaciones de producción, de consumo, de coalición del poder de compra, de regulación de los mercados desde la sociedad, de construcción de mercados (las redes de trueque como caso más llamativo) que no son atrasados sino que tienen otra lógica, la de la reproducción ampliada de la vida de todos, subsistema que no pretendemos que sea autárquico en presencia de una economía del capital y una economía estatal, sino que ponga otras condiciones al intercambio con esos otros subsistemas”.⁵

No se nos escapa sin embargo, que en la sobrevivencia encontramos una «economía informal» no necesariamente «popular», en el sentido de «estrategia para superar la pobreza»⁶. Es preciso entonces delimitar, que en esta comunicación abordamos la «economía de sobrevivencia» en dos vertientes:

a) Como estrategia para superar la pobreza, porque más allá de un «conjunto de carencias, déficit y necesidades» podemos entenderla como «permanente iniciativa social creadora» y, sobre todo, como «soberanía residual potenciada al máximo, que, surgida de una necesidad y una capacidad individuales y locales [se extiende] como enredadera o epidemia por toda la ciudad y toda la sociedad»⁷

b) Como estrategia para sobrevivir, sin más, lo que recoge experiencias, formas y mecanismos de supervivencia al margen del régimen salarial in/formal.

En el juego entre una y otra se bate la realidad de nuestros barrios, lo que va de la resistencia (la organización política, la apropiación del territo-

5 En el encuentro denominado «Hacia el Plan Fénix. De la crisis actual al crecimiento con equidad», celebrado en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires, entre el 18 y el 19 de abril 2002.

6 PÁEZ, Pablo en Reseña de «Ferias libres: espacios residuales de soberanía popular». En: **Bifurcaciones**. Revista de Estudios Culturales Urbanos. N° 001. Santiago de Chile, 2004.

7 SALAZAR, Gabriel en *Ferias libres: espacio residual de soberanía ciudadana*. Ediciones Sur. Santiago, Chile, 2003, p. 54.

rio, la construcción de la oiko-nomía⁸), a la sobrevivencia en las márgenes de un sistema que ya decidió estructuralmente su exclusión, su no participación en el orden de la economía y la política.

¿Dónde ese mundo posible?

La base material empírica concreta de ese mundo Otro habita en nuestro planteamiento en las periferias urbanas (físicas y/o simbólicas), no esencialmente en el campo y sus campesinos, ni en los discutidos y aún no demarcados territorios indígenas (auto-geo-grafía indígena que el Estado criollo, liberal y burgués no puede consentir sin fracturar-se). De más está decir que no podemos refugiarnos en esos cuasi substancialismos cuando existe -para nosotros y en el problema que abordamos en concreto- una irrecusable realidad: al lado de un urbanismo difuso, gradual y constante, hay otro empírico, de crecimiento abrupto y acelerado, todo ello al paso de la recusación que se le sigue a la pauta civilizatoria occidental moderna.

Volviendo a la base empírica para una investigación en comunicación popular, valga recordar una caracterización hecha por Castells que recoge con líneas gruesas, pero sin lugar a dudas en lo esencial la naturaleza del habitar del sujeto social que nos ocupa. Llama a los asentamientos en la ciudad de México (megalópolis que por su tamaño es una suerte de vasta exposición de los problemas de las urbes latinoamericanas) «colonias proletarias», y, como aquí, están constituidos por

“Casas financiadas y promovidas por particulares, en general mediante autoconstrucción, con tenencia ilegal de la tierra sobre la

8 La *oiko-nomía* (del griego *oiko* = casa; *nemo* = distribución), recurriendo al radical etimológico para ir al *radicalismo* político, interpreta lo dicho por Miguel Mazzeo en cuando se refiere a la construcción de una «casa grande», «un mundo» que sea «la negación de la totalidad de la relación del capital» y que pasa por la reconstrucción política de la relación persona-territorio, o mejor, por la territorialización de los sujetos en la cotidianidad de las comunidades. Teodor Shanin en *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo: Rusia 1910-1925*. Editorial Alianza, Madrid, 1983, define el *oikos* como la «**unidad básica de producción, consumo, posesión, socialización, sociabilidad, apoyo moral y ayuda mutua económica**». De Aristóteles sabemos que diferenciaba una «economía basada en el *oikos* de la basada en la crematística y los fines del dinero» ROITMAN, Marcos, *Las razones de la democracia en América Latina*. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana, Cuba, 2007, p. 127.

que se realiza el asentamiento. Se calcula que un 60 por 100 de la población de la zona metropolitana de la Ciudad de México se encuentra en dicho régimen habitacional. Las invasiones de terrenos son escasamente espontáneas (...) Dada la ilegalidad del conjunto de la operación, lo que el colono paga es en realidad la capacidad de maniobra institucional y financiera del fraccionador en cuestión. La consecuencia de su indefensión es que, a menudo, los colonos son expulsados sin recuperar los pagos efectuados, a fin de recomenzar las operaciones con nuevas víctimas de la crisis de la vivienda. A tales fines, los fraccionadores disponen de una red de caciques locales para controlar los asentamientos y de grupos de matones asalariados para hacer respetar las «reglas del juego» por ellos impuestas. La mayoría de dichos asentamientos se establecen sobre tierras ejidales y comunales, es decir, tierras que son propiedad de la nación...”⁹.

Con el libro de Manuel Castells, y específicamente en el capítulo «Estado y Movimientos Sociales en las sociedades dependientes latino-americanas» podemos poner en perspectiva histórica el problema que estamos abordando, pues ya en la propia década de los 60 comenzaría a generarse lo que calificó como el «mito» de los «pobres urbanos», que «antes eran pasivos y «desviantes», y ahora son «celebrados como nuevo eje del cambio social»¹⁰.

“Según esta ideología, son ellos los que, definiendo por sí mismos una nueva sociedad y una nueva política, van a superar a la vez a la burguesía y al proletariado a través de su instinto comunitario, sencillo y directo, por encima de las clases. En formulaciones más de izquierda, los pobladores y colonos o villeros aparecen como el elemento más revolucionario, el más capaz de oponerse al reformismo y de suscitar la necesaria violencia popular, por ser el más oprimido, el que sufre una situación material más desesperada”¹¹.

Palabras más palabras menos, esto es lo mismo que consideramos hoy, a la luz de la primera década del siglo XXI. Sin duda el perfil del marginado,

9 CASTELLS, Manuel. *Crisis urbana y cambio social*. Siglo XXI. Madrid, España, 1981, p. 124.

10 CASTELL, p. 124.

11 CASTELL, p. 149.

del excluido latinoamericano, ha cambiado como lo han hecho también los «movimientos sociales» que en su internacionalización han caído en la contradicción de desterritorializar las luchas concretas, lo que trajo su desdibujamiento y la debilidad específica en encuentros como los Foros Sociales; pero, en líneas generales coincidimos con el sociólogo cuando hace 30 años afirmaba que en los movimientos urbanos «se encuentran y articulan los intereses inmediatos de los asalariados, obreros y capas populares del llamado ‘sector informal’, unificados indisolublemente por la crisis urbana»¹².

Considero la prolongación de este fenómeno como un rasgo más de la crisis civilizatoria y expresión recursiva de un proceso de *modernización de la economía* que, indefectiblemente se acompaña desde su implementación global a partir del siglo XVI de marginalidad, o como la llama Dierckxsens¹³ de «inclusión obstruida». Lo que observaba Castell en cuanto a que la «crisis urbana» afecta de manera simultánea «el desarrollo del sistema económico-social y socava sus fuentes de legitimación política»¹⁴, puede verse como la prueba redundante de que nos hallamos en un momento de «bifurcación estructural» por cuanto «el sistema-mundo se desploma debido a que se han agotado sus posibilidades de ajuste estructurales»¹⁵; en tanto que los que han tenido el poder lucharán por conservarlo mientras *nosotros*, sin poder y sin recursos, imaginamos alternativas al régimen totalitario del mercado.

Buen vivir

En ese sentido, desde Nuestra América los principios del *Sumak Kawsay* («El Buen Vivir») orientan la economía en función de la vida concreta, la descentralización de la producción, la democratización del proceso de decisiones sobre el qué y dónde se produce, hacia la construcción de economías de lo necesario vinculadas a las particularidades locales, nacionales y regionales, en las que rige el valor de uso y no de cambio y la producción se orienta menos hacia la forma del valor y más hacia su contenido. Se trata de

12 CASTELL, p. 186.

13 DIERCKXSENS, Win. *El ocaso del capitalismo y la utopía reencontrada*. El Perro y La Rana. Caracas, Venezuela, 2006, p. 110.

14 CASTELL, p. 1.

15 WALLERNSTEIN, Immanuel. *La decadencia del imperio*. Monte Ávila: Caracas, Venezuela, 2007, p. 86.

trascender la ciudadanización liberal, en la construcción de un proceso más plural y diverso de humanización y derecho pleno a la vida.

Empero está claro que nuestro país carece del perfil étnico de Ecuador o Bolivia, de Perú, Paraguay, Guatemala o México; tampoco tiene el acento campesino de la vecina Colombia¹⁶ ni incluso de Brasil, la «décima economía del mundo», patria a su vez del vigoroso movimiento social de los Sin Tierra. Nosotros acusamos una borrosa vocación citadina, nuestras ciudades, las grandes como las pequeñas son un fruto directo del petróleo, de ahí la proyección hacia la fachada costera del territorio nacional y el abandono y despoblamiento del «interior». Tendencia histórica que sólo se profundizó en los 90, según lo apunta Echeverría:

“... las ciudades del interior del país, en los últimos años han incrementado su peso demográfico en el contexto urbano nacional. Con lo que se ha dado cabida a la consolidación de un modelo de crecimiento demográfico y espacial que concentra más del 55 % de la población en 12% del territorio”.¹⁷

Ningún plan (si acaso lo hubo) y ninguna nostalgia pudieron atenuar la fascinación urbana. Es por ello que el pueblo del siglo XX y lo que va del XXI, ese pueblo que protagonizó levantamientos contra el poder establecido, ha tenido una evidente fisonomía urbana (trabajadora, estudiantil, intelectual), y cuando sus élites o vanguardias políticas y guerrilleras (en las montañas incluso) estuvieron más organizados, les fue muy difícil incorporar en sus filas a los campesinos ¡ni qué decir de los indígenas! y levantar al menos un ideario y programa político con algún tipo de reconocimiento a las formas de producción y de vida campesinas, cuantimás indígenas.

Atendamos a esta suerte de testimonio de Miguel Acosta Saignes para contextualizar lo afirmado. En su libro *Latifundio* dice lo siguiente:

16 Álvaro Marín menciona la rareza ideológica de un «liberalismo feudal» en Colombia. «Este esperpento -dice- todavía hoy sigue caracterizando la mentalidad política de buena parte de la actitud de algunos de los gobernantes, empotrados en la bestia neoliberal, con un pie en el poder local del gamonal y el otro en el estribo mundial del libre comercio». Cfr. MARÍN, Álvaro. Ob. cit. p. 38.

17 ECHEVERRÍA, Andrés y G. Chourio, Medis en «La dinámica barrial y el sector inmobiliario informal en Maracaibo: apuntes para la reflexión». Revista *Espacio Abierto*, octubre-diciembre, año/vol. 9 número 004. 2000, p. 580.

“En los programas del Partido Revolucionario Progresista y ORVE, figuraron en primer término las reivindicaciones campesinas, pero la acción hacia el agro venezolano se dificultaba por múltiples causas. Ante todo, las fuerzas más fácilmente agrupables se encontraban en las ciudades y ellas habían de ser la vanguardia en la lucha, por las condiciones mismas del trabajo, ubicación y disciplina”¹⁸.

A esto se sumaba la dispersión de las «masas agrícolas» y el analfabetismo, que hacía imposible, tal como lo afirma, «la propaganda». No cabe pues ninguna duda de que los frentes políticos se han formado en las ciudades, no obstante que el «Caracazo» fue el consecuente levantamiento no precisamente de la entonces depauperada clase media (intraurbana por definición), sino de aquellos más que olvidados, los condenados a una miseria estructural y sin remisión, que «bajaron» de los cerros a tomar por la fuerza «lo suyo», activando de paso el miedo secular a una poblada bárbara que entra a saco en la ciudad sitiada. Es lo que resalta Raúl Zibechi:

“Si a comienzos del siglo XXI algún fantasma capaz de atemorizar a las elites está recorriendo América Latina, es seguro que se hospeda en las periferias de las grandes ciudades. Del corazón de las barriadas pobres han surgido en las dos últimas décadas los principales desafíos al sistema dominante: desde el Caracazo de 1989 hasta la comuna de Oaxaca en 2006. Prueba de ello son los levantamientos populares de Asunción en marzo de 1999, Quito en febrero de 1997 y enero de 2000, Lima y Cochabamba en abril de 2000, Buenos Aires en diciembre de 2001, Arequipa en junio de 2002, Caracas en abril de 2002, La Paz en febrero de 2003 y El Alto en octubre de 2003, por mencionar sólo los casos más relevantes.”¹⁹

Sin programa político, el estallido popular venezolano fue amenguado -tras un inenarrable baño de sangre- por la partidocracia asentada en las ciudades, la cual puso a buen resguardo las formas de la democracia representativa hasta la llegada y prácticamente la irrupción de esa expresión del poder

18 ACOSTA S., Miguel. *Latifundio*. El Perro y La Rana: Caracas, Venezuela, 2010, p. 196.

19 ZIBECHI, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de las Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Programa Democracia y Transformación Global. Lima, Perú, 2007, p. 179.

periférico (en andas de aquellos mismos habitantes de los cerros) amalgamado en torno a la figura de Hugo Chávez Frías, teniente coronel del ejército, miembro díscolo de una institución que, por cierto, ocupaba el segundo lugar de credibilidad, un dato importante a considerar en medio del descrédito que cundía en la Venezuela de entonces cuando «los partidos políticos eran las más débiles, desprestigiadas y prescindibles de las instituciones públicas»²⁰ y si se quiere, paradójicamente, a pesar de El Caracazo, terrible masacre perpetrada por el ejército que reprimió *manu militari* el estallido social.

La periferia al poder político

La fuerza electoral del gobierno de Hugo Chávez (1957-2013) estuvo en la fundamental incorporación del grueso de la población venezolana, la que se había desplazado a las periferias de las ciudades o que permaneció menguante y sin esperanza en aquellos estados y regiones alejados del «desarrollo y el progreso» ciudadanos, en eso que se dio en llamar «el interior del país» (como si la voz del poder que se expresa a través de sus voceros -medios, gobernantes y funcionarios del Estado- realmente habitara en una suerte de supra-territorialidad) y que conoció las diversas modulaciones de la frase «Caracas es Caracas y lo demás monte y culebra».

Ese sujeto social, históricamente sin rostro ni voz habita la periferia y si existe alguna posibilidad de transformar su situación ocurrirá si se construye a sí mismo en un intenso proceso de *sujetivación*, en tensión con las formas de vida ciudadanas/urbanas excluyentes *per se*, estructuralmente racistas, segregacionistas y discriminatorias²¹.

20 FERNÁNDEZ, Carmen en «Partidos políticos y sociedad civil en Venezuela: historia de amor y odio. Espiral, sep-dic, vol 8 N° 22. Universidad de Guadalajara, México, p. 72.

21 El historiador argentino José Luis Romero en *El obstinado rigor. Hacia una historia cultural de América Latina*, UNAM, México, D. F. 2002, p. 328. Afirmo que la ciudad latinoamericana es el fruto de la «ciudad hidalga» en la que se aplicaron «los principios discriminatorios inspirados en el espíritu de la Reconquista y de la Contrarreforma. Fue una sociedad sin judíos, ni moros, ni protestantes, pero, además, en términos jurídicos, sin indios ni negros. Tras la empalizada o el foso, o tras la valla cultura que los reemplazaban, la ciudad debía ser una ciudadela, no sólo en sentido militar sino, sobre todo, en sentido social y cultural; una ciudadela *europea y europeizadora en la que se conservaran intactas las formas de mentalidad y de vida, la raza y los sistemas de normas y valores europeos*».

Territorialización

Desde el lugar, a partir de esta *radicalización* acaso sea posible una economía propia, autónoma, autogestionaria, territorializada, que echa mano a lo que se tiene: una pobreza esencial que hace las veces -pero a la inversa y por ello doblemente paradójica- de la «acumulación originaria», antevista por Marx. En las periferias, en la asunción política del territorio saber y poder brotan y se mantienen apegados al «lugar»²²: «dependen del contexto a la vez que revierten sobre el entorno, dotándole de sentido y consolidando su fuerza específica (...) Saber y poder, dice, arraigan en el lugar, lo expresan y lo recrean». En ese sentido, la «empresa toda de la modernidad ilustrada puede narrarse como una progresiva expansión del espacio en lucha contra los lugares y los modos populares de ejercicio del poder y del saber que arraigan en ellos».

Raúl Zibechi nos ayuda a situarnos en el centro de nuestro planteamiento cuando explica que toda territorialización en tanto producción de espacio es «producción de espacio diferencial»:

“...quien sea capaz de producir espacio, encarna relaciones sociales diferenciadas que necesitan arraigar en territorios que serán necesariamente diferentes. Esto no se reduce a la posesión (o propiedad) de la tierra, sino a la organización, por parte de un sector social, de un territorio que tendrá características diferentes por las relaciones sociales que encarna ese sujeto. Si no fuera así, si ese sujeto no encarnara relaciones sociales diferentes, contradictorias con la sociedad hegemónica, no tendría necesidad de crear nuevas territorialidades”²³.

Construir el país desde abajo pasa pues, por la articulación de estas territorialidades, superpuestas a los catastros municipales y a las lógicas del capitalismo que condenó a buena parte de la población a vivir en barriadas, «zonas periféricas, áreas suburbanas, guetos, segregación urbana, hábitats espontáneos, como áreas incluyendo poblaciones no integradas»²⁴. La apro-

22 VIZCAÍNO, Emmanuel. *Metáforas que nos piensan*. Ediciones Bajo Cero, Traficantes de Sueños y SKP, 2006, pp. 213, 218-219. En: <http://traficantes.net/>

23 ZIBECCI, p. 199.

24 DAMIANI, Amélia Luisa «*La urbanización crítica en la metrópoli de São Paulo, a partir de fundamentos de la geografía urbana*». En: *Revista de Geografía Norte Grande*, 46: 29-43, 2010, p. 30.

piación de los territorios y la superación e impugnación de la referida retórica sociológica y criminalística (casi lombrosiana), incluye la apropiación libre y soberana -y por ende colectiva²⁵- de los circuitos de producción, distribución y consumo de alimentos, bienes y servicios producidos de manera autónoma, lo que sienta las bases para dar al traste con la lógica capitalista que objetiva a esa población precisamente como «mano de obra de reserva» y en el peor de los casos como «desecho».

Deconstruir el modelo de producción capitalista de subjetividad corre parejo con la crítica a la comunicación mediática, desde el momento en que la destrucción (para los sujetos) del fundamento básico de la vida, el territorio, es condición inseparable del despliegue de sus operaciones «ideológicas». Como lo afirma Vizcaíno:

“De la sustitución de los lugares por un espacio abstracto, literalmente de-solado, emerge una razón y un individuo también a-locados (abstraídos o extraídos de los contextos concretos) que se edifican en los no-lugares globales. El mercado mundial o la red global de comunicación se cuentan entre los más celebrados de esos no-lugares globales”.²⁶

Sabemos que, sin territorio, memoria, conocimientos y tecnologías articulados, la posibilidad de construcción de subjetividad²⁷ es nula. Sobre esta nulidad ha operado históricamente el capitalismo, el cual des-personaliza y (por tanto) des-subjetiviza precisamente, porque des-territorializa. La universalidad se levanta sobre la destrucción sistemática y sin duda violenta de las particularidades culturales. Pues bien, un proyecto de comunicación no-capitalista procederá territorializando, esto es, afirmándose en una memoria, en conocimientos y tecnologías locales, regionales, particulares, acaso «universales» (pero no universalizados ni universalizables) aunque jamás cerra-

25 El opuesto dialéctico de la propiedad privada es la propiedad colectiva, en la cual, «los objetos de la producción son ‘la existencia del hombre para el otro hombre’, ‘la actitud social del hombre ante el hombre’».

26 VIZCAÍNO, p. 211.

27 La *subjetividad*, dice Yamandú Acosta trasciende la subjetividad y la resignifica en tanto que «implica historicidad y por lo tanto formas de objetivación orientadas a quebrar las totalidades opresivas que porque lo niegan (al sujeto), justamente lo motivan en su praxis colectiva emergente con pretensión radical de autonomía». Cfr. ACOSTA, Yamandú. *Filosofía latinoamericana y sujeto*. El Perro y La Rana, Caracas, 2008.

dos al diálogo, al intercambio, la colaboración, la solidaridad, siempre y necesariamente, enriquecedores y esencialmente humanos.

Comunicación territorializada

Forma parte del proceso de sujetivación la apropiación política de un territorio para la construcción de una economía comunitaria, autónoma y autogestionaria, es decir, socialista, cuando la tarea del impulso económico reside en los sujetos sociales movilizados y organizados en torno a sus instituciones -valga el énfasis: «propias»-, en diálogo eso sí, con el Estado nacional (heredado del liberalismo) que se abre (cuando se hace consciente de su crisis y no la capea con visajes mediáticos, represión o criminalización de las luchas sociales) a la unidad en la diversidad como raíz teórico-práctica de la pluri-nacionalidad emergente.

Sin embargo ello se complica, porque tanto los territorios en liberación (en tensión y lucha) contra las formas de producción capitalista, así como las memorias, los conocimientos y las tecnologías, no ofrecen (ni pueden ofrecerla ni hay quien lo pida) una imagen coherente y, en todo caso, no pueden ser relatadas de manera uniforme u homogénea.²⁸ Las discursividades que las expresan están fracturadas y en su fragmentación (no la de los posmodernos, que a falta de sujetos erigieron al Poder como el amo de todos los discursos) habla el horror y la desesperación de los pobres, de los sin voz, de los que sin embargo gritan (como lo señaló apasionadamente Holloway²⁹), pero más y mejor que eso: hablan, dialogan, retornan a la esencia de lo humano, a la comunicación (de más está decir des-alienada, no capitalista), que pone las cosas en común.

28 Ciertamente, ya Gramsci habría contrapuesto la «historia oficial» periódica y continua y la 'historia' «de los sectores marginados con respecto al poder que no gozan del ocio que necesitan los historiadores para su labor, historia que se reduce a momentos puntuales que quedan señalados como rupturas sin significado, momentos de 'irracionalidad' que no encajan dentro de una 'racionalidad' que podría justificarlos». Cfr. ROIG, A. ob. cit. p. 138.

29 «Nuestro grito (...) es bidimensional: el grito de rabia que se eleva a partir de nuestra experiencia actual conlleva una esperanza, la proyección de una otredad posible». Cfr. HOLLOWAY, J. ob. cit. p. 21.

La dificultad es epistémica, como se sabe, sobre todo porque regularmente se ensayan relatos desde sujetos y subjetividades cuasi substancializados: mujer, indígena, afrodescendiente, campesino, homosexual, etc. La dificultad estaría en hablar desde sujetos que no encajan en esas categorizaciones, en esas clasificaciones (que no se dejan clasificar³⁰) y que muy al contrario, integran una suerte de masa des-caracterizada que, no obstante, resulta existente, vital, actual, y cuyo hacer cotidiano le otorga un ritmo y una densidad a los modos de vida de la periferia, y más allá de ésta, claro está.

Conclusión en clave pluriuniversitaria

Si existe la posibilidad de construir un proyecto político liberador, no pueden hacerse a un lado las periferias, huyendo en lo metodológico y lo programático a las esencias nacidas (más bien prohijadas) tras las fracturas del sujeto moderno. Si el socialismo, por darle un nombre a eso que Fals Borda llamó «socialismo raizal» o Boaventura de Sousa Santos «socialismo verdaderamente nuevo, social y no estatal»³¹, pasa por la construcción de una economía autónoma pero desde los sujetos y no desde el Estado (aunque éste practique siempre en lo macroeconómico un llamado socialismo de estado, que no ve ni puede ver personas en concreto sino entidades abstractas, números, cifras y en definitiva estadísticas), este socialismo entonces debe pasar necesariamente por las periferias; y, en lo posible, habrá de avanzar al interior de las ciudades, descerrajando su centralidad excluyente, discriminatoria y racista.

El planteamiento es que la comunicación comunitaria y alternativa, que se puede desarrollar en las periferias de las grandes ciudades, no dejará de responder a la subjetividad y modos de vida de la periferia, mundos en

30 En la mayoría de los casos rebelándose inconscientemente, haciendo suya una suerte de obstinada chatura, acaso medianía o in-espectacularidad, que permite el sensacionalismo macabro de «diarios» como *Mi Diario* (diario sensacionalista que circula principalmente en la ciudad de Maracaibo, estado Zulia) desaguadero de las páginas de Sucesos de su socio *Panorama* (diario con sede en la ciudad de Maracaibo, regional pero con relativa circulación nacional), se cebe impunemente en sus «rostros», porque en definitiva son el rostro de la muerte de «los nadie».

31 SANTOS, Boaventura de Sousa. *La Universidad en el siglo XXI para una reforma democrática y emancipadora de la universidad*. Centro Internacional Miranda. Caracas, Venezuela, 2008, p. 136.

resistencia y alternos en la misma medida en que la resistencia (y supervivencia) al capital nace en los límites. «Es precisamente allí, afirma el colombiano Álvaro Marín³², en estos grupos humanos de composición popular desde donde generalmente se ve más clara la realidad y en donde se determinan con mayor lucidez los elementos generadores de conflicto». Algo similar observa el chileno Gabriel Salazar³³:

Este ‘movimiento vegetativo’, que tiene vida propia pero no proyecto político, proporciona, sin embargo, el contexto de apoyo y el repertorio identitario, cultural y procedimental que -según demuestran los estudios recientes- constituyen la matriz vital de los nuevos movimientos sociales.

En las últimas décadas una retórica emergente ve en los sujetos periféricos los signos de la movilización social. Además, no son pocos los que aseguran que, desde un afuera des-centrado es posible abarcar teóricamente la totalidad.

En efecto, quien vive al margen regularmente se mueve (también) en las márgenes -esto es, al interior- de la ciudad; llega potencialmente a más lugares, conoce más cosas que los que viven a-segurados en el centro iluminado de las ciudades, que circulan por las calles principales y prefieren las avenidas y perimetrales. La potencia empírica del sujeto está redoblada por su capacidad de movimiento en distintos espacios y tiempos.

Igualmente, es en las márgenes de la academia donde se ha cocinado un pensamiento alternativo. Las dificultades comienzan cuando la responsabilidad de dicha construcción teórica parte de las universidades, cuando se incuba en sus espacios y en el mejor de los casos acompaña, aúpa, explícita a partir de sus marcos epistemológicos (en crisis y críticos) los movimientos emancipatorios. La responsabilidad práctica del movimiento, no obstante, sigue estando en los sujetos estos sí territorializados, que nada le deben por cierto y más bien desconfían y con razón de las universidades.

Lo cierto es que la crisis de la modernidad ha arrastrado en su caída la imagen de las universidades, vale decir su legitimidad ideológica, lo que ha

32 Cfr. MARÍN, A. ob. cit. p. 45.

33 Cfr. SALAZAR, G. ob. cit. p. 109.

fortalecido al menos la dignidad de quienes desde adentro ven el derrumbe y de alguna forma participan en y de ello, igual como presencian -algunos con más gusto que otros- la caída del «régimen de verdades» epistemológicas, gnoseológicas, conceptuales, que ya no dan para nombrar el mundo y sí, para mal encubrirlo, llevando hasta el paroxismo su actual y prácticamente única función social: la «plusvalía ideológica»³⁴.

34 Explica Ludovico Silva que junto a la plusvalía material extraída de la fuerza de trabajo, el sistema de la dependencia formó progresivamente un «mecanismo de producción de *plusvalía ideológica*, mediante el cual la parte no consciente de la energía síquica de las gentes pasa a formar parte del capital ideológico imperialista, a sustentarlo, a preservarlo y a perpetuarlo». Cfr. SILVA, Ludovico. *Teoría y práctica de la ideología*. Editorial Nuestro Tiempo, México, 1980, p. 164.

¿Es la fenomenología un tipo de reduccionismo epistemológico?¹

Is Phenomenology a Kind of Epistemological Reductionism?

Juan Carlos Aguirre García
Universidad del Cauca
Colombia

Resumen

Hace un par de años, el filósofo cubano Pablo Guadarrama escribió un artículo titulado: “Crítica a los reduccionismos epistemológicos en las ciencias sociales”². El objetivo de este trabajo será mostrar cómo la lectura hecha por este filósofo sobre la fenomenología, puede conducir a una tergiversación de esta metodología filosófica. En lugar de señalar algunas omisiones de la fenomenología hechas por Guadarrama, se trata de explicar por qué la fenomenología, en vez de ser un reduccionismo epistemológico, podría posibilitar algunas “investigaciones integrales” en Ciencias Sociales. Para cumplir con este objetivo, se parte de la presentación sucinta de las tesis de Guadarrama; posteriormente, se señalan los puntos que no se corresponden con una interpretación informada de la fenomenología. Finalmente, se sugieren algunos argumentos acerca de la importancia de la fenomenología en el contexto de las Ciencias Sociales.

Palabras clave: Reduccionismo, intencionalidad, Husserl, Fenomenología, investigación integral.

- 1 El presente hace parte del Grupo de investigación Fenomenología y ciencia, reconocido por Colciencias y avalado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca – Colombia. El autor desea dar expreso crédito y mención a la Universidad del Cauca por los espacios y los tiempos propiciados para llevar a cabo estas reflexiones; igualmente, se extiende el agradecimiento a los evaluadores anónimos de la revista por sus valiosos aportes para la reestructuración final del artículo.
- 2 Publicado en *Revista de Filosofía*, No. 2, Vol. 62. 2009. pp. 48-84.

Abstract

A couple of years ago, the Cuban philosopher, Pablo Guadarrama, wrote an article titled: "Criticism of epistemological reductionisms in the social sciences." The aim of this paper will be to show how the reading made by this philosopher can lead to a misunderstanding of phenomenology. Instead of indicating some omissions about phenomenology made by Guadarrama, this text tries to explain how phenomenology, instead of being an epistemological reductionism, could facilitate some "integral investigations" in social science. To fulfill this objective, the article starts with a succinct presentation of Guadarrama's thesis; later, some aspects that do not correspond with an informed interpretation of phenomenology are pointed out. Finally, the article presents some arguments about the importance of phenomenology in the social science framework. The possibilities of phenomenology for "real" research in social sciences are noted.

Keywords: Reductionism, intentionality, Husserl, phenomenology, integral research.

Introducción

Cada vez son más frecuentes las críticas que se levantan contra lo que se ha dado en llamar: Pensamiento moderno occidental, Modernidad o, simplemente, Occidente. El blanco de estas críticas es, por lo regular, el tipo de pensamiento que se entronizó desde el siglo XVII, caracterizado por la primacía de las abstracciones matemáticas, en desmedro de las cualidades secundarias propias del sentido común³, y por su reducción al cálculo y la medida⁴. Aunque estas críticas provienen de autores de distintas corrientes, baste mencionar algunos de ellos, a modo de ejemplo: el filósofo Max Horkheimer sostiene que "la razón subjetiva prueba ser la capacidad para calcular posibilidades y, por consiguiente, para coordinar los medios correctos para un fin dado"⁵. También el filósofo Emmanuel Levinas denuncia cómo la razón occidental, desde sus propios orígenes, se ha caracterizado por su afán totalizador y por su obsesión de homologar ser y saber. Dice Le-

3 Un buen análisis de este fenómeno se encuentra en HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo. 2008.

4 Para la comprensión de estos conceptos puede recurrirse al trabajo de FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, Fondo de Cultura Económica. 2008.

5 HORKHEIMER, Max. *Eclipse of reason*. New York, Oxford University Press. 1947. p. 5.

vinas: “La filosofía occidental ha sido muy frecuentemente ontología: reducción de lo Otro a Mismo por interposición de un término medio y neutro, que garantiza la inteligencia del ser”⁶. Desde otra perspectiva, Boaventura de Sousa Santos caracteriza de este modo la Modernidad: “En el proyecto de la modernidad podemos distinguir dos formas de conocimiento: el conocimiento-regulación [...] y el conocimiento emancipación [...] A pesar de que estas dos formas de conocimiento están inscritas en la matriz de la modernidad eurocéntrica, la verdad reside en que el conocimiento-regulación llegó a dominar por completo el conocimiento-emancipación”⁷. Cada una de estas críticas tiene un fin dual: por un lado, señalar que o bien la razón moderna queda presa de la dinámica medios-fines, o bien que la razón se entroniza como soberana ante las demás cosas –incluido el Otro–, o bien que la razón, más que liberadora, quedó engarzada en los procesos científicos y tecnológicos; en cualquier caso, que esta razón no es deseable. Por otro lado, mostrar la necesidad de recomponer el camino, tratando de encontrar una concepción más integral de razón, que supere el marco en que se ha desenvuelto en la Modernidad occidental.

De este modo, cuando se habla de Pensamiento moderno occidental, Modernidad u Occidente, parece estar haciéndose alusión a sistemas de pensamiento formulados en Europa o Norteamérica a partir del siglo XVII, los cuales parecen haberse agotado y requieren una renovación; esa renovación podría surgir de visiones críticas de la propia Europa o Norteamérica, o de visiones de países tradicionalmente no considerados en el contexto de la filosofía. Como resultado de tales esfuerzos, los sistemas tradicionales que representan el pensamiento moderno occidental se exponen a un proceso de desacralización, esto es, sus paradigmas conceptuales comienzan a resquebrajarse, proponiéndose otros paradigmas alternativos; de igual modo, elementos que no fueron considerados por el pensamiento moderno occidental –i. e. el papel del sentido común en el proceso de conocimiento, los factores políticos y económicos que condicionan al científico, las prácticas de exclusión de regiones geográficas del concierto de producción de conocimiento científico y tecnológico, y demás–, se tornaron relevantes.

6 LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme. 2012. p. 39.

7 DE SOUSA, Boaventura. *Crítica de la razón indolente*. Bilbao, Desclée de Brouwer. 2003. pp. 30-31.

Sin lugar a dudas, la historia del pensamiento ha mostrado la importancia de la crítica a la hora de confrontar ideas; es ella la que hace posible reevaluar postulados que se tenían por inamovibles y proponer visiones más acordes con los contextos culturales; sin embargo, es la misma crítica la que permite sopesar en qué medida la evaluación que se hace, digamos, al pensamiento moderno occidental, es ella misma consistente o, en qué medida, es hecha a la medida de quien critica.

Es por esto que este artículo se propone analizar el planteamiento del filósofo cubano Pablo Guadarrama González⁸ en torno a los “reduccionismos epistemológicos en ciencias sociales”. El objetivo será mostrar cómo, al menos en la presentación que hace de la fenomenología, el filósofo omite cierta información relevante sobre este movimiento filosófico, haciendo que algunos de sus postulados sean insuficientemente expuestos. Además de señalar tales omisiones, el interés que mueve el artículo es también sugerir cómo la fenomenología, en vez de ser un reduccionismo epistemológico, puede considerarse a la hora de plantear “investigaciones integrales” en Ciencias Sociales. Para cumplir con esta meta, partiré de la presentación sucinta de las tesis de Guadarrama; posteriormente, señalaré los puntos que, a mi modo de ver, no se corresponden con una interpretación informada de la fenomenología. Finalmente, se sugieren algunos argumentos acerca de la importancia de la fenomenología en el contexto de las Ciencias sociales.

1. Reduccionismos epistemológicos en Ciencias sociales, según Guadarrama

En aras de aclarar al lector los márgenes en los que se desenvolverá su exposición, el filósofo presenta lo que entiende por reduccionismo:

Reducir, que también en el discurso cotidiano se entiende por disminuir o estrechar, constituye en el plano ontológico-epistemológico una forma simple, sencilla de concebir la diversidad y complejidad de la realidad atribuyéndole a un determinado elemento del mismo el papel protagónico y determinante para su desarrollo, lo cual presupone privilegiarlo a la hora de alcanzar un conocimiento

8 GUADARRAMA, Pablo. “Crítica a los reduccionismos epistemológicos en las ciencias sociales”, en: *Revista de Filosofía*, No. 2, Vol. 62. 2009. pp. 48-84.

elaborado de la misma. De tal modo un enfoque reduccionista siempre conlleva una distorsión o deformación en la perspectiva y, por lo tanto, en el resultado del proceso epistémico⁹.

Los presupuestos que asume esta definición son: a) la realidad es compleja y diversa; b) el reduccionista pretende que *un* elemento se constituya en *el* elemento para comprender la realidad; c) el asumir esta actitud implica deformación del conocimiento (siempre y cuando esto sea lo que tiene en mente Guadarrama cuando habla de “resultado del proceso epistémico”). Es una verdad de Perogrullo el presupuesto a. El presupuesto b, más que tratarse de una reducción, de lo que se está hablando –y el propio Guadarrama usa este concepto con bastante frecuencia, y creo que más acertadamente– es de *hiperbolización*. Finalmente, el presupuesto c pareciera una consecuencia natural de lo antedicho: si la realidad es compleja y el reduccionismo intenta hiperbolizar lo simple, la perspectiva de la realidad se altera. Aunque esta alteración, considero, no siempre es negativa, ya que podría, en ciertos casos, permitir una consideración focalizada de un sector de la realidad, en aras de un estudio detallado¹⁰. En lo que sí hay que coincidir es que el afán por endilgar a un solo elemento (teoría, pensamiento, idea, ser) la explicación del todo, sería reducir los múltiples escorzos que conforman la realidad. A esto se suma que parece imposible que haya una perspectiva teórica o metodológica que aprehenda de manera plena la realidad; en tal sentido, habrá que convivir con la idea que toda aproximación teórico-metodológica a la realidad corre el riesgo de enfatizar un sector de la misma y, debido a ello, no puede exigírsele a ninguna una comprensión última o definitiva¹¹.

9 Ibidem. p. 49.

10 Creo que Guadarrama también lo considera así. Por ejemplo, refiriéndose al “reduccionismo” lógico analítico-lingüístico, sostiene: “Nadie puede desconocer que a través del lenguaje el sujeto epistémico despliega los horizontes de la razón y constituye una de las vías fundamentales a través de las cuales se desarrolla la cultura, y por tanto, se humaniza la humanidad en su infinito proceso de perfeccionamiento” Cfr. Ibidem. p. 73.

11 No pretendo defender el reduccionismo (*more* hiperbolización); sin embargo, tanto en la fundamentación teórica como, sobre todo, en la fundamentación metodológica de las Ciencias sociales, parece imposible adoptar una perspectiva que no comporte cierta dosis de reduccionismo (llámese: dialéctica, holista, completa o poscolonial). En caso de haberla, podría ser más peligrosa que los reduccionismos denunciados por Guadarrama, toda vez que podría pretender dar razón de la totalidad de lo humano, más complejo aún que la realidad física.

Guadarrama va haciendo en su ensayo una especie de historia de los reduccionismos, comenzando por la magia. A decir del filósofo, el animismo, el fetichismo, el totemismo y otras expresiones similares,

presuponían de algún modo una postura epistemológica en la que la reducción a buscar sus ancestros o nexos familiares en un animal, planta, fenómeno natural, etc., significaba la vía más sencilla para encontrar alguna respuesta a innumerables problemas que se le planteaban a aquél hombre que aún no había accedido a abstracciones de tipo superior¹².

Este camino, transitado de la mano de las *Lecciones de Historia de la Filosofía* de Hegel, lo conduce a distintos parajes: los proto-físicos, el Medievo (“reduccionismo” teocéntrico), el Renacimiento, con su naciente física (“reduccionismo” mecanicista); el Descubrimiento / Encontronazo de / con América (“reduccionismo” geográfico); Darwin, Comte, Spencer (“reduccionismo” biologicista); “reduccionismo” economicista; “reduccionismo” lógico analítico-lingüístico; “reduccionismo” estructural-funcionalista; los “reduccionismos” hermenéutico y fenomenológico; y, los “reduccionismos” emergentes. Se culmina con la presentación de cuatro paradigmas aparentemente capaces de romper con el reduccionismo que nos invade desde nuestros primeros congéneres¹³: el dialéctico, el holista, el complejo, el poscolonial.

Tal vez el poco espacio dedicado a cada “reduccionismo”, le llevó a simplificar demasiado los postulados epistemológicos referidos; por ejemplo, la fenomenología fue expuesta en algo más de una página. Esto le hace correr el riesgo de presentar tales “reduccionismos” de una manera ligera,

12 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. pp. 50-51. Nótese cómo el filósofo explica estos fenómenos a partir de categorías cognoscitivas, pudiendo haber considerado otros factores antropológicos, sociológicos, psicológicos, teológicos, etc. (los cuales él sabe que deben estar presentes en el análisis, aunque no les presta la necesaria atención pues está empeñado en mostrar cómo el reduccionismo epistemológico data de los “primeros momentos de la evolución intelectual del ser humano”). En este caso, el reduccionismo no correspondería tanto a ese período histórico cuanto a las intenciones del filósofo quien está filtrando este fenómeno social desde un prisma meramente epistemológico.

13 Hay que señalar, sin embargo, que Guadarrama no es tan fatalista con relación a la historia del pensamiento. En por lo menos dos ocasiones resalta la figura de Giordano Bruno; además, menciona a Miguel de Servet y a Pascal. En la presentación del paradigma dialéctico se remonta hasta Heráclito.

obviando elementos que pueden ser importantes a la hora de evaluar cada movimiento filosófico que respalda esas ideas. Igualmente, cada uno de los cuatro paradigmas emergentes fueron tratados de un modo tan lacónico que difícilmente podrían persuadir a un filósofo o a un estudioso de las Ciencias sociales.

Además de lo señalado, queda todavía un último elemento por considerar en este apartado. En el texto de Guadarrama no queda claro si el “reduccionismo” epistemológico, sea cual sea, invalide *per se* la propuesta, o requiera entrar en interacción con otros paradigmas de modo que se haga más comprensiva. La presentación que hace Guadarrama de los paradigmas emergentes pareciera sugerirlo así; por ejemplo, cuando presenta la complejidad, habla de la transdisciplinariedad¹⁴; cuando habla de poscolonialidad, habla de la necesidad de indisciplinar las Ciencias sociales, aunque esto no implica “desechar las herramientas o conceptos centrales de las ciencias ni tampoco las hermenéuticas críticas de las humanidades”¹⁵. Sin embargo, esto implicaría ver los denominados “reduccionismos” no peyorativamente –como lo ha mostrado a lo largo del ensayo–, sino esfuerzos por comprender algunos sectores de la realidad, los cuales, obviamente, requieren integrarse para encontrar respuestas más multidimensionales. En cualquier caso, no se entiende el campo de batalla que al final del artículo pretende generar Guadarrama, al sostener que los paradigmas emergentes encuentran a los paradigmas “tradicionales” como obstáculos o *idola*, que requieren ser confrontados.

2. Posibles malentendidos de Guadarrama en su presentación sobre la fenomenología

Pareciera que la ligereza con la que Guadarrama presenta los paradigmas epistemológicos occidentales –en especial la fenomenología, que es la

14 Guadarrama no da razones para el uso de este término; sin embargo, si nos atenemos a la exposición que realiza Wallerstein del paradigma de la Complejidad para las Ciencias sociales, puede comprenderse que dicho paradigma surge de la oposición de las “dos culturas” (la ciencia natural y las humanidades), alineándose más hacia las ciencias naturales, vía biología Cfr. WALLERSTEIN, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. México, Siglo XXI. 2006. En este sentido, “transdisciplinariedad” tendría que ver con ir más allá de una disciplina particular, en diálogo con otras disciplinas que, aparentemente, tendrían métodos y objetos de estudios ajenos a ella.

15 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 81.

que nos ocupa en el presente artículo—, lo lleva a formular de un modo tan débil las tesis fenomenológicas, que cualquier crítica arrasaría con facilidad los presupuestos teóricos que la soportan. En este apartado intentaré señalar los momentos en los cuales Guadarrama debilita las tesis de la fenomenología, hasta conducirla a un “reduccionismo”. Debo aclarar que gran parte de la página y media dedicada a la fenomenología son más bien reconocimientos a las fortalezas del programa; sin embargo, se hacen de modo tan solapado que es necesario explicitarlos.

Guadarrama comienza señalando cierta prehistoria del concepto fenomenología, retrayéndolo al griego *fenomena* (apariciencia); sin embargo, reconoce que la atención del concepto se dio solo hasta la filosofía moderna, especialmente con los trabajos de Kant, Lambert y Hegel¹⁶. Guadarrama reconoce a Husserl como aquél que, en la formulación de la fenomenología trascendental, le dio verdadera dimensión al concepto de fenomenología. Basado en la fenomenología trascendental, Guadarrama define la fenomenología como: “un método universal que se plantea superar las limitaciones tanto del materialismo como del idealismo y permite describir el sentido de las cosas en el horizonte existencial del hombre en el mundo, en el que este se plantea la búsqueda *eidética* (ideas) de los fenómenos noemáticos (noema) de conciencia”¹⁷. Cada uno de estos enunciados exigiría un desarrollo amplio; por ejemplo: mencionar la fenomenología como superadora de la dicotomía materialismo-idealismo, exigiría indagar por el concepto de intencionalidad, central a la fenomenología de Husserl y por ningún lado mencionado en el ensayo de Guadarrama. Quizá por ello, Guadarrama concluye líneas más abajo que su definición de fenomenología: “revela abiertamente el subjetivismo tan profundo que embarga esta perspectiva epistemológica”¹⁸.

Consideremos, brevemente, el concepto de intencionalidad. Para Husserl, “es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de*

16 Una apreciación similar se encuentra la plantea Kockelmans: “el término fue usado pronto, en 1765 en textos filosóficos, y Kant ocasionalmente recurrió a él. Sin embargo, solo fue con Hegel que el significado técnico del término adquirió pleno sentido”. KOCKELMANS, Joseph. *Phenomenology and Physical Science: an introduction to the Philosophy of Physical Science*. Pittsburgh, Duquesne University Press. 1966. p. 30. Kockelmans expone el significado del concepto para Hegel y lo diferencia del uso dado por Husserl.

17 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 74.

18 Ídem.

algo”¹⁹. Ya antes, en las *Investigaciones Lógicas*, mientras consideraba el concepto de intencionalidad de Brentano, exponía los siguientes ejemplos: “En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc.”²⁰ De acuerdo con esto, las vivencias de conciencia no son producto exclusivamente del sujeto (polo *ego* o sujeto), tal y como lo defiende el idealista, sino que hay un atender necesario al objeto que aparece, aunque lejos de considerar a este último como autónomo del sujeto que lo vivencia, según lo plantea el realista ingenuo. En este sentido, en cada experiencia de conciencia están inextricablemente unidos dos polos: el polo en el que el objeto aparece y el polo ante quien aparece dicho objeto, esto es, el *ego* o sujeto.²¹ Con relación a la distinción idealismo–materialismo (aunque lo mejor sería denominar “realismo”, en vez de materialismo) esbozada por Guadarrama, el fenomenólogo Harry P. Reeder sostiene:

Dado que todas las experiencias conscientes tienen esta estructura [de intencionalidad], Husserl puede afirmar que la evidencia que no se encuentra con el método fenomenológico es “más baja que” o “anterior a” cualquier forma de realismo tradicional o idealismo. Dado que ningún objeto (incluyendo el *ego*) aparece nunca sin un *ego*-polo, y ningún *ego*-polo aparece nunca sin que se le presente algún objeto, no hay, pues, evidencia para el idealismo (que intenta reducir todos los objetos-polo a *ego*), ni para el realismo (que intenta reducir todos los *ego*-polo a los objetos). Los polos de la intencionalidad aparecen de diversas maneras, y son, por eso mismo, irreductibles²².

Pese a ser la intencionalidad un concepto central de la fenomenología, este ha causado no pocas interpretaciones confusas; valga aclarar que la propia formulación del mismo ha alejado a filósofos interesados en el pro-

19 HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica. 1962. p. 82.

20 HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas, II*. Barcelona, Altaya. 1995, p. 491.

21 Esta relación es denominada por Husserl: “a priori universal de correlación”. Cfr. HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México, Crítica. 1991. p. 175.

22 *Ibidem*. p. 26.

blema²³; en algunas ocasiones se intenta enfatizar el polo-objeto; en otras, el *ego*-polo (tal vez Guadarrama está enfatizando en el *ego*-polo, obviando la correlación). Zahavi expone cada una de estas tergiversaciones de la intencionalidad, denominándolas: interpretación *objetivista* de la intencionalidad e interpretación *subjetivista* de la intencionalidad. Por ser esta última la que parece privilegiar Guadarrama, se señalarán los malentendidos detectados por Zahavi. La interpretación *subjetivista* sostiene:

la intencionalidad es una relación entre la conciencia y su objeto. Esta relación solo puede obtenerse si ambos existen. Sin embargo, puesto que el objeto no siempre existe en la realidad, la intencionalidad debe entenderse, primero y sobre todo, como una relación con un objeto intramental, es decir, con un objeto inmanente a la conciencia²⁴.

Si la intencionalidad se interpreta de este modo, tendría razón Guadarrama en hablar de la fenomenología como una corriente embargada por un profundo subjetivismo. Pero es necesario hacer unas precisiones al respecto.

En *Investigaciones Lógicas*, Husserl sostiene que asumir que el objeto intencional es acto-inmanente, como pretende la interpretación *subjetivista* de la intencionalidad, que está realmente contenido en la intención y por tanto en posesión del mismo modo de ser como la experiencia misma, con-

23 El filósofo norteamericano John Searle expuso su experiencia personal con el concepto: “cuando empecé a trabajar en un libro sobre la intencionalidad, leí mucha literatura sobre el tema. La literatura en la filosofía analítica me parecía floja [...] así que busqué en los fenomenólogos y el libro urgente por leer fue las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Bien, leí la *Primera investigación Lógica* y, francamente, quedé decepcionado. Me parecía que no decía nada nuevo con relación a lo que Frege había dicho y, en efecto, mucho más mal escrito, poco claro y confuso. Así que abandoné el esfuerzo...”. SEARLE, John. *Philosophy in a New Century: selected essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 2008. pp. 111-112. Una cosa es cierta: infortunadamente, el estilo argumentativo usado por Husserl –i. e. el modo como presenta sus ideas–, es difícil, si se lo compara con otras corrientes de la filosofía; sin embargo, esta no es una razón para abandonarla en el primer intento. De haber seguido, Searle se hubiera topado con la formulación de la intencionalidad, la cual no se halla en la *Primera*, sino en la *Quinta Investigación Lógica*. Quizá muchas de sus intuiciones “originales” hubieran encontrado un respaldo previo en la obra de Husserl. Cfr. BEYER, Cristian. “Husserl’s representationalism and the “hypothesis of the background””, en: *Synthese*, Vol. 112. 1997. pp. 323-352.

24 ZAHAVI, Dan. *Husserl’s Phenomenology*. Stanford, Stanford University Press. 2003. p. 15.

duce a un rechazo de la distinción categorial entre acto y objeto²⁵. Apoyado en esto, habría que señalar que: 1) la identidad del objeto no puede depender de la identidad del acto; 2) una sola apariencia no puede capturar todo el objeto; el objeto nunca es agotado en una sola dación, sino que siempre *trasciende* (de modo real, no en el sentido presunto que quiere darle Guadarrama); 3) si el objeto fuera realmente intramental, si estuviera contenido realmente en la conciencia y fuera parte de la corriente o flujo de conciencia, tendría que compartir la donación no-perspectiva del acto, pero este no es el caso²⁶. Cada uno de estos aspectos señalados permitirá despejar el malentendido de Guadarrama, y gran parte de los lectores ajenos a la fenomenología, con relación al supuesto *subjetivismo* de la fenomenología; sin embargo, las pretensiones de este escrito no tienen que ver directamente con ese objeto. Baste con señalar que en el texto de Guadarrama no hay ninguna justificación del subjetivismo fenomenológico; y, además, que la cuestión tiene múltiples aristas que requieren una reflexión más sosegada y juiciosa de la propuesta husserliana²⁷.

Quizá el malentendido que repite Guadarrama esté favorecido por la concepción –muy común entre los académicos– de confundir la fenomenología de Husserl con la de Heidegger y los existencialistas franceses. Al respecto dice Guadarrama: “[la fenomenología] propicia las más disímiles interpretaciones, de ahí sus orgánicos vínculos con el reduccionismo hermenéutico y con la filosofía existencialista. En verdad pareciera que las perspectivas hermenéuticas, fenomenológicas y existencialistas se entretejesen de una forma tal que resulta difícil en ocasiones precisar el hilo específico de cada una de ellas...”²⁸ Considero que Guadarrama pretende reducir la propuesta fenomenológica a las visiones que regularmente se tienen de ella,

25 Cfr. HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Ob. Cit. §14.

26 Cfr. ZAHAVI, D. Ob. Cit. pp. 15-17.

27 Después de haber enturbiado el panorama, Guadarrama reconoce más adelante que en Husserl no puede hallarse un solipsismo (esto lo atestiguan las *Meditaciones Cartesianas*, especialmente la *Quinta Meditación*, donde se postula la exigencia de la intersubjetividad para asegurar todo conocimiento objetivo), prueba de ello es que la “descripción fenomenológica (Husserl) no es concebida propiamente ni como empírica ni como mera expresión psicológica, sino en su presunta dimensión trascendental”. Cfr. GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 73. No se entiende, entonces, cómo antes cae en la manida interpretación de la fenomenología de Husserl como *subjetivismo*.

28 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 73.

es decir, Guadarrama cae en una especie de reduccionismo al no diferenciar los importantes matices que existen entre cada una de las propuestas que él ve difícilmente distinguibles. Es claro que la recepción que se hizo de Husserl estuvo influenciada por los filósofos que se adscribieron históricamente al movimiento fenomenológico; la historia trató a cada filósofo que tuvo que ver algo con Husserl como fenomenólogo; ellos mismos se declaraban fenomenólogos o deudores en algo de la fenomenología. Este hecho hizo que se analizara el movimiento fenomenológico como algo homogéneo. Sumado a esto, pueden encontrarse dos factores: por un lado, el éxito que tuvieron discípulos de Husserl, por ejemplo, Heidegger; además, la relativamente poca producción académica publicada en vida por Husserl. Ambos factores contribuyeron a que la fenomenología fuera tomada como un corpus al que aportaban personajes tan disímiles como Heidegger y Sartre, Merleau-Ponty y Derrida, Schutz o Kaufmann. Más aún, fue tomada como un proyecto iniciado por Husserl y superado sucesivamente por cada uno de los fenomenólogos posteriores. Si bien entre los llamados fenomenólogos existe cierto aire de familia, es problemático afirmar una línea de continuidad entre Husserl y los demás fenomenólogos; en consecuencia, un lector atento tiene la obligación de dar cuenta de las variaciones que un fenomenólogo toma respecto de otro²⁹.

Lo que es más importante destacar de la exposición de Guadarrama es que la fenomenología tenía la pretensión de convertir la filosofía en una ciencia rigurosa³⁰; sin embargo, si se va más allá del título de algunos libros o apartados, la obra de Husserl da pie para comprender una nueva visión de ciencia, la cual rompe con todos los modelos presentes hasta el momento, llámense positivistas (que en Husserl son llamados naturalistas) o historicistas (relativistas)³¹. También es cierto que la fenomenología ha impactado

29 A este respecto, no es insustancial la afirmación hecha por Ricoeur que “la fenomenología consiste en buena parte en una historia de herejías husserlianas”. Cfr. RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. París, Vrin. 1986. p. 156.

30 El llamado artículo de la revista *Logos* lo atestigüa en su título. Cfr. HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa* (presentación y traducción de Miguel García Baró). Madrid, Encuentro. 2009.

31 Pocas investigaciones se han hecho al respecto. Resalto, por la profundidad de los mismos, los siguientes trabajos: GURWITSCH, Aaron. *Phenomenology and the Theory of Science*. Evanston, Northwestern University Press. 1974; y, STRÖKER, Elisabeth. *The Husserlian Foundations of Science*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. 1997.

fuertemente la investigación en “múltiples disciplinas científicas como la psicología, la sociología, la historia, la antropología, la pedagogía, etc., pero también en el terreno de la ética, la estética, así como en las investigaciones sobre la religión, la política, el derecho, etc.”³², y no precisamente por “la peculiaridad subjetivizante del reduccionismo epistemológico” sino, al contrario, por las múltiples posibilidades teóricas y metodológicas que ofrece (el próximo apartado intentará bosquejar algunas de ellas)³³.

Culmino este apartado con dos observaciones: en primer lugar, Guadarrama plantea que pese a la versatilidad de la fenomenología, esto “no presupone necesariamente la validez de todas y cada una de sus formulaciones”; además, “su marcado subjetivismo le ha impedido ofrecer las claves fundamentales que permitan resolver definitivamente los enigmas de la *episteme*”³⁴. Frente a estos juicios tendría uno que preguntarse: ¿existe una propuesta seria cuyas formulaciones sean válidas en su totalidad? ¿Podrán resolverse definitivamente los enigmas que plantea el problema del conocimiento³⁵? Coincido con las dos afirmaciones de Guadarrama; sin embargo, creo que ellas también podrían lanzarse frente a los discursos que él intenta promulgar como alternativas a los, según él, “reduccionismos” que han acompañado a la humanidad. El pensamiento crítico nos conduce a sospechar de aquellos planteamientos que se levantan como formulaciones total y absolutamente válidas; igualmente, a sospechar de los que se presenten como las respuestas a todos los *enigmas* que han aquejado al hombre³⁶.

32 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 74. Un diagnóstico más amplio lo constituye: EMBREE, Lester. “The continuation of Phenomenology: A fifth period?”, en: *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Vol. 1. 2001. pp. 1-9.

33 Una exposición amplia puede encontrarse en: TAROZZI, Massimiliano y MORTARI, Luigina. “Phenomenology as Philosophy of Research: An introductory essay”, en *Phenomenology and Human Science Research Today*. Bucharest, Zetabooks. 2010. pp. 9-54.

34 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 74.

35 La sencilla expresión “problemas del conocimiento” intenta traducir lo que Guadarrama denomina “episteme” (término del que no da ninguna definición y, en consecuencia, podría ser comprendido desde los horizontes teóricos de Foucault o Bachelard o Canguilhem. Precisamente, para obviar la ambigüedad, simplemente adopto la expresión “problema del conocimiento” y no “episteme”).

36 Aquí, sin embargo, hay un obvio distanciamiento entre mi postura y la del filósofo cubano. Para él, como puede observarse a lo largo de todo el ensayo, Marx respondió, ha respondido y podrá responder a todos los desafíos epistemológicos planteados por los “reduccionismos”.

3. *Nihil novum sub sole*

En ocasiones creemos que las discusiones que estamos librando en el período actual son tan originales que no tienen precedentes en la reflexión; en caso de que sepamos que ya se han librado batallas al respecto, preferimos conservar a toda costa nuestra pretendida originalidad e intentamos darles un toque de absolutamente novedosas, en tanto corresponden a un contexto único e insustituible³⁷. En este último apartado se concluye que la discusión que plantea Guadarrama, al menos en torno a la fenomenología, ya ha sido librada ampliamente en otros contextos; de haberlos reconstruido, quizá se hubiera informado un poco más sobre las tesis que pretendía refutar o, en el mejor de los casos, hubiera entablado una crítica más contundente. Me remitiré solamente al ensayo de Küpers, en el cual establece una discusión con la tesis de los cuadrantes de Ken Wilber³⁸.

Según Küpers, el modelo de Wilber plantea que metodologías diferentes están situadas en distintos cuadrantes o “dominios de conocimiento”: el subjetivo, el objetivo, el intersubjetivo y el inter-objetivo. Mediante una ilustración, Wilber expone su matriz del siguiente modo: arriba a la izquierda, arriba a la derecha, abajo a la izquierda, abajo a la derecha. En este modelo, la fenomenología queda aislada en el cuadrante arriba a la izquierda (subjetivo), más aún, al interior de este dominio; lo que significa que, de acuerdo con la clasificación de Wilber, la fenomenología es un enfoque exclusivo, más que inclusivo, que limita su campo de investigación y su rango de conocimiento a una exploración de lo subjetivo³⁹. Nótese que este planteamiento es similar al de Guadarrama, aunque difiere de este en que Wil-

37 Uno de los más originales planteamientos del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez. Cfr. CASTRO GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. 2005 podría tener parangón en los postulados de PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press. 1981, cuando este debate sus tesis en contra del realismo metafísico. Lo que para Castro es la *Hybris* del punto cero, para Putnam es “el punto de vista del ojo de Dios”. Es original de Castro, sin embargo, recurrir a algunas tesis foucaultianas para acceder a la historia, aunque esto sirve meramente como ilustración de las tesis.

38 KÜPERS, Wendelin. “The Status and Relevance of Phenomenology for integral research: Or Why Phenomenology is More and Difference than an “Upper Left” or “Zone #1” Affair”, en: *Integral Review*, No. 1, Vol. 5. 2009. pp. 51-95.

39 *Ibidem*. p. 51.

ber hace una clasificación de acuerdo con el pretendido campo de investigación, mientras que Guadarrama invalida la propuesta fenomenológica por tratarse de “profundo subjetivismo”. Cabe destacar que la investigación de Wilber se une a esfuerzos realizados por otros investigadores (Morin, Gebser, Bhaskar, Laszlo y otros) que tienen como objetivo propiciar “enfoques integradores” que manifiestan y proveen “una respuesta sistemática y sistémica, y sirven de guía para comprender las complejas crisis ambientales, económicas, sociales, religiosas, políticas, educativas, así como científicas que enfrentamos individual y socialmente”⁴⁰.

El objetivo de Küpers en su confrontación con Wilber es, tal y como lo afirma, mostrar “que una acomodación más completa de una ciencia fenomenológica, adecuadamente entendida, en la construcción de la teoría y el desarrollo integral de la investigación permite un sistema más enriquecido y coherente de ideas, y campos relevantes para su aplicación”⁴¹. A continuación mostraré los argumentos usados por él como respuesta a Wilber y, extensivamente, a Guadarrama:

En primer lugar, Küpers afirma, al igual que Guadarrama, que la fenomenología no es una escuela rígida o una disciplina filosófica uniforme con un conjunto de dogmas acatado por todos. Más aún, es una gran diversidad de varios puntos de vista de pensadores y enfoques los que podrían ser clasificados bajo la rúbrica general de fenomenología. En consecuencia, como movimiento filosófico, la fenomenología está marcada por una variedad de diferentes formas, temas, ideas, problemas y posteriores desarrollos y variaciones. Por tanto, el horizonte de la fenomenología no puede ser tomado bajo una sola mirada o enmarcado en una escuela única⁴². Este argumento toma lo señalado negativamente por Guadarrama como una de las bondades de la fenomenología: su variedad hace que no podamos endilgar a la fenomenología el estatismo que representaría, por ejemplo, la investigación de esencias, pues si bien unos autores recalcarían este factor, otros simplemente lo mejorarían. Igualmente, si unos fenomenólogos podrían haber pecado de subjetivismo, otros subsanarían esta falla del programa agregando elementos intersubjetivos⁴³.

40 *Ibidem.* p. 52.

41 *Ibidem.*

42 *Ibidem.*

En segundo lugar, Küpers, a diferencia de Guadarrama, se da a la tarea de reconstruir las tesis fuertes de Husserl: a) “Husserl luchó contra el psicologismo, el historicismo y el cientificismo, puesto que reducen la vida del hombre a mero resultado de las condiciones externas que actúan sobre él”⁴⁴; b) “Husserl, al igual que Heidegger, muy pronto se dio cuenta que el proyecto fenomenológico no puede excluir el dominio objetivo, así el punto de partida y el enfoque fueran la subjetividad”⁴⁵; c) “la fenomenología [husserliana] estudia varios tipos de experiencia inmediata y dada, abarcando tanto la percepción, la conciencia corporal, el sentimiento y la volición, como los pensamientos, la memoria, la imaginación y las actividades sociales y lingüísticas”⁴⁶. Finalmente, d) “un fenomenólogo [husserliano] distingue entre cómo son vivenciados y cómo aparecen en la conciencia de un sujeto al estudiar la estructura de la conciencia y las esencias”⁴⁷. Cada uno de estos postulados permite a Küpers abonar el terreno para la exposición del concepto de intencionalidad, mencionado en el apartado anterior, culminando en una nueva visión de ciencia y de metodología científica:

para Husserl, las verdades objetivas de la ciencia deben reconocerse como fundadas en actos vivos de la conciencia humana en relación con los fenómenos mundanos. Por consiguiente, el hombre y el mundo están, primera y fundamentalmente, en relación. Así, la fenomenología es fundamentalmente relación y no el fin subjetivo de un encuentro entre un sujeto y un objeto. Es sólo en el subsiguiente nivel reflexivo de la lógica que los dividimos en entidades separadas⁴⁸.

Por último, la fenomenología de Husserl hace un llamado por el retorno a las cosas mismas: “Husserl está mostrando la necesidad de relacionar las nociones básicas de la ciencia con sus raíces conceptuales en las regio-

43 En el apartado titulado: “Crítica y posteriores desarrollos de la fenomenología”, Küpers señala las transformaciones sufridas por la fenomenología de Husserl a partir de los trabajos de: Merleau-Ponty, Beauvoir, Marcel, Gadamer, Ricoeur, Scheler, Levinas, Schutz, Derrida, Varela, etc., Cfr. *Ibidem*. pp. 60-63.

44 KÜPPERS, W. *Ob. Cit.* p. 54.

45 *Ídem*.

46 *Ibidem*. p. 55.

47 *Ídem*.

48 *Ibidem*. p. 59.

nes pre-científicas del mundo de la vida que es el fundamento, horizonte (marco de interpretación) y fundamento de las actividades cognitivas”⁴⁹.

En tercer lugar, para los propósitos de este artículo, me permito señalar las categorías fenomenológicas que usa Küpers para defender por qué la fenomenología puede cazar bien con las propuestas de una teoría de investigación integral: 1) Küpers sostiene que “el que el énfasis de la fenomenología descansa en la importancia de la perspectiva de la primera persona, no puede confundirse con el intento idealista clásico de separar la mente del mundo con el fin de dejar un sujeto vacío de mundo o una conciencia pura que constituye la riqueza y el carácter concreto del mundo”⁵⁰. 2) De lo anterior puede deducirse que la fenomenología, más que ser reductiva o quedar reducida a un cuadrante –según el modelo de Wilber o la exposición de Guadarrama– brinda posibilidades para una genuina teoría integral de la conciencia, en tanto requiere el enfoque descentrado y procesual que otorga la fenomenología: “solo tal comprensión dinámica nos permite darnos cuenta que la conciencia no es algo interior, ni algo exterior, sino que permea a ambos y [es] el espacio o mejor el medio de y a través del que lo interior y lo exterior, las dimensiones subjetivas y objetivas, brotan y proceden”⁵¹. 3) Küpers otorga un papel importante a la intersubjetividad en la fenomenología⁵²: “posteriores desarrollos de la fenomenología [...] particularmente interpretaciones merleau-pontianas, han investigado profundamente los modelos complejos y las estructuras de intersubjetividad e interrelaciones entre sujetos, así como dimensiones y condiciones (inter-)objetivas”⁵³. 4) Por último, Küpers rompe una última objeción para la relación fenomenología - enfoques integrales:

49 Ídem.

50 *Ibidem*. p. 64.

51 *Ibidem*. p. 68.

52 Zahavi también desmitifica esta acusación tradicional a la fenomenología. En el capítulo: “Yo y otro”, sostiene: “Una de las objeciones comunes a la fenomenología ha sido su fracaso para abordar el problema de la intersubjetividad [...] A la intersubjetividad, sea en la forma de una relación yo-otro concreta, un mundo de la vida socialmente estructurado, o un principio trascendental de justificación, se le ha dado un papel absolutamente central por parte de los fenomenólogos”. Cfr. ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Massachusetts, MIT Press. 2008. pp. 147-148.

53 KÜPPERS, W. Ob. Cit. p. 70.

en el corazón mismo del método fenomenológico está el presupuesto que la experiencia humana sigue principios estructurales fundamentales que se expresan de manera diferente y contingente. La experiencia es necesariamente personal, pero no necesariamente privada; por lo tanto, la fenomenología no es una reiteración de un solipsismo introspectivo, pues asume que el estudio de la experiencia particular conduce al reconocimiento de estructuras generativas que son comunes a los seres humanos de un modo general⁵⁴.

Este apartado ha permitido ampliar las líneas de discusión en torno a si la fenomenología es o no un enfoque reduccionista para la investigación en Ciencias sociales. Se han sugerido algunos aspectos importantes, por los que la fenomenología podría ser un paradigma integral en investigación social, en vez de un modelo epistemológicamente reductivo. Finalmente, se ha querido señalar que las discusiones planteadas por Guadarrama no son tan estrictamente originales, sino que se han dado en otros contextos, requiriendo unas consideraciones mucho más amplias que el prejuicioso marco en el que el filósofo cubano las quiere plantear.

Conclusión

La revisión del artículo de Guadarrama permite concluir que para establecer un diálogo es necesario comprender con suficiencia las tesis que se pretenden confrontar; de lo contrario, tenderíamos a no presentar de modo exhaustivo las tesis con las que se discute. Además, el afán por presentar las propuestas que brotan de nuestros contextos geográficos, no tiene que ser, necesariamente, excluyente con propuestas que han surgido en otros. La integralidad pretendida, más que brotar de jueces evaluadores que denigran de aquello lo que no sea afín a los gustos o tendencias actuales, tendrá que surgir de la conversación honesta entre los distintos modelos; solo en este diálogo podrán construirse propuestas que superen los ánimos localistas y se lancen a la búsqueda de modos más íntegros de comprender la infinitud del Otro, no reductible a ningún esquema.

54 *Ibidem*, p. 72.

Origen del poder temporal de la Iglesia católica y el fundamento de su poder moral

Origin of the Temporal Power of the Catholic Church and the Foundation of its Moral Power

Pasquale Sofia
Universidad Rafael Belloso Chacín
Maracaibo-Venezuela

Resumen

En el presente artículo se analiza, desde una perspectiva histórica, el origen del poder político de la Iglesia católica, a partir de documentos jurídicos como el Edicto de Milán y la Donación de Sutri; al mismo tiempo, se investiga sobre el fundamento moral del legado de Cristo dejado a sus apóstoles, como guardianes y misioneros de la palabra de Dios. De ello resulta que la Iglesia romana constituye en la historia una condición excepcional de desarrollo institucional y al mismo tiempo espiritual y moral, ejerciendo influencia por casi dos mil años en el desarrollo político institucional de muchos países en todo el mundo.

Palabras clave: Cristianismo, Iglesia Católica, Poder Temporal, Poder Espiritual.

Abstract

This paper analyzes the origin of the political power of the Catholic Church from a historical perspective, based on legal documents such as the Edict of Milan and the Donation of Sutri. At the same time, it investigates the moral foundation of the legacy Christ left to his apostles as guardians and missionaries of God's word. It follows that the Roman Church constitutes an exceptional condition in history of simultaneously institutional and spiritual and moral development, exercising influence for almost two thousand years on political institutional development in many countries worldwide.

Keywords: Christianity, Catholic Church, temporary power, spiritual power.

Introducción

El 3 de febrero de 1871, con el nombramiento de Roma como capital del Reino de Italia, terminó, luego de casi dos milenios, el nombrado *poder temporal* de la Iglesia católica. Con tal expresión se indicaba el poder político que tenía el Pontífice romano, quien, además de ser el jefe supremo de la Iglesia católica, heredero directo del apóstol Pedro, era al mismo tiempo soberano del Estado Pontificio. Como es universalmente reconocido por los historiadores del cristianismo, el nacimiento de tal poder como transformación en ente civil –además de espiritual– de la Iglesia romana, con un propio territorio y jurisdicción, fue un proceso largo en el tiempo y que ha tenido como antagonistas diversos papas y emperadores, en varios momentos de la vida política de la península italiana.

Es menester recordar que luego de la muerte del emperador Teodosio I (395), el Imperio Romano fue dividido en dos partes, occidental y oriental. La parte oriental estaba bajo el poderío de Bizancio o Constantinopla, correspondiendo al Imperio Bizantino; mientras la parte occidental fue campo de contienda entre las múltiples y heterogéneas invasiones bárbaras, que la fraccionaba en varios reinados. El emperador Justiniano I (527-565) reconstituyó el Imperio Romano (*Renovatio imperii romanorum*) durante su reinado, recuperando parte de los territorios divididos –incluyendo Italia–; a su muerte, vuelve el fraccionamiento pero Bizancio logra mantener algunos territorios en la península italiana, constituyendo exarcados¹ que le permitían conservar el control sobre la misma Roma. Como consecuencia, puede afirmarse que el poder temporal de la Iglesia es, en buena parte, resultado de la lucha entre los soberanos bizantinos y los pontífices romanos por la soberanía sobre Roma y los territorios italianos.

Sobre el territorio italiano, Bizancio ejercía un control fiscal, jurisdiccional y militar, no teniendo ningún apego al lugar ni al pueblo. Por tal motivo, las poblaciones de estos territorios sentían mayor respaldo de sus intereses por parte del clero (pontífices y obispos), que por los magistrados, los políticos o por los reyes, quienes, por miedo a las invasiones bárbaras, desde tiempo se retiraron de la península y de Roma. Al contrario, los pon-

1 División administrativa del Imperio Bizantino. El exarcado correspondía a un virreinato.

tífices y obispos quedaron como únicas autoridad en preocuparse de las poblaciones y a enfrentarse a los barbaros, a las ausencia de poder y a asistir, hasta el extremo sacrificio de la vida, a la gente que sufría a causa de las continuas guerras, carestías y enfermedades. Como demostración de la presencia política de pontífices, se recuerdan algunas de las disputas más importantes iniciadas contra los emperadores de Bizancio: una de ellas referida a los impuestos que Bizancio imponía; otra, la acción de los pontífices enfrentados a los bárbaros que llegaban hacia la península y se dirigían a conquistar Roma, como fue el caso del papa León Magno contra Atila, rey de los hunos y contra Gienserico, rey de los vándalos. Una tercera, dirigida contra la iconoclastia engendrada por el emperador de Bizancio León III el Isaurio, que resultó en la excomunión papal del exarca de Ravenna, quien a su vez marchó con su ejército hacia Roma para expulsar al pontífice, siendo derrotado por los Lombardos, aliados del papa en aquel momento. En esta contienda general de todos contra todos y de alianzas circunstanciales, los papas quedaron soberanos absolutos de la Ciudad eterna y del Ducado romano, antes exarcado bizantino.

Luego del apogeo justiniano, se inicia una lenta disminución del poder oriental en Italia, sustituyéndose gradualmente al exarca bizantino por la figura del papa, hasta quedarse éste último como gestor de la justicia y como autoridad de imponer tasación. A este desarrollo interno de la política italiana y romana y del gradual abandono del espacio del poder político por parte de Bizancio, se sumaron algunos hechos importantes que soportan la base jurídica del poder civil de los papas. Estos fueron, la *Donación de Sutri* del rey Liutprando al papa Gregorio II en 728, en la cual se da el Castillo de Sutri al papado, sellando de tal manera el inicio del Estado Pontificio; la *Donación de Quierzy* de 754, con la cual el rey Pipino el Breve permitía a la Iglesia romana extender su soberanía sobre territorios más allá del Ducado romano; la *Constitutio Romana* (824), en la cual el emperador franco Lotario I, nieto de Carlomagno, nombrado rey de Italia, quiso regular las relaciones entre la corona y el papado con su joven Estado Pontificio.

Así como estos últimos actos jurídicos han sido fundamento formal-legal de las acciones de inicio del poder temporal de la Iglesia católica, algunos siglos antes Jesús Cristo dejó a sus apóstoles el legado que fundamentó moralmente ese poder.

El Cristianismo

1. La paternidad de Dios, el amor fraternal y la igualdad entre todos los seres humanos fueron entre las ideas detonantes que sellaron el fin de la época helenística-romana y el inicio de una nueva era, la *cristiana*.

El cristianismo irrumpió en la historia de Israel y de Roma con la crucifixión de un hombre que se autoproclamó *hijo de Dios*. Dado que varios eran los predicadores y los profetas que pisaban la tierra de Palestina en ese período y múltiples las sectas religiosas, la muerte y el sacrificio de un individuo llamado Jesús pareció insignificante a los ojos de las crónicas romanas. Sin embargo, desde su muerte y relatada resurrección, su mensaje continuó a ser difundido por sus compañeros, un grupo pequeño de hombres humildes que él mismo nombró “apóstoles”, es decir enviados.

La palabra *cristianismo* deriva del nombre propio griego Christós, χριστός, traducción del hebreo Mashiaj, *Mesías*, que significa “ungido”, “consagrado”; es decir, el hombre lleno del Espíritu de Dios, del Espíritu de Verdad. Más extensivamente se indica con este apelativo al ser enviado por Dios para restaurar su Reino en la tierra. Antes de llamarse cristianos para los demás eran “los discípulos”, “los salvados”, “los creyentes”, “los galileos”, “los nazarenos”. En los Hechos de los Apóstoles, por medio del apóstol Lucas sabemos precisamente el origen del nombre atribuido a los que creen en Jesucristo: “Fue en Antioquia donde por primera vez se les dio a los discípulos el nombre de *cristianos*”.²

La misión del Mesías, es la de constituir un nuevo reino en la tierra, el Reino de Dios (llamado también el Reino de los Cielos), fundado en una nueva alianza entre el Cielo y la tierra, entre Dios y el hombre; que tendrá como fundamento el amor fraternal y en la igualdad entre los seres humanos. Reino muy esperado y anunciado mucho antes del advenimiento de Cristo, por los profetas Isaías (Is 9.6-7) y Miqueas (Miq 4.6-8), en la segunda mitad del siglo VIII. También el evangelista Mateo refiere el anuncio de Juan Bautista: “Por aquel tiempo se presentó Juan Bautista en el desierto de Judea. En su proclamación decía: «¡Vuélvanse a Dios, porque el reino de los cielos está cerca!»” (Mt 3.1-2). Y el evangelista Marcos relata cómo pa-

2 Cfr. Hch 11. 25-26.

labras del mismo Jesús: “Ya se cumplió el plazo señalado, y el reino de Dios está cerca. Vuélvanse a Dios y acepten con fe sus buenas noticias” (Mc 1.15).

Varias veces el mismo Jesús habla del Reino de Dios o de los Cielos explicándolo por medio de parábolas. Se encuentran, por ejemplo, en el evangelio de Mateo: “El reino de los cielos es como una semilla de mostaza que un hombre siembra en un campo. Es, por cierto, la mas pequeña de todas las semillas; pero cuando crece, se hace mas grande que las otras plantas del huerto, y llega a ser como un árbol, tan grande que las aves van y se posan en sus ramas” (Mt 13: 31-32). “El reino de los cielos es como la levadura que una mujer mezcla con tres medidas de harina para hacer fermentar toda la masa” (Mt 13: 33).

Para preparar el hombre al Reino de Dios, para purificarlo de los pecados, por medio de la fe, Jesús deja su Iglesia, deja su comunidad mística, donde el acto de amor de Cristo para la remisión de los pecados, se perpetúa en las celebraciones de los sacramentos. “Yo soy la puerta por donde pasan las ovejas” (Jn. 10: 7), Jesús dirá. Eso quiere decir, *Nulla salus extra ecclesiam*, no hay salvación fuera de Cristo, es decir, fuera de la Iglesia. Y este concepto se constituyó así como un dogma que desde el papa Inocencio III (1198-1216) fue reafirmado por varios pontífices y Concilios para indicar la primacía de la Iglesia y del Papa en cuestiones de salvación y de fe.

A la muerte del Mesías los apóstoles se dispersaron por todas las tierras conocidas, para divulgar su palabra. El apóstol Pedro se dirigió a Roma, para enraizar el mensaje cristiano en el corazón del Imperio pagano y, según el relato de Mateo, Jesús mismo le había confiado la responsabilidad de fundar y organizar su Iglesia: “Tu eres Pedro, y sobre esta piedra voy a construir mi iglesia; y ni siquiera el poder de la muerte podrá vencerla” (Mt 16. 18). Sin embargo, ya anteriormente a esta declaración, Jesús, al encontrar el humilde pescador Simón, le cambió el nombre de inmediato, previendo la importante tarea a futuro: “¿Tú eres Simón, el hijo de Juan? tú te llamarás Kefas (que significa Pedro)” (Jn 1. 42). Es así como surge un mando claro, sólido, “pétreo”, ya anunciado hasta en el nombre, para construir la Iglesia como la comunidad de Cristo, como la asamblea de Dios destinada a durar por los siglos de los siglos, unida y edificada en la autoridad de Pedro (*Cathedra Petri*), quien transmite la palabra de Dios.

Sin embargo Pedro no es solamente un primer mandatario del orden moral, también le corresponde el arduo papel de la organización y gestión

de la primera Iglesia³: una comunidad de creyentes, moralmente cohesionada y solidaria con la misión de anunciar el mensaje divino y, al mismo tiempo, una entidad estructurada jerárquicamente. Asimismo, Jesús dijo a Pedro: “Te daré las llaves del reino de los cielos; lo que tú ates aquí en la tierra, también quedará atado en el cielo, y lo que tu desates aquí en la tierra, también quedará desatado en el cielo” (Mt 16. 19), con lo cual se interpreta que junto al poder de absolución de los pecados, le entrega la administración, legislación y control de la doctrina dentro de la comunidad cristiana; así como el poder de vigilar la conducta moral de los fieles y la práctica del culto, dando de esta manera inicio a un primer esbozo de lo que será definido el “poder temporal” de la Iglesia.

2. Jesús, con la promesa de la llegada de un nuevo Reino, pone los gérmenes para la transformación del poder tradicional romano, así como de cualquier otro poder pagano, para lentamente hacer levitar, con el tiempo, la “autoridad” de la Cruz, fundamentada en una propuesta de hombre nuevo y de sociedad más humanizada, basada en los valores y principios expresados por el Nazareno. Además, la afirmación del cristianismo rompe con una cultura y una época en la cual el poder es centrado en la figura de los reyes o emperadores, y prepara la base para una gran discusión que se desarrollará durante los siglos que seguirán. Para los cristianos la verdadera autoridad reside en Dios y de este el poder fluye hacia los reyes y emperadores y la misión de estos últimos es de no oponerse al plan de Dios, sino de concurrir a realizarlo, sosteniendo y defendiendo la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo. De allí, se plantean y reelaboran conceptos sobre el ser social del hombre así como los de autoridad, de poder, de soberanía, de pueblo, entre otros. De gran ayuda en el desarrollo de tal nociones fueron los así nombrados Padres de la Iglesia, quienes desde el I siglo d.C. hasta el V, tuvieron una importante producción de escritos teológicos y políticos que dieron inicio a una literatura original, hasta crear la base para el desarrollo de una filosofía cristiana, como síntesis de toda la herencia judía, griega y latina.

Desde el punto de vista político y jurídico, el cristianismo predica dos conceptos claves: la paternidad de Dios y la igualdad entre los seres humanos, que tendrán gran repercusión en los acontecimientos y debates que permearán todo el Medioevo. Según el primer punto, siendo hijos de Dios, los

3 BENOÎT, Maurice Pierre (1961), *Exégèse et théologie*, II, Ed. du Cerf, Paris, p. 302.

hombres dejaban de ser súbditos de un Estado (fuese del Estado romano o cualquier otro), ya que pertenecían a Dios y a sí mismo como personas responsables⁴. Este concepto tenía un contenido muy amenazador para los reinos terrenales, dado que, al rendir fidelidad a la ley de Dios, retaba la soberanía y la potestad de los reyes y desafiaba la obediencia a sus leyes. En sustancia, obedeciendo a la Ley Divina, el hombre se convertiría en “ciudadano” del Reino de Dios y, por ende, de la Iglesia de Cristo, separándose, asimismo, de su condición de súbdito del reino terrenal, con lo cual engendraba un conflicto político-jurídico. Pertenecer al reino de Dios significaba renunciar al reino de los hombres o limitar su pertenencia a aspectos básicos de la vida social –es decir a la vida productiva y relacional–. No se podía servir a Dios y a mamón (lucro) al mismo tiempo. Declama Jesús: “Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá a uno y amará al otro, o bien, se interesará por el primero y menospreciará al segundo. No se puede servir a Dios y al Dinero” (Mt 6: 24). Esta concepción fue una de las causas mayores que generó la persecución por parte de los romanos hacia los cristianos y sucesivamente polarizó toda la sociedad medieval, cimentando la asunción por parte de la Iglesia, en cuanto regente de la espiritualidad y del Cuerpo Místico de Cristo, del primado sobre lo temporal representado por el Imperio y su representante, el emperador.

Al mismo tiempo, Jesús reconocía que el hombre, llevando su vida terrenal y sus actividades dentro de una sociedad, debía obedecer a normas institucionales, respetando al Estado y a sus leyes, para que no se degenerara en anarquía. Él mismo afirmó: “Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22: 21). De tal manera, Jesús reconoce que hay una vinculación muy específica entre el hombre como ser social y el Estado, como derivación de la socialidad innata al ser humano, así como el hombre necesita cultivar su espíritu: cada uno dentro de un ámbito propio. De tal manera se separó el ámbito político del ámbito religioso, aceptando la coexistencia de una comunidad política y de una religiosa al mismo tiempo⁵. Para señalar esta dicotomía, también en el evangelio de san Lucas se lee: “Señor, aquí hay dos espadas” (Lc 22: 38), expresión que el papa san Gela-

4 BATTAGLIA, F. (1960), *Corso di filosofia del diritto*, Società Editrice del Foro Italiano, Rm, pp. 183-189.

5 ARQUILLÈRE, Henri-Xavier (1972), *El Agustínismo Político*, Editorial Universidad de Granada, p. 24.

sio I (siglo V), fundándose en la teoría de Agustino de Hipona, planteó la doble potestad de la Iglesia, indicando la supremacía del poder espiritual (la Iglesia) en cuanto *auctoritas* (autoridad), respeto a la *potestas* (potestad) del emperador, y la entrega de la espada por parte del papa al emperador para servir y defender a la Iglesia. Tal especulación fundamentará el debate político sobre la teoría *de las dos espadas*, que perdurará por varios siglos.

En cuanto al segundo punto, es decir la predicación de la idea de igualdad de los hombres, Jesús también en esa circunstancia, quebranta una práctica cultural muy enraizada en todas las sociedades del tiempo, cimentado en la discriminación de origen, de género y económica. Siendo todos los hombres creados a imagen de Dios y dotados de la misma alma racional, tienen la misma naturaleza, origen y dignidad, por lo tanto están obligados a reconocerse como hermanos y valerse de la *caridad* (*caritas* = amor), entendido como amor desinteresado del uno hacia el otro, para cumplir con el mando de Jesús “Ámense los unos a los otros, como yo los he amado” (Jn 15, 9-17). Igualmente, si el hombre tiene su génesis en Dios, tendrá una parte espiritual (el alma) que uniéndose a la parte material se funden en una unidad, donde, como dice el papa Benedicto XVI, “el hombre es plenamente él mismo”⁶, es decir *Persona humana*. El hombre es persona en el sentido que es compuesto de cuerpo y alma, inteligencia y racionalidad, voluntad⁷ y libertad, autonomía y sicología, además la apertura al otro; es el sujeto, el inicio y el fin de toda la vida social, y actúa en función de humanizar las estructuras políticas y realizar la armonía social, como materialización del reino de Dios. Resulta entonces, que los hombres, siendo hijos de Dios, son iguales en cuantos seres compuestos por ánima y cuerpo, pero diferentes en cuanto a carismas, personalidad, libertad y proyecto de vida.

La idea de la igualdad de los seres humanos en Dios creador, será destinada a cambiar la idea y la génesis de la autoridad y del poder mundano. Inicialmente e incluso en la era romana, el emperador era casi siempre reconocido como hijo de los dioses, quienes le otorgaban la autoridad para gobernar sobre los hombres. Con la idea de “paternidad de Dios”, padre de todos los hombres indiscriminadamente, se pasa a una nueva concepción de la soberanía. Santo Tomás de Aquino postuló en clave filosófica que la sobe-

6 Benedicto XVI, encíclica *Deus caritas est*, n. 5.

7 Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 3.

ranía residía en el pueblo, recibida de Dios para las actividades terrenales del hombre, quien la trasfiere a una o varias personas, por períodos limitados, elegidos como gobernantes. Todas las formas de gobiernos, tratándose de monarquía, aristocracia y democracia, deben realizar el bien común, que sería la finalidad de la organización social, según santo Tomás.

3. Los cristianos en sus inicios, por causa principalmente de las persecuciones romanas, no edificaron templos ni tenían lugar específicos donde reunirse para rezar y contemplar a su Dios. Los encuentros de fieles que formaban la primera Iglesia se realizaban en casas privadas o en espacios abiertos, en áreas apartadas de los centros residenciales. San Pablo definió la primera Ekklesia (Iglesia) el “Cuerpo místico de Cristo” (*Corpus Mysticum Christi*), en el cual se da la unidad de los fieles y al mismo tiempo la diferenciación en los carismas; así como unido es un cuerpo, pero diferentes son las funciones de sus miembros. Tal concepto expresa la unidad en la diversidad: una comunidad unida en la vida espiritual y solidaria en su acción social, como lo enseñó Jesús. “Porque así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, más no todos los miembros tienen un mismo oficio, así nosotros, aunque seamos muchos, formamos en Cristo un solo cuerpo, siendo todos recíprocamente miembros los unos de los otros”⁸ (San Pablo, Rom. 12).

Tal concepción de la comunidad cristiana como Cuerpo Místico, tuvo gran influjo, por medio de los apologetas o padres de la Iglesia (siglo I-V), en la doctrina del Estado durante todo el Medioevo, hasta fundamentar las tesis del filósofo jesuita Francisco Suarez (1548-1617), quien hablando de la República, entendió una comunidad perfecta y soberana, con facultad legislativa y poder coactivo, el Estado, donde la muchedumbre (como conglomerado informe de hombres) se diferencia de la verdadera comunidad⁹. La comunidad se crea cuando la multitud informe está moralmente unida y ordenada para componer un “cuerpo místico”¹⁰. La comunidad se caracteriza, para Suarez, por tres propiedades: unión moral, orden y una organización o cuerpo místico¹¹.

8 San Pablo también en 1 Cor. 10, 17; 12, 12-27; Ef. 1, 13; 2, 16; 3, 6; 4, 4 y 12-16; Col. 1, 18 y 24; 2, 19; 3, 15.

9 GONZALES HURIBE, Héctor. *Teoría Política*, Ed. Porrúa, México, 1982, p. 175.

10 GALLEGOS, J. *La Doctrina Política del P. Francisco Suarez*, Ed. JUS, México, 1948, p. 32.

11 GONZALES HURIBE, Héctor. Ob. cit., p. 175.

En continuidad con el mensaje dejado por Jesús a los Apóstoles, y con el concepto de Cuerpo Místico, los primeros cristianos comenzaron a desarrollar la idea de la Iglesia como “pueblo de Dios en camino” hacia el Reino de los Dios, hacia la paz eterna en la contemplación de la visión del Padre. Mientras se cumple este peregrinar por el mundo terrenal en la esperanza de la patria celeste, los creyentes están dispuestos hasta el sacrificio de la vida, así como lo hizo Jesús, para confirmar la propia fe en Él, en el camino emprendido. El mismo Jesús ordenaba a sus discípulos continuar la misión que el Padre le había encargado: llevar la Buena Noticia de la redención a los hombres, a través de las generaciones y los siglos. Declama Jesús: “Vayan por todo el mundo, anuncien la Buena Noticia a toda la creación” (Mc 16: 15-18). Así que luego de su muerte, ellos asumieron la responsabilidad de ser predicadores de la palabra de Dios y transmitirla a todo el mundo, aceptando el martirio, ofreciendo, en muchas situaciones, la propia vida como emulación del sufrimiento y sacrificio de Jesucristo.

Con la predicación ferviente de los Apóstoles y la conducción apasionada e incondicional de Pedro y Pablo, el mensaje cristiano logra gran proselitismo entre los paganos (gentiles), ampliándose el número de las comunidades cristianas en todas las provincias del Imperio Romano entre el siglo I y V, a pesar de las despiadadas persecuciones. La exigencia de organizar y coordinar más eficazmente esta multitud impuso la construcción de templos donde los fieles pudiesen reunirse y generó, también, la necesidad de estructurar las comunidades por medio de una jerarquía. Asimismo comenzaron a perfilarse algunas figuras claves, como obispos, presbíteros y diáconos, los cuales tenían la responsabilidad de las comunidades, de grupos de comunidades o como en el caso del Obispo de Roma (Papa), de toda la cristiandad de aquel momento (antes de las herejías y de los cismas). De tal manera, durante los primeros siglos con el Edicto de Milán (315), emanado por el emperador Constantino, se reconoció la libertad de culto de los cristianos (hasta declarar al Cristianismo religión de Estado); la inicial asamblea del pueblo de Dios o Iglesia se organizó en *diócesis*¹², unidades territoriales he-

12 Se recuerda que en la jurisdicción eclesiástica una *iglesia* forma una *parroquia*, varias parroquias pertenecen a un *decanato* o *arciprestazgo*, varios decanatos pertenecen a una *diócesis*. Las diócesis agrupadas, pertenecen a una *provincia*.

redadas de las estructuras administrativas romanas, bajo la responsabilidad de un *obispo*, el anciano “vigilante” y responsable de la comunidad.

De este modo, luego de muchas persecuciones, el Cristianismo logró reconocimiento por parte de los paganos y, en primera instancia, por el emperador. La semilla sembrada que levita, así como lo había anunciado Jesús, pareciese haber tenido sus primeros frutos; el mando moral encarnizado por los apóstoles de Jesús, había alcanzado una *auctoritas* que fue destinada a perdurar en los siglos hasta nuestros días.

La historia nos dice que, a pesar de tanta violencia, el cristianismo se expandió con el mismo Imperio Romano, y, con el tiempo, logró llegar hasta los confines más remotos de esto. Además, tanta persecución paradójicamente en vez de reducir el número de personas que venían en contacto con esta fe, aumentó y fortaleció al cristianismo. Superado el período de las persecuciones, el Cristianismo comenzó su expansión y lentamente la figura del Papa en Roma sustituyó la del emperador, de los magistrados y de los políticos, ocupando un vacío de autoridad, hasta afirmarse definitivamente como poder civil y soberano.

Con el Edicto de Milán se sembró el comienzo de una nueva era del cristianismo, la cual, junta con la donación de Sutri y luego de Quierzy, dio inicio al poder temporal de los papas. De tal manera, ingresó en la historia como una entidad religiosa y política destinada a condicionar la historia política y social europea y de gran parte del mundo incluso en la actualidad.

Conclusión

En este artículo, por medio de una revisión histórica, se ha presentado el doble legado que la Iglesia católica lleva en sí: lo espiritual y lo temporal, analizando al mismo tiempo, el origen de esta dual condición, única en la historia humana. Desde la consigna divina realizada por medio de Jesucristo, que ha fundamentado el aspecto espiritual y ético de la Iglesia romana, hasta su condición jurídica estatal en cuanto ente político social, se constituye en la historia como una categoría excepcional de desarrollo institucional y de entidad moral que ha guiado y guía el inmenso pueblo cristiano católico a través de los siglos. Por su condición especial ya citada, la Iglesia católica merece un estudio privilegiado por lo que pertenece a su ideario e influencia ejercida por casi dos mil años en el desarrollo político institucional de numerosos países en todo el mundo.

La fragilidad como elemento estructural de la violencia humana

Fragility as a Structural Element for Human Violence

Neuzy Bravo
Universidad del Zulia
Maracaibo-Venezuela

Resumen

Este trabajo pretende acercar nuestra mirada a la situación de violencia que vivimos en nuestro siglo con la finalidad de analizar sus causas, efectos y consecuencias. Para ello consultaremos varios autores tales como Hobbes, Spinoza, Heidegger, Sartre y Cavarero, en el afán de presentar una gama cronológica, no exhaustiva por supuesto, de filósofos, quienes antes de nuestra época y en el presente se interesaron en el tema. Luego, expondremos nuestra opinión, la cual versa sobre la diferencia entre las dos perspectivas desde las cuales se ha estudiado al ser humano: el Esencialismo y el Existencialismo, con la conclusión de que es el Esencialismo el que nos muestra una vía de escape a la violencia individual y social; ya que, el hombre no sólo posee una “condición humana”, sino también una “esencia singular perfectible”, tal como la define Spinoza.

Palabras clave: Existencialismo, violencia, esencia, condición humana.

Abstract

This work aims to focus our attention on the situation of violence experienced in our century in order to analyze its causes, effects and consequences. To do this, several authors will be consulted, including Hobbes, Spinoza, Heidegger, Sartre and Cavarero, to show a chronological, though not exhaustive, range of philosophers who, previously and in the present, are interested in this theme. Then, the author's opinion will be explained, which concerns the difference between the two

perspectives that have been used to analyze the human being: essentialism and existentialism. Conclusions are that essentialism shows us an escape route from individual and social violence, since it proposes that men have not only a “human condition,” but also a “singular perfectible essence,” as defined by Spinoza.

Key words: Existentialism, violence, essence, human condition.

Consideraciones preliminares

Las premisas fundamentales en este trabajo son las siguientes: que tanto el individuo, objeto de actos criminales, como los protagonistas de la violencia, padecen debilidad, fragilidad o indefensión, y, en segundo lugar, que las corrientes filosóficas existencialistas tienen en la problemática de la violencia una participación importante.

Es aceptable la objeción que pueda generarse sobre este tema, según la cual se navega contra la corriente; pues, usualmente se ha considerado frágil a quien sufre un hecho de violencia, pero muy pocas veces al que lo ejecuta. Igualmente, porque las tesis filosóficas esencialistas hoy son consideradas obsoletas y, en la comunidad filosófica actual, priva el enfoque existencialista de la vida, en el cual lo único importante es el tiempo, representado por un guion entre la fecha de nacimiento y la fecha de la muerte llamado existencia; de modo que, el ser humano es sólo un cuerpo transitorio.

Aún no contando con la opinión de la mayoría, nos proponemos hacer un cambio de perspectiva y, en vez de enfocarnos en la existencia, lo haremos en la esencia, entendida ésta, no en sentido platónico ni tomista, como algo dado y acabado, sino en vías de realización siguiendo a Baruch Spinoza cuando expresa que “el esfuerzo (*conatus*), por el cual una cosa se esfuerza en persistir en su ser, no es sino la esencia actual de esa cosa”.¹

Entendemos por esencia, aquello que hace que una cosa sea lo que es y no otra cosa, algo que al definir el objeto, lo diferencia de los otros objetos de la naturaleza. Pero, se utilizará el significado spinocista del término referido al ser humano, como la esencia singular e inacabada, porque es el deseo acompañado del esfuerzo, *conatus*, que cada uno realiza, no sólo por

1 SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Notas, traducción y prólogo de Vidal Peña, Editorial Orbis, Barcelona. 1984. Parte III, prop. 7.

conservar su ser, sino por impulsarse hacia su realización plena como ser humano según sus características propias. El filósofo holandés describe específicamente al hombre como estimulado a “buscar medios que lo conduzcan hacia la perfección”,² y “en esforzarse en adquirir una naturaleza mejor”.³ Mejor, en un sentido moral, en el sentido de luchar por controlar las pasiones, convirtiéndolas en emociones activas mediante la razón. Las pasiones o emociones pasivas tales como el odio, la envidia, la crueldad, entre otras, impiden la realización plena de lo humano y lo conducen a un estado de violencia que imposibilita su existencia y su desarrollo esencial.

Adriana Cavarero, una de las filósofas italianas más destacadas de nuestro siglo, quien ha reflexionado sobre la violencia contemporánea, en su obra *Horrorismo* muestra el crimen ontológico que supera la forma organizada del simple asesinato, pues, supone la práctica de la deshumanización, la cual va más allá de la estrategia homicida, “en el teatro horrorista contemporáneo”.⁴ Dicha autora propone que se dirija la reflexión hacia la condición de vulnerabilidad absoluta de quien sufre la ofensa, a quien sustantiviza como *el inerte*. En tal sentido, la mirada de Cavarero se centra en el débil, en el abandonado a su suerte, produciendo una especie de compasión entre los observadores neutrales, o más que eso, de horror ante lo inevitable. En nuestra opinión, tan frágil es y se siente quien padece la violencia como quien la ejerce porque dicha fragilidad no es circunstancial, sino estructural.

En el presente artículo, tomaremos a Adriana Cavarero (1947-) como representante del análisis de la fragilidad en la violencia contemporánea; luego, revisaremos las ideas de Thomas Hobbes (1588-1679) con respecto a los orígenes y causas de la violencia. Para mencionar luego el pensamiento de Martin Heidegger (1889-1976) y Jean Paul Sartre (1905-1980) buscando los efectos y consecuencias de la misma. Por último, revisaremos las ideas de Baruch Spinoza (1632-1677) para encontrar una posible versión optimista del problema de la violencia con una probable solución, aunque esta tarea, en las propias palabras del filósofo judío, es muy difícil; “porque el

2 SPINOZA, Baruch. *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Oscar Cohen, Editorial Cactus, Buenos Aires. 2006, p. 2.

3 Ídem.

4 CAVARERO, Adriana, *Horrorismo: nombrando la violencia contemporánea*. México, Editorial Antropos, p. 43.

hombre que se somete a sus emociones, no tiene poder sobre sí mismo sino que está en manos de la fortuna, en tal medida que muchas veces está obligado, aunque pueda ver lo que es mejor para él, a seguir lo que es peor”⁵. Por esta razón, nuestro filósofo propone un método para acometer la dificultad, la cual no deviene sino del sometimiento a las propias pasiones.

La fragilidad humana según Cavarero

Queremos destacar la perspectiva reduccionista con la cual la autora analiza la dignidad humana y el ser humano en general, entendiéndolo como pura existencia y heredero de un aspecto material intrascendente. El análisis antropológico de la contemporaneidad que nos muestra, pasa por una serie de datos históricos, los cuales proveen al lector de interesantes acontecimientos, en los que el simple crimen llega a convertirse en pornografía; la crueldad de los guerreros griegos recrudece en ensañamiento en la Edad Media y se intensifica en sadomasoquismo en la Edad Moderna; ya que, la violencia genera más violencia si no se busca una salida.

De acuerdo a Cavarero, “los cadáveres mutilados y torturados de los migrantes representan, más allá del horror y de su verificación empírica, la constatación de la reducción de la *condición humana*, el desmantelamiento del hombre”⁶. Nos preguntamos entonces: ¿Es que el hombre pierde su dignidad porque se mutile o destruya su cuerpo?, ¿es el ser humano solamente corporalidad? ¿Tiene una esencia individual o genérica, o bien, sólo una condición de flaqueza?

Cavarero decide referirse a la vulnerabilidad completa de quien sufre violencia, vale decir, de la víctima desamparada. Pero, es que absolutamente todos hemos de sentirnos desamparados en una sociedad, en la cual con lo único que contamos es con un efímero y débil cuerpo físico. El desaliento producido por saberse pura *condición humana*, se ha profundizado al punto de engendrar seres temerosos, dominados por una orfandad tal que no tiene precedentes. El *homo sapiens* con toda su racionalidad, y descuido de sus otros aspectos personales, ha generado suicidios, asesinatos y locura,

5 SPINOZA, Baruch. *Ética*, Parte IV, Prólogo.

6 CAVARERO, Adriana. *Horrorismo*, p. 67.

aún entre los más intelectuales, basta recordar a Friedrich Nietzsche, Louis Althusser y a Gilles Deleuze entre los filósofos de la contemporaneidad.

Continúa Cavarero, en la actualidad no se trata de asesinar simplemente, sino de producir terror y horror en la víctima. Víctima que hoy se ha masificado en el hecho de hacer desaparecer la identidad, la singularidad del individuo, y esto es lo que hace horrible la masacre. En ella, el asesinado queda desmembrado, pero no sólo eso, desaparece como ser singular y único. En referencia a lo dicho, consideramos que la sensación de vulnerabilidad ante el ataque carece de contrapeso; los seres humanos ante esta problemática estamos totalmente expuestos, no sólo frente a nuestros atacantes sino ante nosotros mismos, nos falta el sentido de la vida, y no hay nada que nos reconforte ante esta situación. Afirma nuestra filósofa que “repugna, a la singularidad de todo cuerpo, el crimen ontológico que, concentrándose en la ofensa al ser humano, en cuanto esencialmente vulnerable, hace del herir una desfiguración y un desmembramiento.”⁷

Pero, Cavarero sólo la esencialidad de la vulnerabilidad del atacado sin mencionar la del atacante y sin considerar las grandes capacidades humanas (físicas, mentales, emocionales y espirituales), tanto de la víctima como del victimario; capacidades de las cuales pueden apropiarse mediante el conocimiento de sí mismos. Es cierto que el crimen ha tomado características desmedidas en la contemporaneidad, pero también es verdad que hoy en día hay menos personas con alto sentido de la dignidad, menos creyentes sinceros en la trascendencia, menos practicantes de los valores ético-morales, menos filósofos esencialistas y menos axiólogos objetivistas del valor. La fe en el alma, en la esencia humana, en los valores independientes de la subjetividad y la arbitrariedad individual son la balanza, el equilibrio que, tal vez, minimicen el horror y la muerte.

Si hemos llegado a esta situación de *horrorismo*, como apunta nuestra autora, no es por otra cosa que por la falta de amor, de la práctica de la rectitud, de la vivencia de valores con los que se debe convivir; es por la parcialidad con que se está observando al ser humano; se lo ve caracterizado únicamente por el aspecto corpóreo, se olvida su alma, la cual es su esencia. Baruch Spinoza afirmó que el hombre es una unidad de alma y cuerpo, y

7 Ibid, p. 35.

que del alma “ hay una parte que es eterna”⁸. Cuando se adopta la perspectiva del alma, es decir, de la esencia humana, sin olvidar por supuesto el aspecto material, se conserva la dignidad, y la fortaleza, pese a cualquier vejación que reciba el cuerpo. La historia es pródiga en ejemplos; mientras el cuerpo es ultrajado, maltratado y asesinado, la dignidad del ser se agiganta. Tal es el caso de Jesús de Nazareth, Abraham Lincoln, Mahatma Gandhi, entre otros. En tal sentido, el *Bhagavad Gita*, escritura sagrada de la India dice que “... aquel que sabe lo que es el cuerpo y lo que es el alma, no se lamenta por ninguna etapa del cuerpo, ya sea que esté en la condición viva o en la condición muerta”⁹. “Sabed que aquello que penetra todo el cuerpo es indestructible. Nadie puede destruir el alma imperecedera”¹⁰.

No obstante, se insiste en el significado de la indefensión, en el sentirse inerme ante criminales dementes que disfrutan del asesinato, el maltrato y la crueldad, los cuales son actos abominables sin ninguna duda. Pero esos asesinos también actúan por indefensión, también han sido vulnerados. Recuérdese que los judíos fueron maltratados por los alemanes y hoy los judíos maltratan a los palestinos.

Homo, homini lupus est.

La crueldad, el ensañamiento, el sadomasoquismo, en suma, la violencia exaltada por Cavarero, son, en la opinión de Thomas Hobbes (1588-1679), las tendencias innatas del ser humano. El individuo posee un *conatus* (apetito) que lo impulsa a buscar lo placentero y a evitar lo doloroso, y actúa según los impulsos que recibe del exterior, por lo cual intentará a cualquier precio evitar los impulsos que le resulten desagradables y conseguir todos los agradables posibles. El filósofo inglés considera que todos los seres humanos son iguales y “...de esta igualdad en cuanto a la capacidad, se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Ésta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos...y en el camino que

8 SPINOZA, Baruch. *Ética*, Parte V, prop. 23.

9 BHAGAVAD GITA, TRADUCCIÓN DE Swami Vijoyananda, Copyright Ramakrishna Ashram, Buenos Aires. 1974. Cap. 2,11.

10 Ibid, Cap. 2.17.

conduce al fin (que es principalmente, su propia conservación y a veces su delectación tan sólo) tratan de aniquilarse o sojuzgarse uno a otro. De ahí que un agresor no teme otra cosa que el poder singular de otro hombre”¹¹.

El problema surge, según este filósofo, cuando las fuentes de placer hay que compartirlas con otros humanos. Ello determina que cada uno esté en continua guerra con los demás, (*Bellum omnium contra omnes*). Según Hobbes, “cada hombre considera que su compañero debe valorarlo del modo que él se valora a sí mismo. Y en presencia de todos los signos de desprecio o subestimación, procura naturalmente, en la medida en que puede atreverse a ello ...arrancar una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño...”.¹²

Hobbes, por consiguiente, despliega su idea del contrato o pacto social, desarrollado por los hombres como garantía de la seguridad individual y como forma de poner fin a los conflictos que, por naturaleza, según la percepción del filósofo inglés, generan estos desmedidos intereses individuales como el consumismo con sus necesidades creadas. Así, a las pasiones naturales del hombre se oponen las leyes morales, sociales y políticas. De acuerdo a Ramón Alcoberro, “La tesis ultraprotestante según la cual el hombre nace malvado y despreciable, y a partir de ahí, no hace sino ir de mal en peor, se incuba en los seriales televisivos reaccionarios de nuestros días y vive en las mentes de montones de empobrecidos miembros de la clase obrera, llenos de miedo al paro y de odio a una tecnología que los deja arrumbados a un lado del camino. Pero tomó cuerpo en la teoría política ‘racionalista’ de Hobbes, quien por otra parte era muy consciente del papel del resentimiento en la política”¹³.

Nosotros pensamos que no sólo la tecnología mediática es responsable, sino también la carencia de conocimiento que el ser humano tiene de sí mismo; aunque admitimos el papel alienador y adormecedor de los medios, aunado a las corrientes filosóficas imperantes, tanto en el tiempo de Hobbes como en la actualidad: El materialismo mecanicista y hoy, el existencialismo.

11 HOBBS, Thomas. *El Leviatán* o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, Fondo de Cultura Económica, México, Capítulo Del Hombre, XVIII, p. 101.

12 Ibid, XIII, p.102.

13 ALCOBERRO, Ramón. <http://www.alcoberro.info/pdf/hobbes1.pdf> p 8. Recuperado el 12/2/2013.

El *Dasein* heideggeriano

El existencialismo viene a profundizar las ideas de Hobbes y, como es sabido, está conformado por aquellos sistemas filosóficos para los que la existencia humana no es sólo el punto de partida y la fuente inspiradora para su desarrollo, sino el lugar en que los seres nos moveremos siempre, sin trascenderlo, sin salir de él en ningún momento. Tal es la visión del filósofo alemán Martín Heidegger (1889-1976) y de varios franceses como Jean Paul Sartre (1905-1980) y Albert Camus (1913-1960) quienes son considerados como lo más característicamente existencialista y el producto típico de nuestra época.

Heidegger, consideró que la primera misión de toda filosofía es aclarar “el sentido del ser”, lo que significa “ser”. Esa realidad primaria, donde el ser se capta con su sentido original, es lo que Heidegger llama el *Dasein*. Éste es un término que en alemán combina las palabras “ser” (sein) y “ahí” (da) y significa “existencia” (período de vida entre el nacimiento y la muerte). Es usado por varios filósofos alemanes, como Hegel o Jaspers, pero sobre todo por Martin Heidegger para indicar el modo de existir propio del ser humano. Expresa el filósofo alemán que éste es “ser-ahí”, y, en definitiva, se refiere al hombre como “arrojado a la existencia”, ser que existe en el mundo y actúa sobre las cosas, las cuales tienen ante todo, el sentido de instrumentos del *Dasein*.¹⁴ La filosofía, según Heidegger, no puede ser más que un análisis e interpretación del “ser ahí” no es posible trascenderlo hacia un mundo ideal o religioso porque todo tipo de ideas o de cosas se halla implicado en él mismo. Con este filósofo se consolida el existencialismo hasta nuestros días.

En opinión de Heidegger, el “ser ahí” aparece inexplicablemente en la realidad, se mantiene durante su existencia en el poder-no-ser, esto es, suspendido sobre la nada, y, entre sus muchas y ocasionales posibilidades, sólo una es necesaria: el morir.¹⁵ En tal sentido, es necesario acotar que el existencialismo heideggeriano tiene una doble significación en la historia del pensamiento: por una parte, constituye un reconocimiento del fracaso final de la concepción racionalista e idealista, es decir, el descubrimiento de la

14 HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, traducción de Jorge Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile. 2008, p.247.

15 *Ibid*, pp. 145-157.

contingencia y la finitud en el ser, que nos es más directa e inmediatamente conocido: el “ser ahí”, y, por otra, responde al postulado general de la filosofía moderna, que exige al hombre bastarse a sí mismo, no apoyarse en un mundo de realidades superiores ni en un orden sobrenatural.. Así, al mismo tiempo que el ser humano debe contar con sus propias fuerzas para sobrevivir, se le exige también reconocerse como un ser finito y contingente sin posibilidades para trascender su *condición humana*. En otras palabras, por una parte, se le desconoce la capacidad humana, declarada por el filósofo holandés del siglo XVII Baruch Spinoza, de poder llegar a percibirse como *Sustancia Única* por medio de la *Ciencia Intuitiva*, es decir, de trascender su condición de *Modo* finito; y, por la otra, se le cercena la posibilidad de ser atraído hacia su realización plena por la fuerza gigantesca del *Amor intelectual de Dios*.¹⁶

En resumen, el existencialismo concluye que, efectivamente, el hombre no es el absoluto esencial y centro de la realidad que creyó el racionalismo, aunque en su estado de contingencia y limitación, es lo único que existe. De allí la sensación paralizante que produce la muerte de los cuerpos *inermes*, indefensos y desamparados según la opinión de Cavarero.

La analítica del *Dasein* conduce a una situación de desconcierto y desesperación: la realidad es, simplemente, el hombre limitado lanzado a una existencia incierta y sin sentido, aferrándose a una nada, y *condenado fatalmente a la muerte*. La única posible salvación, sin embargo, es aceptar la propia situación y autoafirmarse, lo cual es prácticamente imposible, sobre todo sin contar con herramientas para hacerlo, y ante un mundo impregnado de una violencia desatada. Cavarero se refiere a ella así: “Medusa, núcleo primigenio de la violencia [...] Rostro mítico del horror [...] devuelve a los guerreros la imagen más auténtica de su crimen ontológico” Su argumento, tomado de la figura mítica de Medusa, expresa que las violencias contemporáneas, las masacres, los descuartizamientos, las decapitaciones, la destrucción de los cuerpos va más allá del acto de quitar una vida, es una violencia que no se contenta con matar “porque sería demasiado poco” y el destruir de ese modo el cuerpo singular, constituye el acto total del fin, no de la vida, sino de la *condición humana*.¹⁷ Aquí, Cavarero diferencia entre

16 Cfr. SPINOZA, Baruch. *Ética*, Parte V.

17 CAVARERO, Adriana, p. 32.

la vida y la existencia, con lo cual concordamos; la vida se refiere a la esencia, eterna e ilimitada; la existencia, a la finitud.

Esencia y Condición Humana

Para el esencialismo, el hombre tiene una vida que va más allá de su simple *condición humana*. Esta aseveración es sostenida por los pensadores que reconocen la presencia de un componente espiritual en el ser humano como Max Scheler considerado el más grande de los axiólogos del siglo XX, dijo al respecto “el nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida”..., es un principio que se opone a toda vida en general...(aquí se refiere a la vida afectiva, a lo vital),... Esa palabra es espíritu.”¹⁸. Un ser espiritual se distingue del animal, acorde a Scheler, porque es libre frente al mundo que lo rodea, es más, “está abierto al mundo, según expresión que nos place usar, semejante ser espiritual tiene mundo.”¹⁹ Asimismo, La Organización Mundial de la Salud reconoció en 1997, la presencia de una dimensión espiritual en el ser humano, al definirlo como “un ser bio-psico-social-espiritual. La dimensión espiritual es precisamente lo que nutre *la condición humana* de sentido, de aspiraciones, de planteamiento de proyectos. Viktor Frankl (1905-1997), trata el tema de la crisis existencial del hombre carente del sentido de existir, muy consciente, tal vez por su profesión de psiquiatra, de que sin este componente la existencia *desnuda y fría* de los campos de Auschwitz donde estuvo recluido por los nazis, era imposible subsistir. Sin un punto de explicación del porqué y el para qué del sufrimiento, la intimidación y la muerte, se hace difícil, si no irrealizable, una existencia saludable y plena.”²⁰

Hoy nos enfrentamos a todo tipo de violencia, sea ésta física, psicológica o social y creemos que es debido precisamente a obviar los valores trascendentales del hombre. Es ésta la causa del hundimiento en el pesimismo, la enfermedad, la depresión, el suicidio, el miedo, el ensañamiento y la violencia, individual y general.

18 SCHELER, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*, traducido por José Gaos, Editorial Losada, Buenos Aires, 1964, pp. 56-57.

19 *Ibid*, p. 58.

20 Ver: FRANKL, Viktor. *El hombre en busca de sentido*, Editorial Herder, Barcelona, 2011, p. 160.

No es posible negar su realidad, sin embargo, es preciso verla desde otra perspectiva. ¿Será la violencia, la otra cara de la fragilidad? El hombre cuya existencia carece de sentido, que no espera nada de ella como no sea la muerte inevitable, se convierte en un ser indefenso y, por lo tanto, rebelde y violento.

El investigador venezolano Alejandro Moreno, profundiza en las causas de la violencia en los barrios de Caracas y concluye que en los delincuentes, se descubre un problema común, el cual es la proliferación de las familias disfuncionales, la carencia de afecto y de disciplina, las cuales marcan la personalidad del delincuente. La falta del amor de la madre aparece como el elemento más importante, puesto que en la mayoría de los casos, en Venezuela, y seguramente en el mundo, ésta es la única figura presente, obligada a ejercer ambas funciones: de madre y padre. El padre ausente o sin valores ni conocimientos para dar ejemplo de autoridad, origina la rebeldía del delincuente. Al fallar el padre o al tener un padre castigador, violento, que no es un buen modelo, entonces el hijo se insurrecciona, se refugia en el pesimismo y en las drogas y pierde toda posibilidad de orientación y de fortaleza. La mayoría de los delincuentes en nuestro país, expresa Alejandro Moreno, proceden de hogares sin padre, o, lo que es peor, con padres violentos que abusan de su poder²¹. En esos hogares se enquistaba la tristeza y la debilidad de carácter.

De allí que, Spinoza afirmara que “el hombre fuerte es el que se esfuerza todo cuanto puede en alegrarse”²², pues, el optimismo y la alegría de vivir es necesaria para el crecimiento, para el desarrollo humano. El desconocimiento de lo que es el ser humano y de sus posibilidades de progreso ha conducido a esta situación reseñada por Moreno, la cual no es privativa de la gente de barrio, también se observa en las clases pudientes y, no sólo en Venezuela, sino también en el mundo entero. En lugar, pues, de contentarnos con definir al hombre como un ser biológico, poseedor de una razón que fragmenta el mundo en el cual vivimos; opinamos que se debe indagar, como lo recomendó Sócrates, en el estudio de nosotros mismos. Y, al hacerlo, no es extraño que concluyamos en la necesidad de ampliar nuestra visión

21 Cfr. MORENO, Alejandro et al. *Y salimos a matar gente: Investigación sobre el delincuente venezolano*. La Universidad del Zulia, Vicerrectorado Académico, 2007.

22 SPINOZA, Baruch, *Ética*. ParteIV, prop.LXXIII, Esc.

hacia una esencia humana como modelo de perfección, tal como lo plantea Spinoza. Todos tenemos la capacidad de desarrollarnos como humanos superando nuestras pasiones negativas a través del conocimiento. Siguiendo a Spinoza, “debemos, sin embargo, señalar respecto a las pasiones, algo excelente: como vemos y comprobamos que todas las pasiones que son buenas, son de tal índole y naturaleza, que no podemos ni existir ni subsistir sin ellas, y que nos pertenecen de algún modo esencialmente, como sucede con el amor, el deseo y todo lo que es propio del amor. Cosa muy distinta sucede, en cambio, con aquellas que son malas y dignas de ser rechazadas por nosotros; ya que, no sólo podemos muy bien existir sin ellas, sino que sólo somos propiamente lo que nos corresponde ser, cuando nos hemos liberado de ellas”²³.

Para ser propiamente lo que nos corresponde ser, necesitamos conocer nuestra esencia. ¿Cómo caracterizar más precisamente la esencia como tal? Una de sus principales cualidades ha de ser la conciencia. Así “Lo inmediatamente evidente, dice Husserl, es la consciencia”²⁴. Pero la evidencia depende del nivel de conocimiento que posea el individuo. La fenomenología husserliana pretende ser una ciencia con cimientos firmes que se dedique al análisis y descripción de las esencias; y en esto último, también hay coincidencias con Espinosa, lo cual debemos resaltar.

Ya en el año 1911, Husserl estimó que “La intuición de esencias no contiene más dificultades o misterios “místicos” que la percepción.”²⁵ Las esencias, o sea, las estructuras esenciales de la conciencia y de la realidad no son, por tanto, por ellas mismas reales. Dependen de un hacerse reales de forma sensible en el mundo existente, el mundo en el que vivimos. Nuestro mundo real es para Husserl la única realidad.

Así, la esencia según este filósofo, es la serie de predicados esenciales a una cosa, una situación, un hecho; la serie de los predicados necesarios para que la cosa misma sea “tal como en ella misma es”. Esta precisión es decisiva. En efecto, basta reemplazar “predicados esenciales” por “predicados necesarios” para que una cosa sea lo que ella es. Pero, hay que esclare-

23 SPINOZA, Baruch. *Tratado Breve: de Dios, el hombre y la felicidad*, traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez, Alianza editorial, Madrid. 1990, p. 127.

24 Ver: HUSSERL Edmund. *La idea de la fenomenología*, FCE, México. 1982.

25 Ídem.

cer que hablar aquí de lo que es una cosa, o incluso de lo que es ser esa cosa, es decir, de su identidad, no equivale a hablar de la identidad en el sentido lógico. En consecuencia, una propiedad es esencial si es necesaria para que la cosa sea lo que ella es, y, en el caso contrario, es accidental.

La esencia es, en opinión nuestra, aquello que hace que una cosa sea lo que es, y no otra cosa, es decir, en el caso humano, es lo que lo diferencia de los animales, las plantas y los minerales. Vale decir, la rabia, la indolencia, el estancamiento, la traición, el miedo, aunque son pasiones que sufrimos los seres humanos son accidentales y podemos superarlas.

Cuando inquirimos sobre la esencia humana estamos buscando responder a la pregunta: ¿qué es el hombre?. Esta pregunta investiga aquello que todos los humanos tenemos en común y que nos distingue de los otros seres de la naturaleza, la esencia genérica de la que hablaba Husserl. Este debate acerca de qué es la esencia humana o naturaleza humana, y si existe realmente de algún modo, ha dado lugar a interpretaciones tan variadas y a polémicas interminables que, se haría preciso esclarecer las nociones de naturaleza en general, y naturaleza humana en particular.

Para responder a la pregunta: ¿qué es el hombre? necesitamos, pues, estudiar la naturaleza humana. Debemos tener muy claro que al hablar de esa naturaleza humana nos estamos refiriendo a algo que forma parte de todos los seres humanos y no de determinado grupo en particular, así como también la palabra “naturaleza” nos lleva a pensar en la esencia misma del hombre, y no simplemente en una particularidad de éste. No hablamos solamente de detalles acerca del hombre sino de lo que es en sí y hasta dónde puede llegar en un sentido singular spinociano. La palabra “naturaleza” se refiere entonces a la esencia característica de cada ser; a la virtud, cualidad o propiedad de las cosas y a la especie, género o clase. La naturaleza humana es, pues, algo innato y significa un punto de partida para todos, pero a la vez no es algo estático, sino dinámico; de modo que, es la misma naturaleza humana la que nos lleva a nuestro fin o plenitud durante el curso de nuestras vidas, es algo innato que sigue con nosotros todo el tiempo y durante toda nuestra existencia y más allá de ella.

A diferencia de la esencia, podemos afirmar que la *condición humana* es el marco o estructura fija en la que se desenvuelve la existencia humana. El concepto de vida es mucho más amplio, más duradero, no así el de existencia que se agota en unos cuantos años. Sin embargo, pensadores de la talla de Jean Paul Sartre consideran que no existe la naturaleza humana. Esto

quiere decir que no hay unos rasgos fijos que determinen el ámbito de posibles comportamientos o el de posibles características que podamos tener y compartir. Para muchos autores esta afirmación es exagerada y, según algunos pensadores religiosos, todo humano, tiene un alma y ésta es precisamente su naturaleza. Desde las teorías naturalistas como las de la biología, se indica que nuestra constitución genética y biológica se realiza, en lo fundamental, del mismo modo en todos los hombres de todas las latitudes y en todas las épocas. Pero Sartre rechaza la existencia de una naturaleza, sea ésta espiritual o física, que pueda determinar nuestro ser, nuestro destino, nuestra conducta. Para el filósofo existencialista francés, el hombre en su origen, es algo indeterminado, y sólo nuestras elecciones y acciones forman el perfil de nuestra personalidad²⁶. No obstante, con estas afirmaciones, consideramos que Sartre se enfrenta al siguiente problema: si no existe una naturaleza común a todos los hombres, ¿cuál es la explicación de que llamemos “hombres” a todos los hombres?, ¿en qué nos fijamos para reconocer en el otro a un semejante? Otra duda: ¿por qué hasta los insectos nacen con algunas cualidades consideradas valores y el humano “es algo indeterminado”? En las hormigas, por ejemplo, se reconoce la perseverancia, la laboriosidad, la cooperación como cualidades propias de esos animalitos. No se comprende que el ser humano ocupando la cúspide de todos los seres vivos (pues, ya sabemos que todo tiene vida), carezca de ciertas cualidades innatas características y lo único común sea la *condición*.

No obstante, Sartre introduce el concepto de *condición humana*, que para algunos intérpretes viene a ser una copia de la noción de esencia o naturaleza pero sin un sentido de trascendencia. Expresa que “el existencialismo se aferra a la idea de una naturaleza humana, pero esta vez no es una naturaleza, orgullosa de sí misma, sino una temerosa, incierta y desamparada”²⁷. Así que, cuando el existencialismo habla de la *Condición humana* que no se halla todavía comprometida en lo que él mismo denomina proyectos, sería una pre-condición, como es el caso de un recién nacido, cuyos límites son innumerables. Estos límites son comunes a todos los hombres; es el marco general en el que infaliblemente se desenvuelve la existencia

26 SARTRE, Jean Paul. El existencialismo es un humanismo. En <http://webliblioteca.com.ar/occidental/exishuman.pdf>, p. 21. S/f, recuperado el 2/1/2012.

27 *Ibíd.*, p. 21.

humana, según esta corriente. Sartre resume este marco fundamental de la vida humana en lo siguiente: estar arrojado en el mundo, tener que trabajar, vivir en medio de los demás y ser mortal. Todo individuo, toda sociedad, se ha tenido que enfrentar a estos hechos ineludibles y ha resuelto de distintos modos los problemas vitales a los que conducen. El filósofo francés se refiere a la inevitable sociabilidad humana, a la ineludible libertad en la que vive el hombre y a la forzosa indigencia material de nuestra existencia, necesidad que obliga al trabajo y a las distintas formas de organización social que sobre el trabajo se sustentan. La “*condición humana*”, según Sartre, es lo que puede hacernos comprensibles los distintos momentos históricos y las vidas particulares; aunque los proyectos humanos sean distintos, no nos son extraños porque todos son formas de enfrentarse a estos límites. Concordamos con Sartre en que todo ser tiene una *condición humana*; pero mientras los filósofos defensores de ella como única posesión del hombre, miran los límites; los que apostamos por la esencia humana, admitimos la capacidad de trascenderlos.

Consideraciones Finales

En este contexto, nos encontramos con dos aspectos en el ser humano: uno débil, transitorio y otro fuerte e indestructible. La creencia en una existencia signada por la debilidad, el abandono y la inseguridad, producto del convencimiento de que el ser humano es un cuerpo impotente frente a los agresores y a los sofisticados sistemas de aniquilamiento, no puede producir sino desesperación y desesperanza. Vienen a la memoria las palabras de Heidegger, el humano sólo está “arrojado en el mundo”, arrojado a su suerte.

No puede negarse, ante las argumentaciones existencialistas y usando la visión de Cavarero, que hoy se avasalle la dignidad humana hasta el punto de deformar al individuo, de invalidar su singularidad, y que este hecho repele a la conciencia moral. Sin embargo, si optamos por aceptar la intrascendencia y por mirar nuestra existencia como “una guerra de todos contra todos”, según las palabras de Hobbes, cuyo final es la muerte, entonces no habrá desarrollo humano posible. Para crecer y desarrollarnos, es necesario dejar de protegernos constantemente. Así, ningún proyecto de vida podría realizarse al estar ocupados en defendernos de las agresiones reales o imaginarias. Cuando a Abraham Lincoln, después de dar el discurso, en el cual le ofrecía la ciudadanía a los hombres y mujeres de color, sus amigos le su-

girieron cuidarse; ya que, sus enemigos estaban planificando su muerte. Él replicó: “Si estoy preocupado por ello, no viviré ni un día más; prefiero vivir libremente hasta que ese momento llegue.”²⁸ Asimismo, Baruch Spinoza, perseguido por ateísmo en el siglo XVII, sin dejar de ser cauteloso, quizás recordando a Aristóteles cuando dijo que la temeridad es un vicio por exceso de la valentía, dijo: “Un hombre sabio en nada piensa menos que en la muerte y su sabiduría no es una meditación de la muerte sino de la vida”,²⁹ porque él confiaba en una esencia humana con posibilidades de perfección, cuyo final era el *gaudium*, la felicidad completa, “desnuda de tristeza”. Este filósofo que en los últimos siglos ha tomado gran relevancia y que aún hoy, su filosofía de vida es una referencia ineludible, ha generado comentarios como el de “Gotthold Ephraim Lessing (s. XVIII), quien aseguró que “no hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza”, o de Henri Bergson (s. XIX), quien afirmó:” todo filósofo tiene dos filosofías, la propia y la de Spinoza”, y el de Gilles Deleuze (s. XX), quien señaló que “Spinoza es el príncipe o el Cristo de los filósofos”³⁰, entre otros muchos prestigiosos comentaristas. Por tanto, el conocimiento de nosotros mismos es lo que nos permite saber que no somos “seres para la muerte” como afirmó Heidegger, sino seres para la vida.

28 REDFORD, Robert (Director). *Quién mató a Abraham Lincoln*. Película.

29 SPINOZA, Baruch. *Ética*, Parte IV, apéndice, Cap. XIX.

30 CHERNIAVSKY, Axel. Alcatena Enrique. *Spinoza para principiantes*, Editorial Era Naciente SRL. Buenos Aires. 2010, p. 3.

III. Reseña Bibliográfica

MORÁN, Lino y MÉNDEZ, Johan. *Pensamiento filosófico venezolano. Una aproximación a su historia*. Editorial: Universidad del Zulia. Colección Textos universitarios. 2012. 127 pp.

Este opúsculo condensa, como su título lo indica una historia del pensamiento filosófico venezolano. En el primer capítulo se hacen algunas acotaciones al pensamiento de los pueblos originarios, particularmente a la mitología del pueblo wayuu. Esta breve referencia la consideramos positiva por tomar en cuenta el pensamiento aborigen venezolano, sin duda alguna, un avance por parte de los autores en relación al tema, ya que pocas veces se han tomado en cuenta en una historia del pensamiento nacional los aportes de los pueblos originarios.

El capítulo II aborda la filosofía colonial, el III la filosofía de la modernidad, donde se desarrollan aspectos como la Ilustración, la Independencia, el pensamiento conservador y liberal y el Positivismo. En el capítulo IV se habla del antipositivismo, del nacionalismo burgués y del debate filosófico universitario que aparece reseñado bajo el título de “Fenomenología, existencialismo y vitalismo”. El capítulo V aborda los temas relacionados con dependencia y liberación, dando cabida a los problemas vinculados con el desarrollo, la Filosofía de la Liberación y la crítica a las teorías desarrollistas. Por último, en este mismo capítulo se aborda el proceso neoliberal, la Revolución Bolivariana, y se incluyen aspectos interesantes como las filosofías feministas y los últimos acontecimientos en materia filosófica como son el Foro Internacional de Filosofía de Venezuela y el Premio Libertador al Pensamiento Crítico.

Aunque sabemos que toda selección es arbitraria, cabría señalar algunos autores de importancia dentro del pensamiento nacional que no fueron incluidos por los autores de esta obra. Nos referimos a contemporáneos como Ignacio Burk, J.R. Guillent Pérez, y Otto Maduro, sin duda pensadores que han dejado huella en el pensamiento venezolano. Los trabajos de Otto Maduro sobre marxismo y Teología de la Liberación son de primera línea y deberían formar parte dentro del apartado sobre pensamiento crítico venezolano.

Reconocemos el mérito de haber incluido en el capítulo V a autores como Salvador de la Plaza quien se ha estudiado hasta este momento sólo como un economista marxista, también Rodolfo Quintero, cuya obra antropológica pasa a ser revisada desde otro punto de vista, lo cual nos parece sumamente interesante y valioso.

No obstante, la lectura de la obra nos da una visión reducida del pensamiento filosófico venezolano, ya que se concentra en autores contemporáneos cuya obra fue escrita en Caracas y en especial en la Universidad Central de Venezuela, quedando al margen los esfuerzos realizados en otros centros de educación superior, como la Universidad del Zulia, cuya escuela de filosofía ha tenido una vida productiva de más de treinta años, donde autores como el mexicano Adolfo García Díaz, fundador de la Escuela, Antonio Pérez Estévez, Víctor Martín, Ángel Bustillos, Álvaro Márquez, entre otros han hecho aportes valiosísimos al pensamiento venezolano. De este grupo solamente figuran la profesora Gloria Comesaña y la profesora Carmen Bohórquez.

Por otra parte hay que destacar la labor desarrollada en el postgrado de filosofía de la Universidad Simón Bolívar de Caracas, donde autores como Dino Garber, Alberto Rosales y Luis Castro Leiba han dejado una obra reconocida tanto a nivel nacional como internacional. Por último convendría recordar que también se ha hecho filosofía durante años en la Universidad de los Andes en Mérida, donde resaltan las figuras de José Manuel Briceño Guerrero y Elías Capriles, autores de una amplia trayectoria en el pensamiento venezolano; en la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas y en la Universidad de Carabobo en Valencia.

Sugerimos a los autores que, en una próxima edición, contemplen estas breves sugerencias para lograr un panorama más amplio de la evolución histórica del pensamiento filosófico venezolano.

Antonio Tinoco Guerra
Universidad del Zulia
aetinocog@gmail.com

**IV. Índice acumulativo
de autores (1972-2013)**

ÍNDICE ACUMULATIVO DE AUTORES (1972-2013)

- ABELLÁN, José Luis: El Renacimiento filosófico español: Problemas y caracteres. 2, 1976, pp. 9-32.
- ACERO, Juan José: La autonomía de la gramática y la polaridad de la proposición. 44, 2003, pp. 7-44.
- ACOSTA, Yamandú: Arturo Ardao: La inteligencia filosófica. 47, 2004, pp. 5-11.
- : El pensar radical de Vaz Ferreira y el discernimiento de los problemas sociales. 62, 2009, pp. 115-139.
- : Crítica del sujeto/sujeto de la crítica. La constitución categórica e histórica del sujeto en América Latina. 69, 2011, pp. 34-51.
- AGUIRRE GARCÍA, Juan y JARAMILLO, Luis: Críticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional. 66, 2010, pp. 51-70.
- AGUIRRE GARCÍA, Juan Carlos: ¿Es la fenomenología un tipo de reduccionismo epistemológico? 75, 2013, pp. 105-122.
- ALFONSO GONZÁLEZ, Georgina. Diversidad, identidad y alternativas emancipatorias. 74, 2013, pp. 73-92.
- ANDRADE, Gabriel: Un entendimiento girardiano de la Hégira. 40, 2002, pp. 85-114.
- : En torno a Avendaño y Sahagún: Diferentes encuentros con el Otro en la colonia. 45, 2003, pp. 7-25.
- : Apostilla a “La moral de Avendaño respecto a los «indios toreros». 49, 2005, pp. 101-106.
- : Manifiesto sobre la Globalización. 50, 2005, pp. 149-176.
- : Apostillas a “La coca en la colonia: cultura, negocio y satanismo” de Ángel Muñoz. 53, 2006, pp. 109-114.
- : y MUÑOZ GARCÍA, Ángel: La familia, célula de la democracia antigua y moderna. De Aristóteles a Tocqueville. 54, 2006, pp. 81-120.
- : Sobre la desigualdad de las culturas. 59, 2008, pp. 61-86.
- : Dos perspectivas sobre el problema del mal: la Teodicea de Leibniz y Cándido de Voltaire. 64, 2010, pp. 25-47.
- ANTONIACOMI, Marisa: Búsqueda, escogencia y aplicación de un método de análisis estético. 14, 1991, pp. 131-155.
- ARIAS, René: Literatura, americanismo y humanismo en Jesús Semprún. 47, 2004, pp. 28-47.
- : Salvador de la Plaza y la alternativa socialista en Venezuela. 60, 2008, pp. 93-109.
- ARVELO, Alberto: Revisión de los orígenes del Estado. Especial 2/3, 1996, pp. 241-250.
- ASTORGA, Omar: Esquema para reexaminar la filosofía política de Kant. 23, 1996, pp. 21-29.
- : La política como espectáculo y retórica en Thomas Hobbes. 30, 1999, pp. 9-20.
- : “Melancolía cultural y curiosidad moral”: en torno a un artículo de Víctor Krebs. 32, 1999, pp. 153-159.
- : El laberinto de la guerra: tres derivas hobbesianas. 59, 2008, pp. 43-57.
- BALZA-GARCÍA, Rafael: De Wittgenstein a Ricoeur. La *Visión de aspectos* y la mirada historiográfica. 48, 2004, pp. 43-56.

- : La abstracción científica y la posibilidad metafórica. Bachelard y los fundamentos epistemológicos de la metáfora. 53, 2006, pp. 9-38.
- : La Espiral Epistémica de las *Relaciones Internas*. El conflicto social como cambio de *Aspecto*. 63, 2009, pp. 7-33.
- : De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos. La cultura y articulación de lo real. Apuntes para una etnoepistemología desde Wittgenstein. 74. 2013, pp. 43-73.
- BALLÓN, José Carlos: Diego de Avendaño y el probabilismo peruano del siglo XVII. 60, 2008, pp. 27-43.
- BARRETO, Luz Marina: La moral como propiedad privada: una crítica a David Gauthier. Especial 2/3, 1996, pp. 155-171.
- BARRIO, José María: ¿Es evidente a priori la existencia de Dios? La crítica tomista al argumento ontológico. 20, 1994, pp. 1-22.
- BATTISTELLA, Ernesto: Las ideas básicas de los teoremas de Gödel. B, 1972, pp. 7-25.
- : La Filosofía Lingüística: ¿Lingüística ‘a priori’, lingüística legislativa, o mera aberración? 1, 1974, pp. 9-21.
- BAUTISTA, Juan José: De la racionalidad moderna hacia la racionalidad de la vida. 68, 2011, pp. 59-77.
- BAZAN, Bernardo: La Noética de Avicena. 3, 1980, pp. 115-138.
- BECK, Heinrich: ¿Ética normativa o ética de la situación?. 21, 1995, pp. 163-169.
- : América Latina como encuentro cultural creativo. 25, 1997, pp. 133-144.
- BERNARD, Brigitte: Fundamentos epistemológicos del dualismo metodológico en el binomio ciencias naturales/ciencias sociales. 22, 1995, pp. 121-142.
- BERTOK, Rozsa y ÖFFENBERGER, Niels: Observaciones sobre el llamado silogismo práctico. 24, 1996, pp. 47-52.
- BEUCHOT, Mauricio: El problema de los universales en Juan de Sto. Tomás. 12, 1989, pp. 33-42.
- : La teoría del conocimiento en Santo Tomás de Aquino. 13, 1990, pp. 9-23.
- : Metafísica, Ser y Causa en Tomás de Aquino. 14, 1991, pp. 49-62.
- : El estudio de la filosofía en la orden dominicana. 16/17, 1993, pp. 163-171.
- : Escolástica, humanismo y derechos humanos en la conquista según Fray Alonso de la Vera Cruz. 21, 1995, pp. 83-92.
- : Filosofía y Ciencia en el México del Siglo XVIII: Bartolache y Alzate. Especial 1, 1995, pp. 109-120.
- : La ley y el derecho en Santo Tomás. 24, 1996, pp. 109-127.
- : Humanismo novohispano: la presencia indirecta de Nebrija en Julián Garcés, Bartolomé de Las Casas y Alonso de la Vera Cruz. 30, 1998, pp. 73-86.
- BINETTI, María José: El amor: clave de resolución en la dialéctica de la libertad kierkegaardiana. 44, 2003, pp. 85-104.
- : La dialéctica de la “idea” en la existencia Kierkegaardiana. 65, 2010, pp. 21-42.
- BONETTI, José Andrés: Acerca de la burocracia en Marx. 34, 2000, pp. 55-66.
- : Doce notas introductorias al concepto de ideología. 46, 2004, pp. 7-34.
- BOHÓRQUEZ, Carmen: Berkeley, una idea del yo. 6/7, 1984, pp. 163-169.
- : Identidad e independencia: una propuesta de análisis. 26-27, 1997, pp. 193-207.
- : Francisco de Miranda: La construcción política de una patria continental. 31, 1999, pp. 21-39.
- : Apel, Dussel, Wiredu y Eze: abordaje intercultural del ideal de justicia. 34, 2000, pp. 7-16.
- : Bases para una historia de las ideas filosóficas en el Zulia. 38, 2001, pp. 95-102.

- : Los límites del Imperio. La Revolución Bolivariana y el socialismo del siglo XXI. 70, 2012, pp. 98-122.
- BONETTI, José Andrés: Historia, culpa y redención. Walter Benjamin y el ángel de la historia. 21, 1995, pp. 55-66.
- : Karl Popper y la crítica al determinismo. 23, 1996, pp. 115-123.
- : Acerca de la burocracia en Marx. 34, 2000, pp. 55-68.
- : Doce notas introductorias al concepto de ideología. 46, 2004, pp. 7-34.
- BORSANI, María Eugenia: Controvertida vigencia de la retórica. 34, 2000, pp. 45-54.
- BOSCÁN, Antonio: El significado de lo teológico en Walter Benjamín. 13, 1990, pp. 123-134.
- : Filosofía, Dios y Religión en Heidegger. 14, 1991, pp. 117-130.
- BOZO DE CARMONA, Ana Julia: Karl Otto Apel: Reflexiones sobre la teoría de la verdad y la ética del discurso. 22, 1995, pp. 103-119.
- BRAICOVICH, Rodrigo Sebastián: *Proairesis*, libertad y liberación en las disertaciones de Epicteto. 58, 2008, pp. 7-22.
- BRAVO, Francisco: Praxis y técnica: ¿una incoherencia en la filosofía aristotélica de acción? Especial 2/3, 1996, pp. 87-101.
- BRAVO, Nazareno: Del *sentido común* a la *filosofía de la praxis*. Gramsci y la cultura popular. 53, 2006, pp. 59-78.
- BRAVO, Neuzy: La fragilidad como elemento estructural de la violencia humana. 75, 2013, pp. 134-149.
- BUSTILLOS PEÑA, Ángel: Introducción a la teoría del Estado y del Derecho de Kelsen y de Marx. 1, 1974, pp. 23-57.
- : Introducción al estudio de la fenomenología. 2, 1976, pp. 63-72.
- : El concepto de propiedad privada en el Derecho Constitucional Venezolano. 19, 1994, pp. 81-90.
- : El concepto de hombre según la idea Zuche. 21, 1995, pp. 67-81.
- : El filósofo, la filosofía y la política. 70, 2012, pp. 9-17.
- BUSTOS L., Javier: El noumeno kantiano y su relación con el sujeto en la 'Crítica de la Razón Pura'. 22, 1995, pp. 45-60.
- : y ÖFFENBERGER, Niels: La negación de los juicios estrictamente particulares en la tetravalencia. 23, 1996, pp. 67-77.
- : Kant: El objeto según la razón teórica. 25, 1997, pp. 109-130.
- CAMPOS BENÍTEZ, Juan Manuel: Metafísica y modalidad en Fray Alonso de la Veracruz. 28, 1998, pp. 99-110.
- : Un papel de la lógica dentro de la enseñanza. 35, 2000, pp. 41-49.
- : *Literatura, imaginación y mundos posibles. Una perspectiva medieval*. 39, 2001, pp. 43-57.
- : *La clasificación medieval de las oraciones y sus condiciones de verdad*. 45, 2003, pp. 27-50.
- : La crítica de Benito Jerónimo Feijoo a la lógica. 53, 2006, pp. 39-58.
- : La conversión ordinaria y modal de las oraciones. 57, 2007, pp. 53-72.
- : Libertad y contingencia: un enfoque modal. 64, 2010, pp. 49-66.
- CARMONA, María: Filosofía y ciencia en el positivismo venezolano. 32, 1999, pp. 23-42.
- CAROSIO, Alba: Trabajo doméstico, trabajo invisible. 6/7, 1984, pp. 69-91.
- : La mujer en la obra de Nietzsche. Una lectura crítica. 9, 1986, pp. 3-31.
- : La noción de verdad en la lógica de Bolzano. 10, 1986, pp. 85-99.
- : y MUÑOZ GARCIA, Angel: Reflexiones en torno a la oración oblicua. 11, 1989, pp. 1-44.

- CARRASCOSA, José María: Influencia del entendimiento en el acto voluntario en la obra de Santo Tomás. 2, 1976, pp. 33-62.
- CARRETO B., Sonia: La Filosofía de los calibanes y la teoría poscolonial. 28, 1998, pp. 9-34.
- CARRIÓN WAM, Roque: Sobre los elementos semióticos del Derecho en la obra de J.M. Delgado Ocando. 9, 1986, pp. 149-165.
- : Filosofía del Derecho Positivo. 15, 1991, pp. 1-10.
- : El pensamiento iusfilosófico colonial y la conformación del Derecho moderno. Especial 1, 1995, pp. 13-23.
- : El modelo de la ética procedimental: formalismo y argumentación en el Derecho. Especial 2/3, 1996, pp. 121-137.
- CASTILLA, Francisco: Teoría y práctica de la historia de la filosofía. 32, 1999, pp. 97-125.
- : Tolerancia y racionalidad: límites y presupuestos del análisis de la religión de David Hume. 34, 2000, pp. 17-44.
- : Los derechos humanos en el pensamiento de Francisco Vitoria 36, 2000, pp. 7-30.
- CENTENO ÁLVAREZ, Elaine: Biomecánica y Antropología Teatral: Meyerhold y Barba. 50, 2005, pp. 121-146.
- CEPEDA, Margarita: Sobre el igual derecho a ser diferente: una crítica comunitarista al liberalismo de Rawls. Especial 2/3, 1996, pp. 201-214.
- CERUTTI GULDBERG, Horacio: Dificultades teórico-metodológicas de la propuesta intercultural. 65, 2010, pp. 77-96.
- CIRIZA, Alejandra: Un recorrido a propósito de la problemática de lo utópico. 21, 1995, pp. 5-29.
- : y FERNANDEZ, Estela: La ilustración americana, continuidad y ruptura con respecto de las 'Luces' españolas. 16/17, 1993, pp. 67-79.
- y ———: El dispositivo discursivo del socialismo utópico. Los escritos de Simón Rodríguez. 18, 1993, pp. 77-85.
- COMESAÑA S., Gloria: Demócrito, filósofo atomista. 1, 1974, pp. 59-90.
- : La alteridad, estructura ontológica de las relaciones entre los sexos. 3, 1980, pp. 81-112.
- : Ensayos en torno a la 'condición femenina'. 9, 1986, pp. 69-101.
- : Análisis de las figuras femeninas en el teatro de Sartre. 9, 1986, pp. 103-133.
- : 'El Segundo Sexo', vigencia y proyección. 11, 1989, pp. 45-72.
- : Análisis político-epistemológico de la obra de arte, según Walter Benjamin. 12, 1989, pp. 67-73.
- : Los derechos de la mujer, legalidad y realidad. 13, 1990, pp. 135-143.
- : Mujer y Poder. 14, 1991, pp. 9-48.
- : Un libro del Dr. Pérez Estévez: 'El individuo y la feminidad'. 14, 1991, pp. 173-194.
- : Walter Benjamin: La historia entre teología y revolución. 16/17, 1993, pp. 91-108.
- : La universidad y la conciencia emancipadora. 18, 1993, pp. 63-75.
- : En torno al concepto de género. 20, 1994, pp. 111-120.
- : Consideraciones críticas en torno al concepto de 'labor' en Hannah Arendt. 21, 1995, pp. 115-142.
- : 'A Puerta Cerrada'. Análisis de las figuras femeninas en el teatro sartreano. 24, 1996, pp. 53-79.
- : Aproximación a las características metodológicas de los Estudios de la Mujer. 26/27, 1997, pp. 139-155.
- : Los acentos místicos en la poesía de Mercedes Bermúdez de Belloso. 70, 2012, pp. 51-82.

- CORREA, Bernardo: Ética y epistemología: Sartre y Bachelard, lectores de Descartes. Especial 2/3, 1996, pp. 173-189.
- CORTÉS, Francisco: Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa. Especial 2/3, 1996, pp. 223-240.
- CUERVO SOLA, Manuel: Emancipación y vida: los límites políticos del umbral teórico bipolítico. 71, 2012, pp. 7-22.
- D'ORS, Angel: Un problema de interpretación en el 'De Obligationibus' de Walter Burley. 15, 1991, pp. 33-42.
- DE LA PIENDA, Jesús Avelino: Religiosidad material del hombre. 29, 1998, pp. 99-115.
- : Multiculturalidad y multiculturalismo. Relatividad cultural y relativismo. 61, 2009, pp. 89-115.
- DELGADO DÍAZ, Carlos: Charles Darwin: entre revoluciones científicas. 64, 2010, pp. 69-82.
- DI GIACOMO, Mario: El poder comunicativo en Arendt y Habermas. 69, 2011, pp. 52-73.
- DÍAZ, Jorge: Reflexiones sobre el sentido de la Filosofía en Venezuela. 4/5, 1981, pp. 125-131.
- DÍAZ, Jorge Aurelio: "Y así me equivoco y peco": consideraciones sobre el error en Descartes. Especial 2/3, 1996, pp. 103-114.
- DÍAZ-MONTIEL, Zulay y MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro: Nulidad democrática y coacción política: el desacato popular. 64, 2010, pp. 7-23.
- DOLBY, María del Carmen: La filosofía religiosa de Simone Weil. 33, 1999, pp. 35-58.
- DUSSEL, Enrique: Derechos básicos, capitalismo y liberación. 6/7, 1984, pp. 3-13.
- : La ética de la liberación ante la ética del discurso. 21, 1995, pp. 93-114.
- : "Estado de Guerra", "Democracia Aparente" y "Razón Crítica". 40, 2002, pp. 35-57.
- EL-HANI, Charbel y QUEIROZ, João: La emergencia del significado en sistemas semióticos. 56, 2007, pp. 47-56.
- ESPARZA BRACHO, Jesús: El concepto de filosofía y conocimiento en Ludwig Wittgenstein. 12, 1989, pp. 55-65.
- : Lógica de las normas y Lógica de los imperativos. 14, 1991, pp. 85-93.
- : Imposibilidad de la analogía entre la lógica modal aletica y la lógica deontica. 16/17, 1993, pp. 149-162.
- : Las relaciones lógicas entre 'bueno' y 'debe'. 18, 1993, pp. 129-138.
- : La ambigüedad de la negación en los enunciados normativos. 25, 1997, pp. 3-15.
- ESTE, Arnaldo: Otra filosofía para otra cultura. 4/5, 1981, pp. 115-123.
- : El Derecho a la diversidad. 6/7, 1984, pp. 111-116.
- FABELO, José Ramón: Por una estética apegada a la vida. 66, 2010, pp. 89-100.
- FAIR, Hernán: Contribuciones desde el post-estructuralismo lacaniano al debate epistemológico sobre la objetividad y la neutralidad valorativa. 63, 2009, pp. 35-63.
- FEBRER, Albert: Valor y amor según Max Scheler. 44, 2003, pp. 65-84.
- FERNANDEZ NADAL, Estela: Del despotismo a la legalidad institucional. 20, 1994, pp. 39-52.
- y CIRIZA, Alejandra: La ilustración americana, continuidad y ruptura con respecto de las 'Luces' españolas. 16/17, 1993, pp. 67-79.
- y CIRIZA, Alejandra: El dispositivo discursivo del socialismo utópico. Los escritos de Simón Rodríguez. 18, 1993, pp. 77-85.
- : La enunciación política en el discurso independentista de Francisco de Miranda. 30, 1998, pp. 21-52.
- : Unidad continental y democracia social en el pensamiento latinoamericano del siglo XIX. 53, 2006, pp. 79-88.

- _____: Sujeto, alteridad, diversidad: Nuevos enfoques en la filosofía latinoamericana actual. 68, 2011, pp. 7-29.
- FIELBAUM, Alejandro: La filosofía de la infancia de Walter Benjamin. 71, 2012, pp. 69-80.
- FINOL, Mary: Sobre la 'Crítica de la Razón Práctica' y sus implicaciones éticas. B, 1972, pp. 27-117.
- FLURI, Philippe: New Trends in Russian Philosophy. 16/17, 1993, pp. 125-129.
- FONTHAL, Guillermo: Del término 'impetus', de Olivi a Newton: Raíces de la Ciencia Moderna en la Edad Media. 4/5, 1981, pp. 149-177.
- FORNARI, Aníbal: Filosofía de la Liberación. Presentación y Bibliografía. 3, 1980, pp. 139-148.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl: La cuestión de Dios en el pensar de Heidegger. 13, 1990, pp. 43-56.
- _____: José Martí: ¿Política de la inteligencia o inteligencia de la política? 41, 2002, pp. 61-73.
- _____: Las nuevas condiciones del diálogo Norte-Sur. 40, 2002, pp. 9-14.
- _____: De la significación de la filosofía latinoamericana para la superación del eurocentrismo. 65, 2010, pp. 7-19.
- FOSCOLO, Norma: La comunicación en la vida cotidiana. 11, 1989, pp. 83-94.
- GAINZA, José: Algunas ideas sobre la matemática en Kant. 6/7, 1984, pp. 127-140.
- GALLEGO FRANCO, Santiago: Los caminos de (y hacia) Parménides. 54, 2006, pp. 27-38.
- GALLEGOS, Claudio. Posicionamiento teórico-metodológico para el estudio del 98 cubano. 73, 2013, pp. 53-72.
- GARBER, Dinu: Reflexiones en torno a *Sobre la certeza* de Wittgenstein: fundacionalismo, conocimiento y certeza. 57, 2007, pp. 7-52.
- GARCÍA DIAZ, Adolfo: ¿Fábricas o Escuelas de Filosofía? 12, 1989, pp. 11-14.
- _____: Sobre los universales. 12, 1989, pp. 15-31.
- _____: Las relaciones entre la metafísica y la religión, según la filosofía de Fichte. 26/27, 1997, pp. 3-38.
- _____: En torno al significado y la sinonimia. 26/27, 1997, pp. 221-234.
- _____: La Historia de la Filosofía en la antigüedad y Diógenes Laercio. 28, 1998, pp. 139-145.
- _____: Historia del concepto de la nada en filosofía griega. 29, 1998, pp. 9-32.
- _____: Notas sobre la Analogía: Aristóteles, Duns Scoto. 31, 1999, pp. 9-19.
- _____: La concepción hegeliana de la Nada. 32, 1999, pp. 7-22.
- _____: Fausto, el Hombre. 33, 1999, pp. 7-15.
- _____: Fantasía y creación poética en Vico. 34, 2000, pp. 69-75.
- _____: Sobre la metafísica de Leibniz. 35, 2000, pp. 61-74.
- GARCÍA GONZÁLEZ, Dora Elvira: La analogía: entre universalismo y particularismo. Rawls y Beuchot: el caso político. 38, 2001, pp. 31-50.
- GARCIA, Pío: Notas sobre: Formas de Estado en los regímenes militares en América Latina. 6/7, 1984, pp. 15-24.
- GIL MARTÍN, Francisco Javier: Racionalidad tras la metafísica. Jürgen Habermas y la superación de la filosofía. 46, 2004, pp. 35-72.
- _____: La razón práctica y el principio del discurso en Jürgen Habermas. 50, 2005, pp. 47-84.
- GIL, José María: Hacia un principio de complementaridad en lingüística. 56, 2007, pp. 7-46.
- GINZO FERNÁNDEZ, Arsenio: *Hegel y Sócrates*. 37, 2001, pp. 7-42.
- _____: Europa y América en el pensamiento de Condorcet. 44, 2003, pp. 91-136.
- _____: El problema de la sabiduría en la obra de Luis Vives. I. 51, 2005, pp. 39-57.
- _____: El problema de la sabiduría en la obra de Luis Vives. II. 52, 2006, pp. 29-46.
- _____: Heidegger y la reforma protestante. 62, 2009, pp. 7-47.

- GONZÁLEZ GUIASOLA, Graciela. La libertad en la obra de I. Kant. Su interés para la educación en la doctrina de los derechos humanos. 72, 2013, pp. 7-36.
- GOTERA, Francisco: Rafael Villavicencio. 10, 1986, pp. 49-70.
- GOVEA, Marcos: El prejuicio del color en el colonizado en el pensamiento de Frantz Fanon. 67, 2011, pp. 99-109.
- GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo: ¿Para qué Filosofar? (Funciones de la filosofía). 30, 1998, pp. 109-136.
- : Problemas teóricos del concepto de cultura. 31, 1999, pp. 55-70.
- : Crítica a los reduccionismos epistemológicos en las ciencias sociales. 62, 2009, pp. 49-85.
- : Andrés Bello: trascendencia de su filosofía e identidad latinoamericana. 74, 2013, pp. 24-72.
- GUTIERREZ, Carlos: Crítica histórico-sistemática del concepto de tolerancia. Especial 2/3, 1996, pp. 1-36.
- GUZMÁN TORO, Fernando: Humanidad, libertad y enajenación del hombre de la sociedad contemporánea en Erich Fromm. 68, 2011, pp. 78-89.
- HERNÁEZ, Jesús: Apunte para una teoría de la acción humana. Especial 2/3, 1996, pp. 115-120.
- HERNÁNDEZ, Marisela: Belleza y fealdad: Notas para un acercamiento a la belleza cotidiana. 43, 2003, pp. 45-69.
- HERNÁNDEZ, Silvestre Manuel: Notas sobre la configuración del mal en Platón. 60, 2008, pp. 7-25.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, Daniel Antonio: John Rawls: de la “Teoría de la Justicia” al “Liberalismo Político”. 28, 1998, pp. 75-97.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: Memoria y melancolía: Benjamín, De Chirico, Warhol. 35, 2000, pp. 7-21.
- HINKELAMMERT, Franz: La crisis del poder de las burocracias privadas: El socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual. 40, 2002, pp. 15-33.
- : Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia. 68, 2011, pp. 30-58.
- HOUTART, François: El concepto de *sumak kawsay* (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. 69, 2011, pp. 7-33.
- HOYOS, Guillermo: Ética fenomenológica y sentimientos morales. Especial 2/3, 1996, pp. 139-154.
- IGLESIAS, Mercedes: Críticas de H. G. Gadamer al concepto de genio kantiano. 10, 1986, pp. 1-30.
- : El sujeto en la ‘Crítica de la Razón Pura’. [Dificultades e interpretaciones del “Yo pienso” kantiano en la Crítica de la Razón Pura] 16/17, 1993, pp. 43-65.
- : La alteridad en ‘El Sofista’ de Platón. 19, 1994, pp. 1-19.
- : Razón práctica en Habermas: Fundamento de legitimidad del Derecho. 21, 1995, pp. 143-161.
- : La fundamentación de la alteridad en la V Meditación de Husserl. 22, 1995, pp. 61-81.
- : La alteridad en ‘El Ser y la Nada’ de J.P. Sartre. 24, 1996, pp. 29-46.
- : Creencia y etnocentrismo en R. Rorty. 26/27, 1997, pp. 115-138.
- JARAMILLO, Luis y AGUIRRE GARCÍA, Juan: Críticas de Levinas al primado husserliano de la conciencia intencional. 66, 2010, pp. 51-70.
- JIMENEZ MAGGIOLO, Roberto: Filosofía de la violencia. 13, 1990, pp. 57-78.
- JIMENEZ MORENO, Luis: La paz dinámica en el encuentro de las culturas vitales. 24, 1996, pp. 131-145.
- KERÉNYI, Karl: El simbolismo en la religión antigua. 20, 1994, pp. 53-63.

- KNABENSCHUH DE PORTA, Sabine: La teoría de la suposición y los idiomas modernos. 12, 1989, pp. 75-99.
- : Alberto de Sajonia: Notas a su biografía. 15, 1991, pp. 49-72.
- : Expresión artística y lenguaje verbal en Merleau-Ponty. 18, 1993, pp. 109-128.
- : Signo, texto y contexto: Alcance y conexiones filosóficas de la Teoría Semiótica. 19, 1994, pp. 59-80.
- : Simbolismo y conocimiento. Reflexiones en torno a la teoría simbólica de Dan Sperber. 20, 1994, pp. 65-93.
- : Experiencia hermenéutica y experiencia tecnológica. Un diálogo con Gadamer. 22, 1995, pp. 143-169.
- : Notas a los textos cosmológicos de Suárez de Urbina, 24, 1996, pp. 93-108.
- : Sucesión, continuo e infinito en la Segunda Escolástica colonial. 25, 1997, pp. 65-90.
- : Sobre los Contingencia Futura y sus implicaciones epistemológicas. 26/27, 1997, pp. 71-113.
- : Apuntes epistemológicos al Tractatus wittgensteiano: en torno al espacio lógico. 36, 2000, pp. 31-46.
- : Enciclopedismo venezolano del siglo XVIII: de la cosmología filosófica al encanto de las máquinas. 37, 2001, pp. 43-61.
- : Del espacio lógico a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933. 39, 2001, pp. 7-24.
- : ¿Erudición o utilidad? Encrucijadas intelectuales en la Venezuela dieciochesca. 42, 2002, pp. 77-126.
- : El mito de la “fase verificacionista” de Wittgenstein. 48, 2004, pp. 7-43.
- : Tiempo y memoria. Un capítulo de gramática wittgensteineana. 52, 2006, pp. 7-28.
- : ¿Cómo leer a Wittgenstein? El lugar de los “textos transitorios”. 56, 2007, pp. 107-132.
- : Epistemología resucitada. Proyecciones a partir de Wittgenstein. 63, 2009, pp. 89-103.
- : Del espacio lógico al ver aspectos. Hacia una nueva epistemología cultural a lo Wittgenstein. 70, 2012, pp. 123-150.
- KOHN W., Carlos: Los sustratos ‘metafísicos’ de la teoría demo-liberal: Prolegómenos. 23, 1996, pp. 93-113.
- KREBS, Víctor: Melancolía cultural y curiosidad moral. 31, 1999, pp. 43-54.
- : ¿Principio de caridad o hybris? 60, 2008, pp. 61-90.
- KURI CAMACHO, Ramón: Barroco jesuita, teología de los afectos y educación estética en el siglo XVII novohispano. 55, 2007, pp. 55-83.
- : Francisco Suárez, teólogo y filósofo de la imaginación y la libertad. 58, 2008, pp. 79-101.
- : Primado de la voluntad y el problema de la libertad. 71, 2012, pp. 23-47.
- LABARCA, Domingo: Esbozos para un análisis científico de la cultura. B, 1972, pp. 119-126.
- : Sociedad y Libertad. 1, 1974, pp. 91- 104.
- LANCEROS, Patxi: M. Foucault: El análisis del saber. 22, 1995, pp. 83-101.
- LAPOUJADE, María Noel: Una mirada estética a lo invisible. 33, 1999, pp. 61-77.
- : Filosofía y arquitectura. 35, 2000, pp. 53-60.
- : Resonancias de la hermenéutica de Gadamer. 42, 2002, pp. 55-67.
- : Los imaginarios en la construcción de la identidad latinoamericana. 48, 2004, pp. 72-94.

- : Aportación de un imaginario latinoamericano y universal en el constructivismo pictórico de Joaquín Torres García. 51, 2005, pp. 18-38.
- : De la perversión a la violencia natural. 54, 2006, pp. 39-64.
- : Mito e imaginación a partir de la poética de Gastón Bachelard. 57, 2007 pp. 91-114.
- : Notas para una ética de la estética. 61, 2009, pp. 81-88.
- LEAL, Henry: La presuposición y la asimetría entre sujeto y predicado. 16/17, 1993, pp. 131-148.
- : Disceptatio pro lógica et humanioribus litteris. 36, 2000, pp. 91-109.
- : Copulationis negatio vel negationum copulatio. 42, 2002, pp. 39-51.
- LEÓN DEL RÍO, Yohanka y MORÁN BELTRÁN, Lino: Reflexiones en torno al pensamiento marxista de Ludovico Silva. 58, 2008, pp. 105-125.
- LEÓN, José Javier: La periferia como lugar del sujeto. Una reflexión desde el pensamiento comunicacional alternativo. 75, 2013, pp. 89-104
- LO MONACO, Vincenzo Piero: Sobre referencia y causalidad. 23, 1996, pp. 49-65.
- LOMBARDI, Angel: Teoría y filosofía de la historia. 1, 1974, pp. 105-145.
- LOVERA, María: La mujer en la política y en la producción social. 9, 1986, pp. 43-67.
- LUCCA, Juan: Walter Benjamin y Carl Schmitt. Palabras cruzadas de un diálogo mudo en un tiempo agitado. 62, 2009, pp. 89-114.
- LUJÁN MARTÍNEZ, Horacio: William James y su influencia sobre el misticismo wittgensteniano. 30, 1998, pp. 87-105.
- MACERI, Sandra y VÁZQUEZ, Valeria: Perspectivas de la religión y la piedad socráticas. 54, 2006, pp. 7-26.
- MACHADO, Yajaira: Tragedia y Filosofía. ¿Existe la tragedia en el teatro contemporáneo? Caso: Maracaibo. 64, 2010, pp.83-93.
- MANSILLA, H.C.F: El desencanto de la modernidad y la revalorización de la tradición. 39, 2001, pp. 61-82.
- : ¿Es posible combinar lo tradicional y lo moderno? 43, 2003, pp. 29-44.
- : El escepticismo clásico y moderno como precursor de las teorías postmodernas. 47, 2004, pp. 51-66.
- : Los fundamentos de la teoría crítica de la modernización. Una visión autobiográfica. 48, 2004, pp. 95-122.
- : Friedrich Nietzsche, la Escuela de Frankfurt y el postmodernismo. 51, 2005, pp. 73-97.
- : Religión y razón como factores de complementación y colaboración. 55, 2007, pp. 87-102.
- : Reflexiones sobre el sentido de la historia: entre el optimismo doctrinario y el pesimismo relativista. 59, 2008, pp. 23-41.
- MARÍNEZ NAVARRO, Freddy: La postmodernidad: ¿Fin de lo moderno o fin de lo diverso? 24, 1996, pp. 81-92.
- MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro: Estado y Poder en Antonio Gramsci. 4/5, 1981, pp. 77-97.
- : La concepción feuerbachiana del hombre. 6/7, 1984, pp. 141-162.
- : El tema de lo femenino en Platón. 9, 1986, pp. 33-41.
- : El consumo como sistema ideológico. 11, 1989, pp. 73-82.
- : Superestructura ideológica de las relaciones sociales. 13, 1990, pp. 79-94.
- : La práctica ideológica en la sociedad civil burguesa. 16/17, 1993, pp. 81-89.
- : Producción ideológica y lenguaje. 18, 1993, pp. 87-108.
- : Argumentos críticos contra la hegemonía de la ciencia. 20, 1994, pp. 121-133.
- : El derecho a la Vida como supuesto ético-político de los derechos Humanos. 26/27, 1997, pp. 157-163.

- : Alternativas epistémicas para las ciencias sociales desde el Sur. 70, 2012, pp. 83-97.
- : y DÍAZ-MONTIEL, Zulay: Nulidad democrática y coacción política: el desacato popular. 64, 2010, pp. 7-23.
- MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán: Centralidad de la categoría 'posibilidad' en la fundamentación zubiriana de la moral. 15, 1991, pp. 21-31.
- MARTÍN, Ángel: La iglesia católica y el estigma de la infalibilidad. 20, 1994, pp. 95-110.
- : Pervivencia del sacrificio judaico y del taurobolio Greco-Romano en 'El Toro de los Quintos' de Jerte (Alta Extremadura - España). 22, 1995, pp. 171-182.
- : Fundamentos axiológicos de la "dignidad humana". Especial 2/3, 1996, pp. 191-199.
- : El Árbol sagrado: del Árbol Cósmico al Cristo de Jerte. 65, 2010, pp. 61-74.
- MARTÍN, Víctor: El problema de la verdad en Platón. 4/5, 1981, pp. 135-147.
- : Lo 'justo humano' y la justicia popular en Aristóteles. 6/7, 1984, pp. 119-126.
- : Hacia el saber del hombre: Dialéctica, Lógica y Ontológica en Aristóteles. 11, 1989, pp. 95-119.
- : Ética, Retórica y Política en la antropología aristotélica. 13, 1990, pp. 25-42.
- : Historia de las ideas, filosofía política y proyecto regional. Especial 1, 1995, pp. 87-97.
- : Bibliografía de la filosofía latinoamericana. La filosofía de la liberación desde 1968 a 1978. Especial 1, 1995, pp. 99-108.
- : Filosofía y sociedad civil. Especial 1, 1995, pp. 121-126.
- : Símbolo y comunicación en la política. Especial 2/3, 1996, pp. 215-222.
- : La filosofía política en América Latina: de la historia de las ideas al pensar estratégico. 26/27, 1997, pp. 209-217.
- : La memoria política de un nuevo siglo. Relectura de los orígenes de la ética de la liberación en América Latina. 70, 2012, pp. 18-30+.
- MELEÁN, Vileana, MORÁN, Lino y VELÁSQUEZ, Lorena: Gustavo Machado y los orígenes del marxismo en Venezuela. 49, 2005, pp. 28-46.
- MÉNDEZ-REYES, Johan: Historia de las ideas en Venezuela: Rodolfo Quintero. 55, 2007, pp. 105-138.
- MÉNDEZ-REYES, Johan: Universidad, decolonización e interculturalidad otra. Más allá de la "Hybris del punto cero". 75, 2013, pp. 66-86
- y MORÁN-BELTRÁN, Lino: Las ideas positivistas y evolucionistas en la obra de Laureano Vallenilla Lanz. 61, 2009, pp. 41-64.
- y MORÁN-BELTRÁN, Lino: La actividad filosófica en los periodos coloniales y emancipador venezolanos. 69, 2011, pp. 109-133.
- : y MORÁN-BELTRÁN, Lino: Democracia, pensamiento crítico y transformación universitaria. 66, 2010, pp. 73-88.
- MIGNOLO, Walter. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre la (de)cololialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. 74, 3013, pp. 7-23.
- MOLINA, Ángel: El método de investigación de Arquímedes de Siracusa: Intuición, mecánica y exhaustión. 58, 2008, pp. 23-40.
- MOLINA, Katiuska: El concepto de 'hombre natural' en Rousseau (consideraciones ético-educativas). 23, 1996, pp. 31-48.
- MOLINA, Leopoldo: Análisis filosófico del concepto de mente y sus implicaciones educacionales. 14, 1991, pp. 157-171.
- MOLINA, Mercedes: La "metamorfosis de la percepción" y dos de sus exponentes: Walter Benjamín y Dziga Vertov. 60, 2008, pp. 45-57.
- MONCHO, Josep: Moral y Derecho en Bentham. 19, 1994, pp. 35-40.

- MONEDERO, Juan Carlos. La filosofía política del socialismo en el siglo XXI. 72, 2012, pp. 37-86.
- MONTERO PACHANO, Patricia Carolina: Cassirer y Gadamer: El arte como símbolo. 51, 2005, pp. 58-69.
- : Una interpretación de lo bello a partir de Diderot y Burke. 52, 2006, pp. 47-62.
- MORÁN BELTRÁN, Lino: José Gil Fortoul ante la condición humana. 41, 2002, pp. 91-103.
- : Vision del Indio En La Obra De Juan Ginés De Sepúlveda. 42, 2002, pp. 127-142.
- : César Zumeta: Positivismo y modernismo en Venezuela. 43, 2003, pp. 115-132.
- : Reflexiones en torno a la construcción de una ética intercultural. 48, 2004, pp. 57-71.
- : De la teoría de la complejidad a la filosofía intercultural: hacia un nuevo saber. 52, 2006, pp. 65-79.
- MELEÁN, Vileana y VELÁSQUEZ, Lorena: Gustavo Machado y los orígenes del marxismo en Venezuela. 49, 2005, pp. 28-46.
- y LEÓN DEL RÍO, Yohanka: Reflexiones en torno al pensamiento marxista de Ludovico Silva. 58, 2008, pp. 105-125.
- y MÉNDEZ-REYES, Johan: Democracia, pensamiento crítico y transformación universitaria. 66, 2010, pp. 73-88.
- y MÉNDEZ-REYES, Johan: La actividad filosófica en los periodos coloniales y emancipador venezolanos. 69, 2011, pp. 109-133.
- MORROW, Jeffrey L.: The Early Modern Political Context to Spinoza's Bible Criticism. 66, 2010, pp. 7-24.
- MUÑOZ GARCÍA, Ángel: Unamuno: Una filosofía del lenguaje. 4/5, 1981, pp. 43-76.
- : Las proposiciones de identidad. Aportes medievales a la opinión de S. Kripke. 10, 1986, pp. 101-126.
- : y CAROSIO, Alba: Reflexiones en torno a la oración oblicua. 11, 1989, pp. 1-44.
- : Géneros literarios filosóficos medievales. 14, 1991, pp. 63-83.
- : Libros y editores medievales. 15, 1991, pp. 81-120.
- : La negación medieval (I). 16/17, 1993, pp. 1-26.
- : La negación medieval (II). 18, 1993, pp. 1-31.
- : La filosofía del siglo XVIII en la América colonial. Especial 1, 1995, pp. 25-39.
- : La Meteorología de Suárez de Urbina: Filosofía, Filokalia, Cosmología o sólo "Folklórica"? 23, 1996, pp. 5-20.
- : Ambiente intelectual de Caracas previo a las reformas filosóficas de Marrero. 25, 1997, pp. 37-64.
- : Los motivos de Marrero. ¿Reformas filosóficas o universitarias? 26/27, 1997, pp. 165-191.
- : Francisco José Urbina, filósofo venezolano del siglo XVIII. Notas para una biografía. 28, 1998, pp. 111-137.
- : Antonio José Suárez de Urbina. Notas para una biografía. 31, 1999, pp. 73-94.
- : El juicio a las reformas filosóficas de Marrero o las intemperancias del Regidor. 32, 1999, pp. 129-151.
- : Hacia una historia de la filosofía en Venezuela: pre-historia filosófica de la Universidad de Caracas. 33, 1999, pp. 81-98.
- : La lógica en Venezuela en el S. XVIII: El caso José Suárez de Urbina. 34, 2000, pp. 91-101.
- : Baltasar Marrero, renovador de la Universidad de Caracas. Notas para una biografía. 35, 2000, pp. 77-106.
- : Diego de Avendaño en su Thesaurus Indicus. 36, 2000, pp. 113-132.

- : La filosofía en Caracas, después de Baltasar Marrero. 38, 2001, pp. 7-29.
- : La medicina en Caracas a fines del s. XVIII: ¿filosofía, arte o ciencia? 39, 2001, pp. 85-108.
- : ¿Antígona o Abisag? Divagaciones en torno a las antinomias de la ética. 41, 2002, pp. 77-87.
- : Para investigar en filosofía: ¿Methodologia o Methodiologia? 42, 2002, pp. 69-74.
- : La administración de justicia en la colonia. 43, 2003, pp. 91-114.
- : García Bacca y la Filosofía Colonial en Venezuela. Puntualizaciones y reivindicaciones. 46, 2004, pp. 135-158.
- : La moral de Avendaño respecto a los «indios toreros». 49, 2005, pp. 79-100.
- : La coca en la colonia: cultura, negocio y satanismo. 52, 2006, pp. 83-122.
- : y ANDRADE, Gabriel: La familia, célula de la democracia antigua y moderna. De Aristóteles a Tocqueville. 54, 2006, pp. 81-118.
- : Esclavitud: Presencia de Aristóteles en la polis colonial. 55, 2007, pp. 7-33.
- : Diego de Avendaño y la esclavitud colonial africana. 56, 2007, pp. 133-164.
- : La condición del hombre en la edad media: ¿Siervo, esclavo o qué? 57, 2007, pp. 115-144.
- NAVA, Lizette: ¿Es representacional la visión del lenguaje de Davidson? Una reevaluación de su propuesta. 75, 2013, pp. 7-33
- NAVA, Mariano: La tradición clásica y el ideal republicano en el pensamiento venezolano de la Emancipación. Especial 1, 1995, pp. 57-70.
- NEGRÓN, Fabiola y PETROU, Aspacia: Una Revisión del Concepto de Esclavitud a Partir de la Exégesis del Hebreo Bíblico. 75, 2013, pp. 34-65.
- NITSCHKE DE PANASEWICZ, Elzbieta: El integracionismo en relación con el problema de la muerte, en la filosofía de José Ferrater Mora. B, 1972, pp. 127-149.
- : Algunos significados actuales del término 'Filosofía'. 2, 1976, pp. 73-130.
- ÖFFENBERGER, Niels: La oposición de los enunciados 'estrictamente' particulares en perspectiva trivalente. 12, 1989, pp. 113-124.
- : La Lógica Polivalente 'in statu nascendi'. 15, 1991, pp. 43-48.
- : Teoría de la oposición según la tetravalencia. 20, 1994, pp. 23-38.
- : y BERTÓK, Rozsa: Observaciones sobre el llamado silogismo práctico. 24, 1996, pp. 47-52.
- : y BUSTOS L., Javier I.: La negación de los juicios estrictamente particulares en la tetravalencia. 23, 1996, pp. 67-77.
- OQUENDO, Luis: Acercamiento a una lectura comprensiva de la filosofía del arte de Schelling. 67, 2011, pp. 42-69.
- OROZ EZCURRA, Javier: El rostro del otro y la trascendencia en Emmanuel Lévinas. 28, 1998, pp. 35-50.
- OROZCO, Luis: El filósofo, como intelectual orgánico en América Latina. 3, 1980, pp. 13-23.
- ORTIZ BLANCO, Adriana: Dialéctica hombre-naturaleza-sociedad. Una mirada a la obra de Fernando Boytel. 40, 2002, pp. 61-84.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés: El signo inconsútil. 22, 1995, pp. 185-205.
- PADILLA GÁLVEZ, Jesús: Sobre creencias, la forma general del enunciado y el alma. Una relectura de *TLP* 5.54-5.5423. 50, 2005, pp. 85-120.
- PALACIO RADA, Jaime: Sobre la exhortación a la reflexión en el *Elogio de la Locura* de Erasmo de Rotterdam. 46, 2004, pp. 101-134.
- : Las ideas políticas en la *Educación del príncipe cristiano* de Erasmo de Rotterdam. 66, 2010, pp. 25-49.
- PAPACCHINI, Angelo: Derecho a la vida y pena de muerte. Especial 2/3, 1996, pp. 49-77.

- PARENTELLI, Gladys: Identidad religiosa y derechos humanos de las mujeres en América Latina. Especial 1, 1995, pp. 1-11.
- PARISI, Alberto: La filosofía en los países explotados como Filosofía de la Liberación. 3, 1980, pp. 55-63.
- PASTORE, Romano: Kant: del derecho de libertad a la exigencia racional del Estado. 13, 1990, pp. 107-121.
- PÉREZ ALVAREZ, Lorenzo: Un vacío en la historia de las ideas en América Latina: la mujer. 9, 1986, pp. 135-147.
- PÉREZ-BRAVO, Adriana: La ética conyugal, eslabón invisible de la pareja frente al tiempo. 72, 2012, pp. 87-106.
- PÉREZ ESTÉVEZ, Antonio: Marcuse y el pensamiento negativo. 1, 1974, pp. 147-200.
- : El lenguaje en Merleau-Ponty. 2, 1976, pp. 131-156.
- : La vida en Nietzsche. 6/7, 1984, pp. 93-109.
- : Femenidad y racionalidad en el pensamiento griego. 9, 1986, pp. 167-199.
- : Razón y femineidad en el pensamiento cristiano medieval. 10, 1986, pp. 127-153.
- : La Religión en la Constitución de los Estados Unidos de América. 11, 1989, pp. 121-160.
- : Kant y la Revolución Francesa. 12, 1989, pp. 101-112.
- : Moral y política en Kant. 13, 1990, pp. 145-159.
- : Política y Moral en Hegel. 14, 1991, pp. 95-115.
- : Lo femenino en la filosofía de Derecho de Hegel. 15, 1991, pp. 11-19.
- : Materia e individuo en los Quodlibetos de Juan Pecham. 16/17, 1993, pp. 27-42.
- : La materia en Juan Pedro de Olivo. 18, 1993, pp. 33-63.
- : La materia en Juan Duns Escoto. 22, 1995, pp. 3-43.
- : Materia y generación en Tomás de Aquino. 26/27, 1997, pp. 39-60.
- : La materia en Avicena. 29, 1998, pp. 55-76.
- : La acción comunicativa de Habermas como diálogo racional. 43, 2003, pp. 7-26.
- : Duns Escoto: El posible lógico y su relación al ser. 51, 2005, pp. 7-17.
- : Tomás de Aquino y la razón femenina. 59, 2008, pp. 9-22.
- : La acción comunicativa de Habermas como diálogo racional. 70, 2012, pp. 31-50.
- PETROU, Aspacia Zoy: Acercamiento al pensamiento de Jorge Quintero y su vinculación al proceso dialéctico universal. 63, 2009, pp. 65-86.
- PIACENZA, Eduardo: Pena de muerte y argumentación. 32, 1999, pp. 69-95.
- PINARDI, Sandra: Convirtiendo la verdad en verosimilitud: un diálogo entre filosofía y literatura. 37, 2001, pp. 89-99.
- PINTO YEPEZ, Ermila: El modo de ser persona en la teoría zambraniana. 25, 1997, pp. 17-36.
- : Subjetividad, egocentrismo e impersonalidad en el discurso científico. 32, 1999, pp. 43-65.
- POLIMENI, Dante: La teoría crítica de la sociedad y las tareas actuales de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. 3, 1980, pp. 65-77.
- QUEIROZ, João y EL-HANI, Charbel: La emergencia del significado en sistemas semióticos. 56, 2007, pp. 47-66.
- QUEVEDO PARRA, Yamarilis: La renovación de las ideas en la Universidad del Zulia: Francisco Eugenio Bustamante. 47, 2004, pp. 67-106.
- QUINTANILLA, Pablo: Wittgenstein y la autonomía de la voluntad: la presencia del pragmatismo. 56, 2007, pp. 67-107.
- QUINTERO, Magello: La enajenación en Marx. B, 1972, pp. 151-185.
- : La problemática marxista. 1, 1974, pp. 201-221.
- : El Marxismo: ¿Ciencia o Ideología? 2, 1976, pp. 157-178.

- QUINTERO, Sheilla: Fuentes del pensamiento venezolano en la colonia (1700-1767). 37, 2001, pp. 103-119.
- REDMOND, Walter: Casu an consulto? Evolutio atque epistemologia in recenti philosophia religionis tractata. 46, 2004, pp. 73-97.
- REQUENA, Isidoro: Arturo Roig, filósofo de la Liberación. 3, 1980, pp. 25-54.
- RIVARA DE TUESTA, María Luisa: Transculturación y valoración del hombre aborígen. 6/7, 1984, pp. 53-66.
- ROBLES, José: Hobbes, Berkeley y las ideas abstractas. 12, 1989, pp. 43-54.
- ROBLES, Laureano: Historia, Filosofía y Lenguaje. 2, 1976, pp. 179-196.
- ROCHA DE LA TORRE, Alfredo: Más allá de las palabras: El lenguaje en la filosofía de Heidegger. 49, 2005, pp. 5-27.
- RODRIGUEZ FOUZ, Marta: La historia meditada. Aproximación a la sociología de Karl Mannheim a través de su análisis de las mentalidades. 24, 1996, pp. 3-27.
- : La historia pendiente. Trayectorias sobre la idea de historia en Ortega (I). 28, 1998, pp. 51-73.
- : La historia pendiente. Trayectorias sobre la idea de historia en Ortega (II). 29, 1998, pp. 33-54.
- ROIG, Arturo Andrés: La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de una 'utopía para sí'. 6/7, 1984, pp. 39-52.
- SAAVEDRA RAMÍREZ, Gabriel: La hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. 35, 2000, pp. 23-40.
- SALAS ASTRAIN, Ricardo: Problemas y perspectivas de una ética intercultural en el marco de la globalización cultural. 41, 2002, pp. 7-29.
- : Intersubjetividad, otredad y reconocimiento en el pensar de Emmanuel Levinas y Maurice Merleau-Ponty. Diálogos fenomenológicos acerca del Otro. 67, 2011, pp. 7-41.
- SALAZAR PÉREZ, Robinson: América Latina: securitización de la política y guerra contra la ciudadanía y los movimientos populares. 62, 2009, pp. 143-166.
- SÁNCHEZ CAPDEQUI, Celso: La creatividad social: esa dimensión inexplorada. 34, 2000, pp. 77-88.
- SÁNCHEZ PIRELA, Beatriz: Hacia una ética ecológica: apuntes para la reflexión. 44, 2003, pp. 107-120.
- SANTAMARÍA FERNÁNDEZ, Alberto: El tratado Fuentes de lo sublime de Longino y la superación de las *Téchnai rhetorikái*. 39, 2001, pp. 25-41.
- SANTANDER, Jesús Rodolfo: La filosofía marxista del trabajo. 4/5, 1981, pp. 11-41.
- SANTIBÁÑEZ YÁÑEZ, Cristián: Ciencia, inconmensurabilidad y reglas: Crítica a Thomas Kuhn. 58, 2008, pp. 41-78.
- SASSO, Javier: Algunas reflexiones escépticas sobre la ética restaurada. Especial 2/3, 1996, pp. 37-47.
- SAZBON, José: Hegel y el socialismo novecentista. 9, 1986, pp. 203-227.
- SCHERBOSKY, Federica: Lo subalterno: cierre y posibilidad. Entre el grito y la teoría. 73, 2013, pp. 33-52.
- SCHMIDT ANDRADE, Ciro: Significación fenomenológica del espacio y del tiempo. 21, 1995, pp. 31-53.
- : La deshumanización del saber sobre el hombre. 29, 1998, pp. 113-137.
- : Apuntes para una lectura antropológica del trabajo. 73, 2013, pp. 75-92.
- SCOCOZZA, Antonio: Cultura e Historia en el Chile de Andrés Bello. 30, 1998, pp. 53-72.
- SERNA ARANGO, Julián: El rigor de la escritura. 38, 2001, pp. 79-91.
- : Un mundo detrás de un verso. 43, 2003, pp. 71-87.
- : Aspectos paradójicos del tiempo. 47, 2004, pp. 15-27.

- SERPE, Alessandro: ¿Cuál futuro para la paz y los derechos humanos? Notas sobre la última filosofía del derecho de Norberto Bobbio. 71, 2012, pp. 48-66.
- SORIANO, José: La cosmovisión de Malebranche y el hombre contemporáneo. B, 1972, pp. 187-261.
- : Libertad e Historia en el pensamiento kantiano. 2, 1976, pp. 197-252.
- : Leibniz: Introducción a la sociología de su pensamiento. 8, 1985, 195 pp. (Número monográfico).
- SOFIA, Pascuale. Los pioneros de la Democracia cristiana en Francia y en Alemania. Entre el liberalismo y el socialismo radicales del siglo XIX. 69, 2011, pp. 94-108.
- : Origen del poder temporal de la Iglesia católica y el fundamento de su poder moral. 75, 2013, pp. 123-133
- STENSTROM, Monika: Acercamiento al pensamiento de Unamuno: La Tía Tula y la lucha entre fe y razón. 55, 2007, pp. 35-54.
- SULBARAN, Manuel: Aspectos preliminares para una caracterización de la cultura en Venezuela. 6/7, 1984, pp. 25-38.
- SVENSSON, Manfred: Variaciones sobre el mal en san Agustín. 61, 2009, pp. 65-78.
- TALEGON, César: Las proposiciones de relativo en Alberto de Sajonia. 13, 1990, pp. 95-106.
- TAMAYO, Juan José: El cristianismo como ética de la liberación. 41, 2002, pp. 31-59.
- TINOCO, Antonio: Los Jesuitas en Latinoamérica y la Filosofía de la Liberación. Especial 1, 1995, pp. 71-86.
- : La intelectualidad venezolana en el siglo XX: Julio César Salas. 59, 2008, pp. 89-112.
- : Orígenes y evolución de la Historia de las Ideas en América Latina. 70, 2012, pp. 175-192.
- TOMASINI BASSOLS, Alejandro: Comprensión y filosofía tradicional versus pensamiento wittgensteiniano. 53, 2006, pp. 89-108.
- TORO ANDARA, Mandy: Apuntes sobre “Freud y la escena de la escritura” de Jacques Derrida. 65, 2010, pp. 43-59
- TRÍAS, Susana: Rousseau y el narcisismo. 10, 1986, pp. 31-47.
- : Gadamer y Dilthey: ¿Dos concepciones de la comprensión? 16/17, 1993, pp. 109-124.
- : La máxima hermenéutica ‘comprender a un autor...’ en el pensamiento de Dilthey. 19, 1994, 41-58.
- : Reflexiones en torno a ‘Poema y Diálogo’ de Gadamer. 23, 1996, pp. 79-91.
- : Ética de la liberación y ética del discurso. Especial 2/3, 1996, pp. 79-85.
- : Reflexiones sobre la “identidad narrativa”. 26/27, 1997, pp. 61-70.
- : Problemas de la identidad personal: Rousseau. 37. 2001, pp. 63-73.
- : Montaigne: La identidad como ensayo. 44, 2003, pp. 45-63.
- TUDELA SANCHO, Antonio: Políticas de lo trágico. Gilles Deleuze y la abolición de la trascendencia. 33, 1999, pp. 17-33.
- : El deseo y sus máquinas: en torno al sujeto nómada en Deleuze y Guattari. 36, 2000, pp. 47-73.
- : El psicoanálisis en fuga. Aproximaciones a una primera concepción del deseo en Deleuze y Guattari. 38, 2001, pp. 51-76.
- : Gilles Deleuze y el Pensamiento del Cinematógrafo. 42, 2002, pp. 7-37.
- : Jacques Derrida y los fantasmas del cinematógrafo. 45, pp. 137-166.
- : Gilles Deleuze y el tacto en pintura: el grito tangible de Francis Bacon. 49, 2005, pp. 49-78.
- : Identidad y poder en las sociedades de control. 61, 2009, pp. 7-37.

- UNAM: Identidad y Diferencia. 10, 1986, pp. 71-83.
- URUETA LEÓN, Vladimir: La educación ante los desafíos de la globalización. 69, 2011, pp. 137-155.
- VALDÉS GARCÍA, Felix: Universales rotos, trampas desechas, valores sin alas. La problemática racial en el pensamiento caribeño. 67, 2011, pp. 70-96.
- : La negritud en la filosofía caribeña: el ejercicio de disección de un concepto. 72, 2012, pp. 107-126.
- VALDÉS GUTIÉRREZ, Gilberto: América Latina: construyendo lo común de las luchas y resistencias. 63, 2009, pp. 108-118.
- y LEÓN DEL RÍO, Yohanka: Pensar y actuar más allá de los sentidos de la modernidad. 63, 2013, pp. 7-32.
- VALLE, Miguel: Ernst Bloch y el concepto de Excedente Cultural. 4/5, 1981, pp. 99-112.
- VÁZQUEZ, Valeria y MACERI, Sandra: Perspectivas de la religión y la piedad socráticas. 54, 2006, pp. 7-26.
- VEGAS GONZÁLEZ, Serafín: Significado e intención: de la historia de la ideas políticas a la historia de la filosofía. 50, 2005, pp. 7-46.
- VELÁSQUEZ, Alejandra: Espacio pictórico y geometría natural en René Descartes. 37, 2001, pp. 75-86.
- VELÁSQUEZ, Lorena: Un incunable singular. 15, 1991, pp. 73-79.
- : Precedentes ockhamistas de la significación. 19, 1994, pp. 21-33.
- : Lógica y dialéctica en el Curso Filosófico de Suárez de Urbina. Especial 1, 1995, pp. 41-56.
- : MORÁN, Lino y MELEÁN, Vileana: Gustavo Machado y los orígenes del marxismo en Venezuela. 49, 2005, pp. 28-46.
- VERGARA HENRÍQUEZ, Fernando: Gadamer y la hermenéutica de la comprensión dialógica: historia y lenguaje. 69, 2011, pp. 74-93.
- VILLALOBOS FINOL, Orlando: Dominación y emancipación en la comunicación. Los paradigmas hegemónicos. 68, 2011, pp. 93-108.
- VITTORIA, Paolo: Práxis e conscientização: duas palavras da pedagogia da libertação. 67, 2011, pp. 110-118.
- VIVANCO, Luis: Las ciencias racionales en Ibn Jaldún: su clasificación y su rol en el desarrollo histórico de las civilizaciones. 25, 1997, pp. 91-108.
- : Notas sobre la influencia de Erasmo de Rotterdam en el Diálogo de Mercurio y Carón de Alfonso de Valdés. 45, 2003, pp. 51-87.
- : Sobre la posibilidad de una filosofía de la historia regional. 54, 2006, pp. 65-80.
- : Las ciencias tradicionales (ʿulum naqliyya) en los prolegómenos de Ibn Jaldún: un comentario. 70, 2012, pp. 151-174.
- WAGGLE, Larry J.: Epicurus: Psychological or Ethical Hedonist? 57, 2007, pp. 73-90.
- YARZA, Claudia: Lo posmoderno en filosofía: claves de una recepción y puesta al día. 29, 1998, pp. 77-96.
- YORIS VILLASANA, Corina: Interpretación de algunos campos en la teoría lingüística desde la concepción de la ciencia de Karl Popper. 36, 2000, pp. 75-88.



Revista de Filosofía
Universidad del Zulia
Centro de Estudios Filosóficos
“Adolfo García Díaz”



DIRECTORIO DE AUTORES

Lizette Nava

Universidad Católica Andrés Bello. Venezuela
lizettedemuller@gmail.com

Aspacia Petrou

Universidad del Zulia. Maracaibo - Venezuela
aspacia_petrou@hotmail.com

Fabiola Negrón

Universidad del Zulia. Maracaibo - Venezuela
fabynegron@gmail.com

Johan Méndez Reyes

Universidad del Zulia. Maracaibo - Venezuela
Reymanjoh@hotmail.com

José Javier León

Universidad Bolívarina de Venezuela. Venezuela.
joseleon1971@gmail.com

Juan Carlos Aguirre García

Universidad del Cauca – Colombia
revifilo@gmail.com

Pasquale Sofia

Universidad Rafael Bellosó Chacín. Maracaibo- Venezuela.
revifilo@gmail.com

Neuzy Bravo

Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela
revifilo@gmail.com

Antonio Tinoco Guerra

Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela
aetinocog@gmail.com

Normas para la presentación de artículos a ser publicados en
Revista de Filosofía
del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”,
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia

1. **Extensión máxima:** Para artículos, 9.000 palabras; para notas y comentarios, 2.500 palabras.
2. **Caracteres:** Utilizar únicamente caracteres latinos, en presentación normal o, para destacar, en cursivas.
3. **Encabezamiento:** Solamente el título del artículo (en castellano y en inglés).
4. **Hoja de información (aparte):**
 - 4.1. Título del artículo.
 - 4.2. Nombre y apellido del autor, institución, ciudad, país.
 - 4.3. Dirección postal, teléfono y dirección electrónica del autor (a pie de página).
 - 4.4. **Declaración del autor, del carácter inédito de su trabajo.**
 - 4.5. **Resumen (sólo para artículos - debe aparecer también en el artículo mismo):**
 - 4.5.1. Extensión máxima de 100 palabras.
 - 4.5.2. Redacción impersonal, evitando abreviaturas y símbolos.
 - 4.5.3. Enunciar, al final del resumen, hasta cinco **palabras clave** que den cuenta del contenido del artículo.
 - 4.5.4. Idioma: el mismo en el que se escribe el artículo. Consignar adicionalmente una **traducción al inglés (abstract)**, incluyendo título y palabras clave.
5. **Título y subtítulo:** en letra negrita (no en mayúsculas).
6. **Citas:** Entre comillas, usándose las cursivas sólo para destacar. Citas de más de doscientos ochenta caracteres (con espacio) irán sangradas.
7. **Notas:**
 - 7.1. A pie de página, con numeración consecutiva a través de todo el trabajo.
 - 7.2. **Referencias bibliográficas:** No se aceptará bibliografía al final del artículo, sino solamente referencias bibliográficas en nota, según los siguientes modelos:
 - 7.2.1. Libros: Apellido del autor (en mayúscula), nombre del autor, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
 - 7.2.2. Capítulos de libros o colaboraciones: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del capítulo o colaboración (entrecomillado), ‘en’, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
 - 7.2.3. Artículos de revistas: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursiva), volumen y/o número, año, páginas citadas.
8. **Consignación:** **Enviar, o una copia impresa junto con una versión digital (CD), o un archivo adjunto a correo electrónico.**
9. **Reseñas bibliográficas:** Las reseñas enviadas a publicación deben ser de libros relacionados con la investigación y la reflexión filosóficas que no tengan más de cinco años de haber sido publicados. Las reseñas han de tener carácter crítico. Deben indicar título del libro, nombre del autor, editorial, ciudad, año de publicación y número de páginas. Al final de la reseña, el autor de la misma debe indicar su nombre, la institución a la cual pertenece y el país donde está ubicada.

Revista de Filosofía
Universidad del Zulia
Centro de Estudios Filosóficos
“Adolfo García Díaz”

Recepción de Artículos

Revista de Filosofía, fundada en 1972, es una publicación arbitrada cuatrimestral, incluida en varios registros internacionales (*The Philosopher's Index*, *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, *Ulrich's*, *FONACIT*, etc.). La Redacción de *Revista de Filosofía* recibe contribuciones inéditas -artículos (estudios, ensayos, investigaciones históricas de la filosofía), notas o comentarios, reseñas bibliográficas- sobre temas de cualquier área de la filosofía. La publicación de los textos recibidos es decidida por un Comité Editorial, asesorado por un Comité de Árbitros especializados. La respuesta sobre la posibilidad de publicar el texto enviado se dará en un plazo máximo de cuatro meses a partir de su recepción. Las contribuciones deben ser elaboradas de acuerdo a las *Normas de Presentación* que aparecen en las páginas finales del número más reciente de la revista. Para más información, comunicarse a través de la dirección electrónica **revifilo@gmail.com**

Las contribuciones pueden enviarse a la siguiente dirección postal:

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DEL ZULIA - Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”
Nuevo Edificio de la División de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación
Apartado 526, Maracaibo 4011, VENEZUELA



Revista de Filosofía
Universidad del Zulia
 Centro de Estudios Filosóficos
 “Adolfo García Díaz”



COMITÉ DE ARBITRAJE

Nombre del artículo:

Nombre del Evaluador:

Fecha:

Firma:

1. **Evaluación:** Marque con una equis (X) su opinión referente a los distintos aspectos aludidos:

| Aspecto | Valoración | Totalmente de acuerdo | De acuerdo | Parcialmente de acuerdo | En desacuerdo |
|---------|---|-----------------------|------------|-------------------------|---------------|
| 1.1 | El tema tratado es pertinente para la revista | | | | |
| 1.2 | El trabajo posee originalidad | | | | |
| 1.3 | La metodología empleada en el trabajo es adecuada | | | | |
| 1.4 | El trabajo posee coherencia argumentativa | | | | |
| 1.5 | El trabajo muestra fundamentación bibliográfica | | | | |
| 1.6 | La redacción es clara | | | | |
| 1.7 | El resumen es adecuado | | | | |
| 1.8 | Las conclusiones se derivan de lo planteado en el trabajo | | | | |

2. De acuerdo con la evaluación realizada, el trabajo presentado puede ser recomendado como: estudio _____, ensayo _____ o artículo _____

3. Según su criterio el trabajo presentado puede ser:

Publicable _____

Publicable con modificaciones ligeras _____

Publicable con modificaciones sustanciales _____

No publicable _____

4. En caso de que su recomendación sea la de **publicarlo con modificaciones** (ligeras o sustanciales), por favor señale en la página adjunta cuales son.

5. En caso de que su recomendación sea la de **no publicar** el trabajo, por favor argumente ampliamente sus observaciones al respecto, con el fin de comunicar al autor, de forma clara, las razones del veredicto.

6. Observaciones.

Revista de Filosofía

Revista cuatrimestral

Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”

Nuevo Edificio de la División de Postgrado.

Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, Apartado 526

Maracaibo 4011, VENEZUELA

E-mail: revifilo@gmail.com

Suscripción Anual

Nombre: _____

Institución: _____

Domicilio: _____

Ciudad, estado, país: _____

Teléfono: _____ Fax: _____

Recuperación de costos de la Revista:

Deseo suscribirme a partir del N° _____

| | <u>Nivel Nacional</u> | <u>Nivel Internacional</u> |
|----------------------------|------------------------|----------------------------|
| Precio por número: | N° simples: Bs. 10,00/ | US\$: 10,00 |
| Suscripción Anual: | Bs. 30,00/ | US\$: 30,00 |
| Números anteriores: | N° simple: Bs. 5,00/ | US\$: 7,00 |
| Costo de flete por número: | Bs. 30,00/ | US\$: 25,00 |



Anexo cheque a nombre de *Revista de Filosofía, CEF-LUZ*

Fecha: _____ Firma: _____



UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Maracaibo, Venezuela

Rector
Jorge Palencia

Vice-Rectora Académica
Judith Aular de Durán

Vice-Rectora Administrativa
María Guadalupe Núñez

Secretaria
Marlene Primera



Consejo de Desarrollo
Científico y Humanístico (CONDES)

Coordinador-Secretario
Gilberto Vizcaíno

Facultad de Humanidades y Educación

Decana
Doris Salas

Directora Escuela de Filosofía
Lorena Velásquez

Coordinadora Maestría en Filosofía
Yamarilis Quevedo

Director Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Antonio Tinoco

Revista de Filosofía N° 75, del Centro de Estudios Filosóficos
“Adolfo García Díaz” de la Facultad de Humanidades
y Educación de la Universidad del Zulia,
se terminó de imprimir en diciembre de 2013,
en los Talleres de Ediciones Astro Data S.A.,
y su tiraje fue de 1000 ejemplares.
Maracaibo - Venezuela.