

VOL. 5, No. 10, Julio-Diciembre, 2024

ISSN 2215-6089



Filosofía. Crisis y perspectivas





Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 5, No. 10, Julio-Diciembre, 2024 | ISSN 2215-6089

Director:

Dr. Álvaro Carvajal Villaplana
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía

Comité Editorial:

Dr. Álvaro Zamora Castro
Instituto Tecnológico de Costa Rica / Círculo de Cartago,
Costa Rica

Dr. Luis Diego Cascante
Universidad de Costa Rica, Costa Rica

Dr. Abdiel Rodríguez Reyes
Universidad de Panamá / Asociación Centroamericana de
Filosofía, Panamá

Consejo Asesor:

Dra. Leticia Flores Farzán
Universidad Autónoma Nacional (UNAM), México

Dr. Angelo Moreno León
Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH),
Honduras

Mtra. Johana Garay Becerra
Universidad de Panamá, Panamá

Dr. Marlon Urizar-Natareno
Universidad de San Carlos / Asociación Guatemalteca de
Filosofía, Guatemala

Dra. Corina Yoris Villasana
Universidad Católica Andrés Bello / Asociación Venezolana
de Filosofía, Venezuela

Dr. Fernando Broncano Rodríguez
Universidad Carlos III de Madrid, España

Dra. Concha Roldán
Instituto de Filosofía (FIS) del Centro de Ciencias Humanas y
Sociales (CSIC), España

Dra. Dina Espinosa Brilla
Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica

Dr. Julio Minaya Santos
Universidad Autónoma de Santo Domingo / Asociación
Dominicana de Filosofía (ADOFIL), República Dominicana

Lic. Jossué Leonet Zelaya
Universidad de El Salvador / Asociación Salvadoreña de
Filosofía, El Salvador

Dr. Luis Camacho Naranjo
Universidad de Costa Rica / Asociación Costarricense de
Filosofía (ACOFI), Costa Rica

Dr. Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid, España



Azur. Revista Centroamericana de Filosofía es una publicación
de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI)

Normas de publicación

El texto presentado para su evaluación debe cumplir con los requisitos que se enumeran a continuación. El incumplimiento de alguno de ellos conlleva al rechazo del texto.

- 1) Envíe una copia del texto digitado a espacio y medio en *Word* para *Windows* al correo electrónico de la Azur. *Revista Centroamericana de Filosofía*: azurrevista@gmail.com y subir a azurrevista.com/inscripcion-de-articulos/.
- 2) Las llamadas para la numeración de las notas se hacen siguiendo el envío de estas al final del texto –no a pie de página-, sin udar los comandos del programa de *Word*.
- 3) Las partes del artículo deben aparecer en el siguiente orden: nombre del autor, título del trabajo/artículo, *Resumen* (no más de 100 palabras), seguido de *Abstract* (no más de 100 palabras), palabras claves (no más de 10), seguidas de *Key Words* (no más de 10), texto, notas, bibliografía (obras ordenadas alfabéticamente), datos biográficos (no más de 90 palabras: títulos académicos, afiliación institucional, líneas de investigación, y publicaciones).
- 4) Los escritos deben ser originales e inéditos.
- 5) El Consejo Editorial recibirá contribuciones en otras lenguas (español, portugués, francés e inglés).
- 6) Los textos no deberán exceder los 52000 caracteres sin espacios para artículos, los 32000 caracteres sin espacios para dossier, 30000 caracteres sin espacios para procesos de investigación, para Perfiles son 15000 caracteres sin espacios, 9000 caracteres sin espacios para reseñas, 15000 caracteres sin espacios para “Poesis” y 19000 caracteres sin espacios para crónicas.
- 7) No utilice subrayados. Al enfatizar una palabra en su lengua o en otra, hágalo cursivas (itálicas). El énfasis que da la negrita se reserva para títulos y subtítulos, no usar negrita en el texto. Las citas textuales, entre comillas dobles cuando va en el cuerpo del texto. Las citas fuera del cuerpo del texto sin comillas dobles, y justificado el margen a la derecha.
- 8) Al final del escrito, las referencias bibliográficas para libros y artículos de revista deben hacerse conforme al formato APA.
- 9) En el cuerpo del escrito, las obras serán referidas entre paréntesis (apellido del autor, el año de la publicación y la página). Cuando aparece por primera vez, va la cita completa, luego solo el número de página.
- 10) **Indicar la sección** a la cual corresponde el trabajo (Artículos, Dossier, Poesis, Perfiles, Procesos de Investigación, Reseñas y Crónica).

Colaboradores en corrección de estilo: Leda Cavallini Solano, Gabriela Rangel Ruiz

y Dr. Óscar Alvarado Vega

Diagramación: Byron Flores Reyes.

Foto de portada: Byron Flores, intervención de imagen realizada con Adobe Firefly.

Dirección electrónica: azurrevista@gmail.com

Página web: <https://azurrevista.com/>

Teléfono: + 00 506 89132032



está bajo una **Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional**.

Hecho el depósito de ley

2024

Políticas editoriales y criterios éticos

Azur. Revista Centroamericana de Filosofía se rige por los siguientes principios, políticas y criterios éticos:

- 1) *Declaración ética:* Se garantiza a la comunidad académica y profesional la ética de los procesos editoriales y la calidad de los artículos publicados; así, se respeta la integridad de los artículos y de los materiales publicados, la originalidad, y la socialización responsable, para ello se siguen las normas establecidas por el Code of Conduct and Practices Guidelines for Journals Editores (COPR), del Committee on Publication Ethics.
- 2) *Acceso libre:* La revista sigue los criterios de acceso libre, lo que implica que la información y las investigaciones están disponible al público en forma gratuita. La reproducción y distribución de los contenidos de la revista han de ser citados según los estándares convencionales, respetando los derechos de autor, la integridad de los trabajos y su contenido (Budapest Open Access Initiative).
- 3) *Derechos de autor:* Todos los artículos publicados, están protegidos bajo la Licencia Creative Commons 4.0 (Creative Commons Reconocimiento–NoComercial–SinObraDerivada) Internacional. Consulte esta licencia en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Los(as) autores(as) mantienen los derechos de autor y de publicación, otorgando el derecho de primera publicación a la revista.
- 4) *Originalidad de los artículos:* La revista solo publica artículos y textos que sean originales e inéditos, salvo cuando la Comité Editorial decida que un texto o material tenga una relevancia o importancia histórica o temática.
- 5) *Detección de plagio:* Los textos que se logren detectar como plagio o que su contenido sea fraudulento, será eliminado o no publicado. En tal sentido, los(as) autores(as) deben garantizar que sus escritos son originales o que no infringen los derechos de autor y las normas de referencia y citación especificadas en la revista y según los estándares y los métodos de citación establecidos. Los autores deben reportar conflictos de interés que puedan influenciar los resultados de la investigación.
- 6) *Sistema de arbitraje:* Azur. Revista Centroamericana de Filosofía sigue un sistema de revisión de pares ciegos y anónimos. Primero hay una revisión por parte de la Comité Editorial o del Director para determinar la calidad del artículo y el cumplimiento con los lineamientos de la revista. Luego se remite a un revisor externo para que determine el artículo con base en criterios de calidad académica, estilo, claridad, pertinencia del trabajo. En todo el proceso se mantiene la confidencialidad y el anonimato del autor y los(as) pares. Dicha evaluación se realiza por medio de un formulario para revisores, en el que se harán las recomendaciones de publicación o no del texto o los materiales. La Dirección de la revista o El Comité Editorial determinan si algunos materiales como reseñas, crónicas, perfiles, documentos históricos u otros, requieren o no revisión de pares para su publicación. El Comité Editorial fija los plazos de revisión conforme al cronograma del proceso editorial. Los revisores ayudan a la toma de decisiones editoriales. Los editores emiten la resolución final para

- 1) la publicación de un artículo o material.
- 2) *Gratuidad: La publicación de los artículos no tiene costo para los autores.*
- 3) *Depósito: La revista por ley de la República de Costa Rica se deposita en el [Sistema Nacional de Bibliotecas \(SINABE\)](#)*



Azur Revista Centroamericana de Filosofía
VOL. 5, No. 10, Julio-Diciembre, 2024 | ISSN 2215-6089

Contenidos

Artículos

Pág.

María Elena León Rodríguez Ciudadanías desiguales: empoderamiento político y economía feminista	17
Roberto Castillo Rojas <i>Gastón Bachelard, a los 60 años de su muerte.</i> Un soñador de la imagen poética.....	30
Juan Diego Moya Bedoya <i>Los ratones, el mochuelo y La Fontaine</i>	40

Dossier: Filosofía. Crisis y perspectivas

Fabiana Parras <i>Procesos de construcción epistémico-política al sur del sur en tiempos de capitalismo neoliberal. Una lectura sobre la lucha de mujeres y diversidades indígenas en Argentina</i>	49
Maximiliano Francisco Trujillo Lemes <i>Martí, el apóstol de Mañach, algunas valoraciones un siglo después</i>	62
Carlos Rojas Osorio <i>Hosos y Betances: luchadores por la intependencia</i>	73
Ricardo Tránsito Santos <i>Aproximaciones del conocimiento científico durante la COVID-19 en pueblos indígenas de México</i>	79

Andy Jonathan Vélez Aliaga
La cultura como derecho humano91

Andrés Molina Araya
Teoría crítica en Eduardo Grüner 110

Poesis

Maximiliano Morales Quesada
La casa como documento..... 119

Perfiles

Luis Barahona Jiménez (1914-1987)
En el Centenario de la Guerra de 1856 (Madrid, 1956) 141

Macarena Barahona Riera
*Del ser costarricense al ser latinoamericano.
Vigencia del pensamiento del Dr. Luis Barahona Jiménez*.....155

Procesos de investigación

Joseph Roberto Camacho Chacón
*El problema tradicional del libre albedrío desde la perspectiva del
incompatibilismo de la agencialidad de Helen Steward*.....175

Reseñas

Dan Abner Barrera Rivera
*Reseña: Vega Sánchez. Á. (2024) Bailando con el enemigo: el cerco neoliberal
en tiempo de pandemia. Heredia: EUNA, 2024. 116 p.*.....197

Julio Minaya Santos
*Reseña: Rodríguez Reyes, A. (2021) Pensamiento crítico: Ensayos sobre
Filosofía de la Liberación y Decolonialidad. Lima: Heraldo. 141 p.*201

Crónica

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
*Manifiesto de la RIF por la inclusión de la filosofía en la Ley Estatutaria que
garantiza el Derecho a la Educación en Colombia*.....209

Iniciativa Puente por los Estudiantes de Nicaragua (IPEN)
A un año de la confiscación de la Universidad Centroamericana (UCA)210

Sobre las personas autoras.....215

Presentación

El equipo editorial se complace en presentarles a *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, Vol. V, No. 10, Julio-diciembre, 2024, cuyo dossier está dedicado a la publicación de las ponencias del IV Congreso Nacional de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía, celebrado el 15, 16 y 17 de noviembre de 2023, en la Universidad de Costa Rica (UCR). La actividad académica fue organizada por la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales (UCR), la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), el Círculo de Cartago, la Academia Costarricense de Filosofía y la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). Por otra parte, les informamos que se remitió a LATINDEX la revista Vol. IV, No. 8, para su postulación al Catálogo 2.0, a efectos de la evaluación de la calidad, todavía no se tiene respuesta. A continuación, se hará una breve presentación del contenido del número de la revista.

En la sección de *Artículos* contamos con las colaboraciones de María Elena León Rodríguez con el artículo *Ciudadanías desiguales: empoderamiento político y economía feminista*; la de Roberto Castillo, con *Gastón Bachelard, a los 60 años de su muerte*, y la de Juan Diego Moya, con *Los ratones, el mochuelo y La Fontaine*.

La sección de *Dossier* se titula *Filosofía: Crisis y perspectivas*. En esta sección se recogen 7 artículos que se presentaron como ponencias en el IV Congreso Nacional de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía, y que ahora se presentan como artículos; entre ellos tenemos las colaboraciones de Fabiana Parra, con el texto *Procesos de construcción epistémico-política al sur del sur en tiempos de capitalismo neoliberal. Una lectura sobre la lucha de mujeres y diversidades indígenas en Argentina*; la de Maximiliano Francisco Trujillo Lemes, *Martí, el apóstol de Mañach, algunas valoraciones un siglo después*; también la de Carlos Rojas Osorio con *Pensamiento y acción anticolonialista e independentista de los puertorriqueños. Ramón Emeterio Betances y Eugenio María de Hostos*, así como la de Ricardo Tránsito Santos, con *Aproximaciones del conocimiento científico durante la COVID-19 en pueblos indígenas de México*; la de Andy Jonathan Vélez Aliaga, con *La cultura como derecho humano*; además, la de Andrés Molina Araya, con *Teoría crítica en Eduardo Grüner* y la de Abdiel Rodríguez Reyes, con *Neocolonialismo y antiimperialismo en Ricaurte Soler*.

La sección de *Poesis* en esta oportunidad está dedicada a la arquitectura, un texto con imágenes muy sugerentes de Maximiliano Morales Quesada, intitulado *La casa como documento*, el cual explora el uso de artefactos con inteligencia artificial, el espionaje, y la reconstrucción de los planos de una casa a partir de los artefactos electrométricos, y; además, explora cómo se vulnera la intimidad a partir de dichos artefactos.

En la sección *Perfiles*, contamos con un texto inédito del filósofo costarricense Luis Barahona Jiménez; se trata de un artículo de 1956, el que nombró como *En el centenario de la Guerra de 1856, Madrid 1956*, el cual es acompañado de una semblanza de Macarena Barahona Riera, titulado *Del ser costarricense al ser latinoamericano. Vigencia del pensamiento del Dr. Luis Barahona Jiménez*.

En la sección de *Procesos de investigación* participa Joseph Roberto Camacho Chacón, con su artículo *El problema tradicional del libre albedrío desde la perspectiva del incompatibilismo de la agencialidad de Helen Steward*. Este texto es el resultado de la investigación del curso Seminario Doctoral II, como parte de sus estudios en el

Doctorado Académico en Filosofía, de la Universidad de Costa Rica.

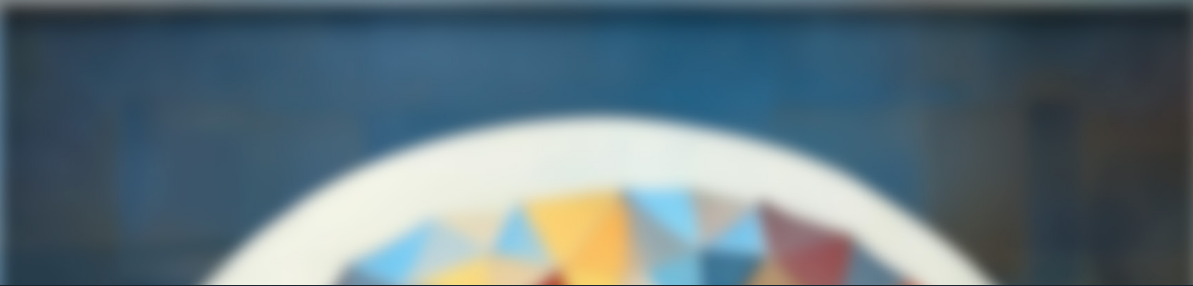
En la sección de *Reseñas* se cuenta con la reseña de Dan Abner Barrera Rivera, *Reseña: Vega Sánchez A. (2024) Bailando con el enemigo: el cerco neoliberal en tiempo de pandemia. Heredia: EUNA, 2024. 116p.* También la reseña de Julio Minaya Santos, *Abdiel Rodríguez Reyes. Pensamiento crítico: Ensayos sobre Filosofía de la Liberación y Decolonialidad. Lima: El Heraldito. 2021.*

En la sección de *Crónica* se recoge el pronunciamiento: *Manifiesto de la RIF por la inclusión de la filosofía en la Ley Estatutaria que garantiza el Derechos a la Educación en Colombia*, de la Red Iberoamericana de Filosofía (RIF). También el pronunciamiento *A un año de la confiscación de la Universidad Centroamericana (UCA)*, de la Asociación Iniciativa Puentes por los Estudiantes de Nicaragua (IPEN), la cual es firmada por la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) y la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI).

Por último, en la sección *Personas autoras* se presentan las semblanzas de los autores y las autoras que escriben en este número de *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*.

El equipo editorial, como siempre, espera que este número sea del agrado de las personas lectoras, y que contribuya a la difusión de la filosofía de Centroamérica y el Caribe Antillano.

Álvaro Carvajal Villaplana
Director
Alajuela, Costa Rica
Julio 2024



|

Artículos



María Elena León Rodríguez
***Ciudadanías desiguales: empoderamiento político
y economía feminista***

RESUMEN

En este artículo se estudia las teorías feministas del poder y las propuestas de la economía feminista para enfatizar las condiciones con las que se suele discriminar al colectivo de las mujeres. El objetivo es demostrar que la economía debe guiarse por una economía feminista y de cuidado e incorporar políticas públicas con perspectiva de género y leyes para promover la igualdad de oportunidades, educación para combatir el sexismo y la reestructuración de las instituciones.

Palabras Claves: feminismos, economía feminista, empoderamiento, poder, género.

Abstract: In this article, feminist theories of power and proposals from feminist economics are studied to emphasize the conditions under which the women's collective are usually discriminated against. The objective is to demonstrate that the economy must be guided by a feminist and care economy and incorporate public policies with gender perspective and legislation that promotes equal opportunities, education to eradicate sexism and the reconstruction of institutions.

Keywords: feminism, feminist economics, empowerment, power, gender.

Autor/ Author

María Elena León Rodríguez
Instituto Tecnológico de Costa Rica

**ORCID ID: 0009-0005-
6271-2833**

**Correo: elena.leon.
rodriguez@gmail.com**

Recibido: 04/07/23
Aprobado: 20/08/23
Publicado: 05/09/24

1. Introducción

En este artículo se pretende discutir acerca de las teorías feministas del poder y las propuestas de la economía feminista para enfatizar las condiciones con las que se suele discriminar al colectivo de las mujeres; por ello, se habla de ciudadanías desiguales. Pese a reconocerse el papel activo de las mujeres en la lucha por sus derechos, y pese a ser una ciudadana con la misma dignidad y libertad que todos los seres humanos, aún hoy, sus derechos son vulnerados por motivos de su sexo y género. Por esto, es necesaria la discusión y la puesta en marcha de una conceptualización alternativa a los discursos imperantes,

distinguiendo algunas posiciones teóricas que, a partir de una visión feminista, han propuesto opciones políticas, económicas y sociales a la problemática de los derechos y las oportunidades reales de las mujeres. Así mismo, se requiere subrayar cómo los agentes sociales constituyen la realidad social por medio del lenguaje. Y cómo esto hace posible que las distinciones sociales, económicas y políticas que establece el patriarcado, no sean más que producto de factores culturales, y no genéticos o biológicos como todo el mundo supone.

2. Política, patriarcado y poder desde la óptica feminista

Primero, es necesario precisar los conceptos de política y patriarcado; para este fin, nos vamos a referir a la obra de Kate Millett (2010). Esta feminista estadounidense se propone demostrar que “el sexo es una categoría social impregnada de política” (68) y define la política como “el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo” (68). A partir de esta premisa, esta autora demuestra que tanto *sexo* como *raza*, *castas* y *clases*, constituyen categorías sociales que tienen mucho que ver con la política y lo social, y que la continua opresión hacia estos grupos, se debe a que carecen de representatividad en las estructuras políticas tradicionales. En el caso que nos ocupa, el sexo femenino es el grupo subordinado, y recibe poca ayuda de las instituciones políticas existentes y deslegitima una oposición o lucha política a favor de sus derechos.

El patriarcado, de acuerdo con Millett (2010), no solo constituye un sistema político, sino también un hábito mental y una forma de vida, así se “[...] ha alcanzado una ingeniosísima forma de «colonización interior», más resistente que cualquier tipo de segregación y más uniforme, rigurosa y tenaz que la estratificación de las clases” (70). La política sexual es aprobada en virtud de la socialización de ambos sexos, según las normas fundamentales del patriarcado. De ahí que los sistemas de socialización más importantes de la sociedad, suponen que las diferencias psicosociales entre los sexos son producto de la biología, y no de un sistema de valores culturales. Cabe mencionar, conjuntamente, que la mayor arma psicológica del patriarcado es su universalidad y longevidad. A raíz de esto, no se asocia el patriarcado con la fuerza, ya que “su sistema socializador es tan perfecto, la aceptación general de sus valores tan firme y su historia en la sociedad humana tan larga y universal, que apenas necesita respaldo de la violencia” (2010, 100).

Butler (1998) nos muestra otra perspectiva de cómo se constituye el género y cómo se construyen categorías antes indicadas por Millett en nuestras sociedades. Esta filósofa estadounidense afirma que el género no es una identidad estable, sino que más bien es un resultado performativo: “[...] el género es una representación que conlleva consecuencias claramente punitivas. Los atributos distintivos de género contribuyen a “humanizar” a los individuos dentro de la cultura [...]; desde luego, los que no hacen bien su distinción de género son castigados regularmente” (300-301). Desde este punto de vista, el cuerpo humano es una idea histórica y es una manera de ir haciendo, reproduciendo una situación histórica; y por esto, esta historia puede condicionar o limitar las posibilidades de acción de los seres humanos. Butler

(1998) afirma que todo programa político que busque una transformación radical de la situación social de las mujeres, debe tener presente esta performatividad del género. Y esto nos hace pensar que, si bien es importante tener presente esta idea de construcción histórica del cuerpo, cómo se podría construir una idea de solidaridad política, tal como ella misma lo llama, entre las mujeres.

La idea de que la historia de nuestros cuerpos puede condicionar o limitar las posibilidades de acción de los seres humanos, nos lleva a pensar en cómo la construcción social de la diferencia como desigualdad, tiene varias consecuencias reales en la vida de muchas mujeres. Contraria a los planteamientos de Butler, León (1997) se refiere al tema del poder y los sujetos sociales que aspiran a participar, y tener una identidad social definida, para hacer frente a sus exclusiones en los ámbitos públicos. Esta socióloga colombiana “[...] privilegia el uso de los términos empoderamiento y empoderar, porque, [...] ellos señalan acción, y porque empoderamiento implica [...] que el sujeto se convierte en agente activo como resultado de un accionar, que varía de acuerdo con cada situación concreta” (2). Así las cosas, y siguiendo a esta autora, lo que se pretende es impulsar cambios en los imaginarios sobre la relación de las mujeres en el poder y, esto no es todo, se quiere contribuir a que, estas transformaciones de las relaciones de poder entre los hombres y mujeres, vayan acompañadas de transformaciones en el lenguaje que reflejen estos nuevos imaginarios sociales.

Asimismo, León (1997) recalca que el término empoderamiento hace referencia a poder, y el poder puede significar fuente de opresión, así como fuente de emancipación. Por esto, la autora señala que la idea de empoderamiento se relaciona con una nueva noción de poder “basado en relaciones sociales más democráticas y en el impulso del poder compartido” (8). Es así como la idea de poder se debe conectar con el contexto y relacionar con acciones colectivas dentro de un proceso político. Aunado a lo anterior, el empoderamiento incluye tanto el cambio individual como la acción colectiva, es decir, debe integrarse en un proceso con la comunidad, la cooperación y la solidaridad. Por último, esta autora manifiesta que el empoderamiento representa un desafío a las relaciones de poder existentes y busca tener mayor control sobre las fuentes de poder. Y, sobre todo, es un proceso de superación de la desigualdad de género lo que implica que, tantos hombres como mujeres, cuestionen los estereotipos de género y, en el caso de los hombres, pierdan su posición privilegiada en la sociedad.

Tal como lo menciona León (1997), diferenciar los tipos de poder es una buena herramienta para comprender los alcances del empoderamiento. En este sentido, pero desde la teoría feminista, Fuente (2015) propone una tipología de los modos en que las teorías feministas han interpretado el poder. Siguiendo las clasificaciones de Allen y Squires, esta politóloga española comparte la idea de que el poder puede ser interpretado como *poder sobre* (restricción de opciones ajenas) y *poder para* (realidad creativa). Dentro de estos dos grupos, las teóricas feministas han desarrollado cuatro formas del poder: como recurso, como dominación, como cuidado y como libertad. En la clasificación de *poder sobre* se encontrarían las posiciones del poder como recurso y como dominación, y en la clasificación *poder para* se encontraría el poder como cuidado y como libertad. Esta tipología, de acuerdo con Fuente (2015), puede

“[...] contribuir a clarificar los marcos de análisis de las perspectivas feministas en las ciencias sociales y fortalecer así su capacidad crítica (190).

En este trabajo solo nos vamos a referir al poder como recurso, y vamos a enriquecer la discusión con una de las posiciones de una teórica representativa de esta tipología de poder. Esta conceptualización ve el poder como un recurso que debería ser repartido de forma justa y, por ello, está muy presente en el ámbito de las políticas públicas, por ejemplo, la “[...] demanda de presencia paritaria en los espacios de decisión, cuando se argumenta por la necesidad de un reparto igualitario del poder entre mujeres y hombres en las instituciones públicas” (177). Esto puede parecer una buena forma de hacer ajustes al sistema, mas no supone un cambio radical en la forma en la que se conciben las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Con base en esta perspectiva, y de acuerdo con Fuente (2015), se realiza una abstracción y una universalización de ciertas propiedades individuales y, además, no permite dar cuenta de procesos de empoderamiento colectivo y de transformaciones de las relaciones sociales en un sentido democratizador.

La idea de poder asimilable a un bien injustamente distribuido, la encontramos en Martha Nussbaum (1999) quien, a partir de la tesis de las capacidades, sostiene que “[...] la capacidad de una persona es «auténticamente humana», esto es, *digna* de un ser humano.” (261). El punto de partida consecuente sería la consciencia del valor y la dignidad humana de las facultades humanas básicas, y la necesidad de poder ejercerlas. Esta filósofa estadounidense diferencia tres tipos diferentes de capacidad: las capacidades básicas, las capacidades internas y las capacidades combinadas. Las capacidades básicas son las cualidades innatas de un individuo, las capacidades internas son los estados de la propia persona y, por último, las capacidades combinadas hacen alusión tanto a lo interno como a lo externo de las personas, pues se necesita integrar ambos aspectos para un verdadero ejercicio de las capacidades. Resulta fundamental para esta teoría, no solamente promover buenas disposiciones interiores para actuar; también es preciso preparar el entorno institucional para que las personas puedan actuar realmente. De ahí la exigencia de la economía feminista por crear las condiciones necesarias para este actuar en igualdad de condiciones.

Entonces, y retomando la idea de Nussbaum (1999), los seres humanos tenemos una dignidad solo por el hecho de ser humanos. El problema se da cuando esta humanidad está reservada solo a unos cuantos o se análoga con lo masculino. A partir de esta idea, o desde una ideología patriarcal, racista y clasista, se construyen las “ciudadanías desiguales” que, como bien han demostrado las diversas teorías feministas, no son producto de la biología, sino de valores culturales. De ahí, la importancia de teorizar el patriarcado y la política sexual que normaliza la existencia de ciudadanías desiguales, y la violencia hacia la otredad. Asimismo, es importante señalar cómo se construyen las identidades desde las mismas prácticas cotidianas, y el olvido de las marcas de la historia en nuestros cuerpos. No obstante, y en vista de las luchas cotidianas por ejercer la libertad, también se hace necesario un “nosotras” que posibilite la transformación de la sociedad. De ahí, el empoderamiento de las mujeres que incluya tanto el cambio individual como la acción colectiva y que esto se refleje en el entorno institucional.

3. Entorno institucional y las mujeres

El cuestionamiento principal sería si, desde este entorno institucional, se puede realmente cambiar las condiciones de desigualdad existentes. La relación entre el Estado y las mujeres ha sido tematizada y objeto de estudio por parte de las teóricas feministas. Algunas feministas ven en el Estado un aliado para concretar medidas para una mejor distribución de los recursos económicos y simbólicos. Por otra parte, otras feministas sostienen que no solo es cuestión de distribución. Desde este punto de vista, se cuestiona la intención de los Estados de mejorar las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y el ejercicio de las capacidades de las mujeres.

Para entrar en detalle, Therborn (2015) nos aclara el concepto de desigualdad y sus dimensiones básicas. Este autor define la desigualdad como “[...] un conjunto de violaciones de algunas normas, implícitas y rara vez definidas con exactitud, de derechos humanos, dignidad humana y de una fundamental igualdad de los seres humanos” (85). También subraya que la desigualdad es interpretada en términos de ejes como distribución e interseccionalidades; aunado a lo anterior, Therborn (2015) afirma la necesidad de enfatizar, además de estos ejes, las dimensiones propias de la desigualdad. Y para ello, retoma a Amartya Sen (86) y enfatiza tres de estas dimensiones: vitales, existenciales y de recursos. Es importante aclarar, asimismo, que estas tres dimensiones interactúan y se entrecruzan, y cada una manifiesta su propia dinámica histórica.

De acuerdo con Therborn (2015), la dimensión de desigualdad vital se relaciona con nuestros cuerpos y organismos, y se miden por las tasas de mortalidad o enfermedades, esperanza de vida y salud. La desigualdad existencial ignora a individuos negándoles sus capacidades humanas y, de esta forma, se les irrespetan sus derechos, son humilladas y discriminadas. Por último, la desigualdad de recursos alude a los ingresos de las personas, igualmente se habla de recursos como la educación, las relaciones sociales, la riqueza y el poder político. El autor subraya la diferencia entre los recursos de los actores humanos a las bases de acción y el acceso. Un Estado puede promover las bases de acción para las mujeres, sin embargo, imposibilitar el acceso a esos recursos, por ejemplo. Para medir la eficacia de un Estado en cuanto a la igualdad, se deben medir estas tres dimensiones y entender la desigualdad en una forma multidimensional y que, si se quiere llegar a una igualdad real, se deben trabajar estas tres dimensiones juntas.

Sin embargo, un asunto a tratar en este ensayo, es señalar cómo los Estados, en realidad, gobiernan sobre sujetos neutros o descorporalizados, según señala Anzorena (2013), es decir, no toman en cuenta las interseccionalidades. Se cree gobernar sobre sujetos iguales, sin determinar cuál es el sujeto real de las políticas estatales. Se sabe que el Estado parte de un punto de vista masculino, y la masculinidad es el patrón con el que se mide la igualdad. Así las cosas, las diferencias son concebidas como anomalías que enturbian el espacio neutral de la agenda estatal. Y en “estos procesos de desvalorización o exclusión de la diferencia, se convierte en «norma» -universal, neutral y objetiva- aquello que es construcción social” (Anzorena, 2013, 28). Ante este panorama, la desvalorización de lo femenino, el androcentrismo y el sexismo se institucionalizan en el Estado y en la economía, y determinan el lugar de cada cual en todas las esferas de la sociedad.

Y de acuerdo con Anzorena (2013), la función del Estado capitalista es promover la reproducción ampliada del capital, y no como se piensa, la distribución de los bienes materiales y simbólicos en función del interés de todos y todas. De esta manera, el Estado establece el punto de vista válido para decidir quién tiene derecho a qué y quién no, y trasmite la ideología dominante. Las prácticas productos de esta ideología, sustentadas en estereotipos naturalizados y legitimados por la misma sociedad, no se cuestionan, ni siquiera se piensa que deberían ser modificados. Pese a este escenario, la acción pública estatal se define en el espacio público, y este espacio es un espacio de intercambio y negociación entre los diferentes actores sociales, que materializan sus luchas en políticas sociales. La relevancia de estas políticas “reside en que atienden las necesidades directas de la población, pero también en que el Estado, a través de las políticas sociales, define el conjunto de necesidades y las formas de su satisfacción” (Anzorena, 2013, 40).

Con base en lo dicho anteriormente, y en concordancia con Anzorena (2013), el Estado implementa políticas sociales para garantizar las condiciones para la reproducción ampliada del capital, y esta condición está basada en relaciones de explotación de clases y la opresión de sujetos considerados subalternos. Esto nos lleva a pensar en si estas políticas sociales, efectivamente, cambian la situación de desigualdad de las mujeres. La autora del texto habla de las políticas de género para diferenciarlas de las demás políticas sociales. Las políticas de género buscan reducir la desigualdad y discriminación entre los géneros, y se enfocan en la distribución de ingresos y condiciones de vida de la población, pues “[...] no solo implican las condiciones materiales de existencia [...] sino también las condiciones simbólicas y la distribución social de las jerarquías entre los géneros sexuales” (Anzorena, 2013, 43). Pese a esta precisión, se menciona la diferencia entre una política con perspectiva de género y una política social asistencialista.

A pesar de que una política con perspectiva de género apunta a una autonomía y al pleno ejercicio de ciudadanía, se debate acerca de si, verdaderamente, estas políticas estatales liberan a las mujeres o, por lo contrario, solo remedian las condiciones de desigualdad. Para Mackinnon (1989), el feminismo no tiene una teoría del Estado y, por consiguiente, no ha revisado la relación entre el Estado y la sociedad dentro de una teoría de la determinación social específica del sexo. Esto supone la carencia de una teoría que dé cuenta de cómo funciona la ley, en tanto forma del poder estatal, en un contexto patriarcal. La práctica feminista, según Mackinnon, ha sostenido dos posiciones: una liberal y otra de izquierdas. Para ambas teorías “la ley es la mente de la sociedad” (1989, 283). De acuerdo con posiciones liberales, el Estado es un árbitro neutral entre intereses encontrados. El liberalismo aplicado a las mujeres ve en el Estado una herramienta para la promoción de las mujeres y la transformación de su situación, sin analizar el contenido de las limitaciones basadas en el género. Por otra parte, las propuestas de izquierdas visualizan el Estado como una herramienta de represión y dominio, “la ley legitima la ideología” (1989, 284), así que cualquier reforma gradual o ganancia es aparente y constituye un engaño.

En concordancia con Mackinnon (1989), el género es un sistema social que divide al poder; por lo tanto, es un sistema político. Pese a esto, los feminismos no han analizado el papel del Estado en la jerarquía de géneros. A falta de este análisis “el

feminismo ha quedado atrapado entre dar más poder al Estado en cada intento de reclamarlo para las mujeres y dejar el poder ilimitado en la sociedad a los hombres” (1989, 288). Y esto es el mayor de los peligros para las mujeres, ya que el Estado es masculino y la ley trata a las mujeres como los hombres tratan a las mujeres. Es así como las normas formales del Estado sintetizan el punto de vista de los hombres en el nivel de *designio*. Tal como lo mencionamos en párrafos anteriores.

Por otra parte, las Constituciones de los Estados parten de la idea de que todo ser humano es libre e igual, lo cual implica la inexistencia de la categoría género en el ámbito legal. Vemos cómo el Estado protege el poder masculino garantizando el control sobre las mujeres en todos los ámbitos. Esto lleva a Mackinnon a afirmar que “[...] esta ley es neutral [...] manteniendo la desigualdad entre los sexos pareciendo que la resuelve” (1989, 300). Esto es lo que más preocupa, ya que, si el mismo Estado es el benefactor del dominio masculino, se prohíben prácticas agresivas con el fin de normalizar, más que erradicar y eliminar esas prácticas. La tendencia sería más a la perpetuación de la miseria y la desigualdad, que a la oportunidad de un mundo mejor y diferente.

En contraste, Matos y Paradis (2013) comprenden el poder y la política como potencialidad de liberación, y no solamente como dominio/dominación. Por esto, consideran el Estado una alternativa y recurso, en otras palabras, “[...] es un recurso de poder en sí mismo en la medida en que es capaz de movilizar otros recursos (ya sean materiales, ya sean simbólico-culturales) de poder” (93). Estas teóricas de las ciencias sociales, mencionan que, propuestas como la de Mackinnon, no toman en cuenta las últimas transformaciones estatales a favor de las mujeres, gracias a las políticas de igualdad de género y sus mecanismos institucionales. Y subrayan la capacidad del Estado de incorporar la diversidad y pluralidad de actores sociales, propios de nuestra época contemporánea, en la participación de la sociedad para alcanzar un verdadero desarrollo humano ciudadano e integral.

Asimismo, Matos y Paradis (2013) aseguran que las divergencias en cuanto a la relación de las mujeres y los movimientos feministas frente al Estado, se concentraron alrededor de dos posiciones feministas: las feministas institucionalizadas y las autónomas. En esta discusión se plantean discrepancias acerca de participación de las mujeres en la política tradicional, y de cierta autonomía que debía ser desarrollada con base en la solidaridad feminista. Pese a esta convergencia, las feministas institucionales logran que algunos Estados incorporen ideas y demandas feministas, y se pone en marcha mecanismos institucionales para lograr la igualdad de género. No obstante, “la adopción de las reivindicaciones de las mujeres en los discursos oficiales no significó una implementación efectiva y ha sido a veces “parcial y selectiva” (97). Las feministas institucionales siguen su camino e incorporan autocrítica del movimiento, pues no se está alcanzando la igualdad de género tan esperada.

Si bien se ha logrado un proceso de institucionalización de la temática de género en el ámbito del Estado, aún no se tiene clara “[...] la importancia de la transversalidad en las políticas públicas, entendidas como una acción integrada y sostenible entre las diversas instancias gubernamentales, con el fin de aumentar la eficacia de esas políticas” (Matos y Paradis, 2013, 103). Muchos estudios así lo demuestran y, en el caso de la economía, ponen de relieve que la ausencia de datos desagregados por sexo/género, dificulta la toma de decisiones y la pertinencia de las políticas públicas. Por esto,

resulta sumamente valiosa la participación igualitaria de las mujeres en las decisiones y el enfoque de género para crear políticas efectivas y apropiadas para la erradicación de las desigualdades. Estas políticas deben tener como enfoques transversales, no solo la perspectiva de género, sino también el enfoque de derechos humanos y el enfoque de la interseccionalidad que permitan la visibilización e incorporación de estas realidades diferenciadas en el diseño y acciones de la política pública.

4. Bases teóricas de la economía feminista

La economía feminista ha tratado de mejorar la planificación de las políticas públicas al incluir el enfoque de género, y la participación igualitaria de las mujeres en la toma de decisiones para poder visibilizar y minimizar los efectos de estas ciudadanía desiguales. De entre algunas teóricas feministas, Elson (1996) afirma que la economía siempre parte de un punto de vista parcial y, para ejemplificar esto, señala que la macroeconomía solo toma en cuenta los agregados monetarios de la llamada economía productiva e ignora los agregados de la economía reproductiva. De esta manera, logra demostrar que la reforma económica a los niveles micro, meso y macro tienen una orientación masculina y perpetúan la desigualdad de las mujeres. Esto se debe a la incapacidad de considerar, de manera adecuada, las desventajas de las mujeres y mantener una falsa neutralidad, cuando lo correcto sería afirmar que son ciegos al género. Así, los análisis de Elson (1996) demuestran, por una parte, que las instituciones sociales y las relaciones monetarias llegan a ser portadoras de género y, por otra, refuerzan la idea de que los niveles, antes mencionados, no están integrados ni son regulados por una lógica de elección, “(o sea la capacidad -en teoría- de elegir libremente)” (302).

Siguiendo esta misma idea, Nelson (2004) sostiene una teoría pertinente para lo dicho en el párrafo anterior. Esta autora define la economía por su concepción de mundo, más que por el objeto de estudio. Y asegura que, cuando se habla de enfoque económico, se aborda el problema desde el punto de vista de las elecciones propias de agentes racionales y autónomos. Cuando la economía sigue una base dicotómica de la realidad, asocia a las mujeres con la inferioridad, y a lo masculino con un carácter lógico y axiomático. Bajo este panorama, ninguna persona podría ser libre ni autónoma. Por ello, resulta significativo el trabajo de Nelson (2004), al proponer analizar los cimientos conceptuales sobre los que descansan los estudios económicos y, de esta forma, problematizar la división sujeto/objeto y las diversas dualidades con las que la economía define su concepción de mundo y, por ende, de ser humano. Ya que, tal como menciona Nelson, la economía debería ser el estudio del modo que el ser humano habita el mundo y, por tanto, “[...] no sería entonces una economía masculina o femenina, sino una ciencia humana que perseguiría fines humanos” (2004, 55). Y para tal fin, se requiere un análisis de las bases conceptuales sobre los que descansan las teorías sobre la condición humana, y evitar los sesgos de género propios de los discursos androcéntricos.

Por tanto, según Pérez (2005), la economía feminista se caracteriza por cuestionar la estructura androcéntrica que subyace en sus postulados. Y enumera una serie de características propias de los enfoques androcéntricos cuando afirma que “[...] la

economía ha sido un conocimiento creado por hombres para explicar las experiencias masculinas” (45). Estos enfoques se caracterizan por establecer una estructura discursiva o concepción binaria de las actividades económicas ligadas a la dicotomía público /privado, entiéndase, lo económico (aspectos asociados a lo masculino) y lo no económico (se identifica con los roles femeninos). Y, también, se caracterizan por no reconocer las relaciones de género como relaciones con una significación económica importante.

Contrapuesto a estos enfoques androcéntricos, Pérez (2005), desde una visión de la economía feminista de la ruptura, propone la modificación de “[...] la lógica mercantil y androcéntrica que domina el sistema económico” (59). Por este motivo, se intenta redefinir el concepto de trabajo para abarcar el trabajo doméstico y visibilizar las relaciones de género de desigualdad. Desde la perspectiva de la Economía Feminista, las necesidades humanas también son de afectos y relaciones, y no solamente de bienes y servicios. Por ello, las facetas material e inmaterial deben visualizarse conjuntamente e incorporar, en la noción de trabajo, las actividades que coadyuvan a la sostenibilidad de la vida.

Con respecto a lo anterior, Carcedo (2009) amplía este punto de vista al aportar un concepto de economía que “[...] no se limita a aquello que es o puede ser objeto de transacción monetaria en algún mercado” (14). Y subraya que la centralidad del mercado tuvo como consecuencias la invisibilización, desvalorización y privatización del trabajo reproductivo y de cuidado. Otro cuestionamiento indispensable, para no caer en las concepciones binarias, se asienta en la idea de que este trabajo de cuidado no es asunto solo de mujeres, pues “[...] se entiende la reproducción y cuidado como una práctica y una necesidad social” y “de competencia colectiva, no individual” (18). Asimismo, la división sexual del trabajo, bajo esta perspectiva, mantiene a las mujeres vinculadas a estas tareas reproductivas en los espacios considerados privados, y si incursionan en el mercado laboral, se las vincula con actividades relacionadas al trabajo reproductivo y de cuidado; de esta forma, se estaría hablando de “[...] una concepción de economía en la que [...] las mujeres no desempeñan ninguna función” (Carcedo, 2009, 17).

En vistas de esta “ausencia” de las mujeres en la economía, Flores-Estrada (2007) argumenta la existencia de un nexo entre el sexo, el género y la economía, puesto que, según esta socióloga, “el género mismo es economía” (10). La organización económica se sustenta en un orden jerarquizado, a partir de dicotomías patriarcales dispuestas en un orden simbólico, que se materializan en la división sexual del trabajo. Para esta socióloga, resulta primordial volver al análisis de esta organización económica en función de la organización sexual y analizar el “[...] reparto diferenciado por sexo de disposiciones, esquemas de percepción y posibilidades de acción” (13); en otras palabras, es más importante la definición simbólica y económica de las mujeres y de los hombres que la división sexual del trabajo. En consonancia con lo anterior, la autora retoma el concepto *habitus* desarrollado por Bourdieu (Citado por Flores-Estrada, 2007, 7), porque permite explicar cómo las personas producen y reproducen la violencia simbólica y a la vez, pueden reflexionar críticamente sobre esa violencia que las determina, y a partir de esta reflexión, se puede transformar, no solamente el orden simbólico, sino también el orden material.

Reforzando lo que se venía diciendo en el párrafo anterior, Nancy Fraser (1995)

establece la discusión con respecto a la redistribución y el reconocimiento. La lucha por el reconocimiento es imprescindible en un mundo en donde existen las desigualdades materiales. Sin embargo, no debe ser el único motivo de movilización política o económica, tal como lo menciona Fraser ya que “[...] deberíamos enfrentarnos a una nueva tarea intelectual y práctica: la de desarrollar una teoría crítica del reconocimiento, que identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad” (1995, 2). De este modo, esta teórica estadounidense trata de articular el reconocimiento y la redistribución, puesto que la justicia precisa de estas dos dimensiones. Si bien se trata de dos formas de ver las injusticias, una socioeconómica y la otra cultural o simbólica, ambas se encuentran “[...] imbricadas hasta tal punto de reforzarse dialécticamente la una a la otra” (1995, 6). Por consiguiente, ambas tienen que ser solucionadas.

Asimismo, para enriquecer esta discusión, resulta importante señalar lo apuntado por Coronado (2014) acerca de la diferencia y la desigualdad. Este autor argumenta que la desigualdad responde a la observación, percepción o constatación directa de diferentes atributos y características de los individuos. Asimismo, observa que, si bien toda desigualdad es una diferencia, no toda diferencia constituye una desigualdad y eso lleva a la pregunta “¿cuándo una «diferencia» se transforma en una «desigualdad»? (142). El problema no radica en los atributos de los individuos, en tanto la desigualdad no refiere a un atributo característico de un individuo, sino a una relación social, es decir, una desigualdad social, y esa diferencia tiene implicaciones en la vida social, tal como la ubicación social, no solo diferenciada, sino privilegiada de unos sujetos con respecto a otros, y esas relaciones son jerárquicas y, además, implican una relación de superioridad e inferioridad.

Pensando en esta desigualdad social, vemos cómo los atributos de las mujeres no hacen la desigualdad, sino más bien la relación social que experimenta las diferencias como desigualdades. Para mantener esta posición de privilegio de la que habla Coronado (2014), los hombres tuvieron que inventarse una serie de “mitos y fábulas, que prescribían lo que «debía» ser una mujer [...] y este mundo simbólico que se genera en la interacción social, pasó a incorporarse a un trasfondo intersubjetivo desde el cual, [...] se orienta el sentido de los roles y conductas de las gentes, (...) se pautan y construyen las subjetividades adecuadas al desempeño de tales roles” (144). Por esto, se considera urgente cuestionar estos mitos y fábulas con las que se construyen las subjetividades y los roles asignados a cada sexo. Ya es hora de cuestionar hacia dónde nos lleva esta socialización y esta normalización.

Contra esta normalización de prejuicios, es trascendental la igualdad de género entendida como “[...] la equidad de derechos, responsabilidades y oportunidades para las mujeres y los hombres, es un objetivo que debe estar presente en la agenda de desarrollo de todos los países” (Sandoval y González, 2015, 2). Siguiendo a estas mismas autoras, a pesar de la participación de las mujeres en el mercado laboral, se siguen reproduciendo los estereotipos de género y esto significa que la incorporación de las mujeres al trabajo remunerado “[...] no ha sido acompañado de los cambios necesarios en las familias y en las políticas públicas para atender los requerimientos del trabajo no remunerado, pues éste sigue siendo responsabilidad

de las mujeres, lo cual las obliga a desempeñar dobles y triples jornadas laborales.” (3). Esta desvalorización de las actividades no remuneradas crea desventajas sociales y económicas para las mujeres. Entonces, la idea es que dichas actividades sean consideradas en la contabilidad nacional para visibilizar la aportación de las mujeres en la economía, y para ello, se ha propuesto la creación de cuentas satélites.

Asimismo, Jubeto (2008) agrega que el análisis de los presupuestos públicos desde la perspectiva de género “[...] permite evaluar el grado de integración efectiva de los objetivos de igualdad de oportunidades para mujeres y hombres en las políticas públicas” (5). Y una condición básica para poder realizar estos análisis, se fundamenta en la información relativa a los colectivos beneficiarios de las medidas presupuestarias de forma desagregada por sexo. También, Jubeto (2008) enumera algunos logros de los presupuestos públicos desde la perspectiva de género y menciona como los más importantes: la capacidad de generar una mayor capacidad para determinar el valor real de los resultados públicos dirigidos a las mujeres, que logran cuestionar nociones como *neutralidad de género* de políticas y programas, aumentando la conciencia dentro de las unidades gubernamentales de la necesidad del presupuesto para las mujeres, aumentan “[...] la eficiencia económica, evitando “falsas economías” que sólo trasladan costes de la zona de lo visible a la invisible” (29) y por último, impulsan políticas para que los gobiernos incrementen las oportunidades para la provisión de bienes y servicios a la población de una manera más justa y responsable.

5. Conclusión

Lo dicho en estos párrafos anteriores es significativo porque demuestra la necesidad de cuestionar y transformar el orden simbólico para impactar, de igual manera, el orden material. Y, quizás, una de las ideas más importantes sea entender o interpretar el mundo desde una perspectiva de la sostenibilidad de la vida, pero que esta sostenibilidad sea una responsabilidad de todas las personas y no solo de las mujeres. Porque, tal y como afirmaba Carrasco (2001), las necesidades humanas si bien son de bienes y servicios, también incluyen los afectos y las relaciones. Además, la economía debe guiarse por una economía feminista y de cuidado e incorporar políticas públicas con perspectiva de género y leyes para promover la igualdad de oportunidades, educación para combatir el sexismo y la reestructuración de las instituciones. Empero, estas propuestas y políticas públicas deben ir acompañadas de un cuestionamiento cotidiano de la forma en la que nos definimos como seres humanos.

Referencias

- Anzorena, Claudia. (2013). *Las mujeres en la trama del Estado: una lectura feminista de las políticas públicas*. Argentina, Mendoza: EDIUNC. (Capítulos I y II).
- Butler, Judith, (1998). Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 18, 296-314.

- Carcedo, Ana. (2009). *Apertura económica, género y pobreza en el istmo centroamericano. Actualización de Perfiles de Género del istmo centroamericano*. San José, Costa Rica: Agenda Económica de Mujeres.
- Carrasco, Cristina. (2001). La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres? *Mientras Tanto*, (82), 5-25.
- Carrasco, Cristina. (2006). La Economía Feminista: Una apuesta por otra economía. En Ma. María Jesús Vara (ed.) *Estudios sobre género y economía*, (pp.1-40), Madrid: Akal.
- Carrasco, Cristina. (2012). No es una crisis, es el sistema. *Con la a*, (1), 1-3.
- Coronado, Jaime. (2014). Notas sobre «desigualdad», colonialidad y poder en América Latina. En Aníbal Quijano (Ed.) *Des/colonialidad y buen vivir*. (pp.137-185). Perú: Universidad Ricardo Palma.
- Elson, Diane. (1996). Micro, meso y macro: género y análisis económico en el contexto de la reforma política En Thera van Osch (ed.) *Nuevos enfoques económicos: contribuciones al debate sobre género y economía* (pp. 291-309). San José, Costa Rica: UNAH/POSCAE.
- Flores-Estrada, María. (2007). *Economía del Género. El valor simbólico y económico de las mujeres*. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Fraser, Nancy. (1995) ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postcapitalista. En *Simposio Liberalismo Político*. Washington, Estados Unidos.
- Fuente, María de la. (2015). Ideas de poder en la teoría feminista. *Revista Española de Ciencia Política*, (39), 173-193.
- Jubeto, Yolanda. (2008). Los presupuestos con enfoque de género: una apuesta feminista a favor de la equidad en las políticas públicas. *Cuadernos de Trabajo de Hegoa*, N°43, 5-32.
- León, Magdalena. (1997). *Poder y Empoderamiento de las Mujeres*. Bogotá: Tercer Mundo Editores
- Mackinnon, Catherine. (1989). *Hacia una Teoría Feminista del Estado*. España, Madrid: Cátedra.
- Matos, Marlise y Paradis, Clarisse. (2013). Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (45), 91-107.
- Millett, Kate. (2010). *Política Sexual*. Madrid: Cátedra.
- Nelson, Julie. (2004) ¿Estudio de la elección o estudio del abastecimiento? El género y la definición de la economía. En *Más allá del hombre económico. Economía y teoría feminista*. M. Ferber, y J. Nelson (eds.). Madrid, España: Cátedra: 39-57).
- Nussbaum, Martha. (1999). Mujeres e igualdad según las tesis de las capacidades. *Revista Internacional del Trabajo*, 118, 253-273.

Pérez, Amaia. (2005). Economía del Género y Economía Feminista: ¿conciliación o ruptura? *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 10 (24), 43-63.

Sandoval, Irma y González, María. (2015). Estimación del valor económico del trabajo no remunerado en Costa Rica. Resultados e ilustración metodológica. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 30 (3), 1-19.

Therborn, Göran. (2015). Desigualdades en México y América Latina: una contextualización global. *Estudios Latinoamericanos*, (36), 83-107.

Roberto Castillo Rojas
***Gastón Bachelard, a los 60 años de su muerte.
Un soñador de la imagen poética***

RESUMEN

Gastón Bachelard a la vez pensador de la ciencia y soñador de la imaginación poética, en los dos campos opuestos, pero complementarios, introduce nuevas formas innovadoras de interpretación de la ciencia y su historia y de la comprensión de lo imaginario. La ciencia nos separa de los objetos, la razón los desmaterializa, los convierte en conceptos y la poesía les restituye su materialidad, la imaginación poética les confiere de nuevo su familiaridad y comunión con el sujeto.

Palabras Claves: ciencia, poesía, imaginación, imagen poética, comunicación, ontología.

Abstract: Gaston Bachelard, both a thinker of science and a dreamer of poetic imagination, introduces innovative new forms of interpretation in both these opposing but complementary fields. He offers fresh perspectives on science and its history as well as on the understanding of the imaginary. Science separates us from objects; reason dematerializes them, turning them into concepts. Poetry, on the other hand, restores their materiality, while poetic imagination reaffirms their familiarity and communion with the subject.

Keywords: science, poetry, imagination, poetic image, communication, ontology.

Autor/ Author

Roberto Castillo Rojas
Universidad de Costa Rica

Correo: cast.rojasrob@gmail.com

Recibido: 10/04/24
Aprobado: 07/06/24
Publicado: 05/09/24

1. Introducción

Gastón Bachelard profesor de Historia y Teoría de la ciencia, en la Sorbona, París, desde 1940, deriva hacia las profundidades del Hades, tal como Orfeo lo había hecho para salvar a Eurídice de la muerte. El canto Bachelardiano, salva a la poesía y a la imaginación del estigma que la considera la “loca de la casa”, como la maestra en mil engaños y seducciones que nos alejan tanto de la virtud como de la recta razón.

Nace Bachelard, en el pueblo de Bar-sur-Aube en el año de 1884, la región de la Champaña francesa, donde se produce

el afamado vino espumante. Fue profesor en la Sorbona desde 1940 hasta 1954. Sustituyó a Abel Rey en la Cátedra de Historia y Filosofía de la Ciencia. Obtuvo el doctorado en Ciencias Exactas en 1912. Sin embargo, veamos la trayectoria que lo llevó de ser hijo de un modesto zapatero y de una madre propietaria y dependiente de un modesto Café-Tabaco de su pueblo, a ocupar una cátedra en la Sorbona.

Entre 1895 y 1902 fue profesor de Secundaria en su pequeña ciudad natal, donde imparte cursos de Química y Física. Trabajó diez años (1903-1913) como empleado de correos en París (PTT), amaba muchísimo caminar o, *flâner*, como amaba decir Walter Benjamin, vagar por las calles de París, pero con la tarea de aprenderse de memoria, el número y nombre de cada calle que transitaba, en lugar de intentar, como Benjamin, encontrar las cifras ocultas de los escaparates y los *passages* parisinos. Es movilizado en la Primera Guerra Mundial, participa en ella de 1914 a 1919. La *drôle de guerre* le permite en las trincheras, preparar su doctorado en Matemáticas. En 1914 poco antes de su partida al frente, casa con Jeanne Rossi de quien es viuda en 1920. En ese corto matrimonio, más corto aún por la movilización, nace Suzanne, su única hija, quien también, obtiene una cátedra de la historia y filosofía de la ciencia en la Sorbona.

En 1922 recibe su Agregación en Filosofía, enseña filosofía en Bar-sur-Aube y posteriormente en la Universidad de Dijon. En 1927 a la edad de cuarenta y tres años se doctora en la Sorbona, bajo la guía de sus profesores León Brunsvicq y François Abel Rey, de este último hereda la cátedra de Historia y Filosofía de la Ciencia. Realizó muchas publicaciones en este último campo, pues, fue vocación primera. Algunos de sus libros y que han tenido repercusión en la historia del pensamiento científico universal son: *El nuevo espíritu científico* (1934), *La formación del espíritu científico, psicoanálisis del pensamiento objetivo*. (1938), *El materialismo racional* (1953), *La filosofía del no, ensayo sobre una filosofía del espíritu científico* (1940), *Ensayo sobre el conocimiento aproximado* (1927). En epistemología ejerce gran influencia en la corriente racionalista de la ciencia. Introduce conceptos tan importantes para la comprensión de la historia de la ciencia, como el de *obstáculo epistemológico*; la concepción de la historia de la ciencia como la constante *rectificación de sus errores*; la introducción del psicoanálisis freudiano en la construcción del conocimiento científico. Y sobre todo la crítica al realismo ingenuo y a la inducción concebido por los positivistas como único camino de la constitución de la ciencia. Se opone tanto al inductivismo, como al idealismo puro. Su posición epistemológica se acerca mucho a la teoría de la falsación de Karl Popper y a las concepciones de Thomas Kuhn sobre la historia de la ciencia, los paradigmas científicos y comunidades científicas. Parece que sus concepciones se desarrollaron de manera independiente las unas de las otras.

En el campo de la imaginación poética. Publicó muchos ensayos, que también ejercen una gran influencia en el pensamiento estético global. Sus divagaciones sobre el imaginario poético abren un gran abanico de posibilidades de aproximación al fenómeno de la imagen poética. *La intuición del instante. Estudio sobre la Siloë de Gastón Roupnel* (1932), *El psicoanálisis del fuego* (1938), *El agua y los sueños* (1942), *El aire y los sueños* (1943), *La tierra y las ensoñaciones del reposo* (1946), *La tierra y las ensoñaciones de la voluntad* (1948), *La poética del espacio* (1957). *La poética de la ensoñación* (1960), *La llama de una candela* (1961). Muere en París en 1962. Son solo algunos de sus libros, cuenta con más de cien publicaciones.

2. Bachelard, hacia la unidad del ser y la imaginación poética

Jilles-Gaston Granger llama a Gaston Bachelard con el epíteto de Janus Brifrons (Granger, 1984, 257-271), ese dios de la mitología latina, representado con dos caras, cada una colocadas de manera opuestas, de modo que sus miradas se dirigen en direcciones igualmente contrarias. Bachelard asimismo, al transitar por los caminos del pensamiento, toma rutas distintas simultáneamente. Rutas que conducen a territorios del pensamiento contrarios, uno dominado por el día, en el decir de Dominique Lecourt (Lecourt, 1974), y el otro por la noche. El día: la ruta de la racionalidad científica, la precisión del concepto, la ruta del juicio objetivo; la noche, la senda de lo imaginario, poblada de miles de figuras y símbolos, e iluminada por la exigencia de retraer la imagen al concepto. El día nos lleva siempre al reconocimiento de las cosas del mundo, no solo en su simple presencia a nuestros sentidos, sino su reconocimiento conceptual. Las formas puras de la percepción el espacio y el tiempo, según Kant, le permiten al sujeto realizar el primer ordenamiento de los datos de la percepción, al ser subsumidos a las categorías del entendimiento, construye así, esa estructura lógica-científica de la realidad. No en vano Deleuze y Guattari (Deleuze; Guattari, 1991), señalan como tarea imprescindible del pensamiento la construcción de conceptos que nos permitan una mayor aproximación a lo real. Sin embargo, la razón al intentar iluminar lo real, lanza sombras por todos los costados, nos dice Bachelard (Bachelard, 1965). Esas tinieblas ¿Desaparecerían si lanzo en mi desesperación, el haz de luz hacia otra dirección? No, vana pretensión, se siguen multiplicando a medida que la razón cambia la dirección de su “rayo luminoso”. Sí, la noche, su claro oscuro nos ofrece figuras hipnóticas, sugerentes, imprecisas, pero nunca tan definidas como las cosas que nos entrega la percepción en el día. Sin embargo, el día marcha hacia la noche y la noche hacia el día.

En su último ensayo Merleau-Ponty, escrito en medio del paisaje de la Provenza, titulado *L'oiel et l'esprit* (Merleau-Ponty, 1986) escribe: “La ciencia manipula las cosas y renuncia a habitarlas”. Llamo la atención sobre los dos verbos opuestos que utiliza: renunciar y habitar. Habitar es un verbo que conviene perfectamente a la poesía y de alguna manera a la filosofía, tanto como renunciar conviene a la ciencia y a la tecnología. Filosofar entonces, sería así una especie de saber que intenta habitar las cosas, o al menos intenta morar en el corazón del ser. Pero el habitar filosófico no está exento de desgarramiento, la filosofía todavía es esa conciencia infeliz hegeliana, esa conciencia sedienta del ser absoluto y que descubre a cada instante de su devenir, la distancia permanente de la plenitud. Habitar como filósofo el mundo es todavía ser presa del deseo ontológico jamás satisfecho, pues el ser no es otra cosa que el horizonte de todo camino, siempre aparece equidistante, desde cualquier sitio de nuestro caminar. En cuanto al poeta, parece que se instala en la realidad de una manera distinta que el científico y el filósofo. No obstante, es importante también decir porqué se dice que la ciencia le conviene más el verbo “renunciar” que “habitar”. La ciencia renuncia a habitar las cosas, pues ella quiere sobretodo manipularlas y para ello, es necesario evitar toda concepción que pueda hablar de un “adentro” de las cosas. Para el científico las cosas no son más que sus efectos percibidos, y en palabras de Bachelard: efectos contruidos, producto de lo que él

ha denominado “fenomenotectónica”. Hay una suerte de construcción *a priori* del concepto que termina reconstituyéndose mediante las mediciones exactas realizadas por los aparatos tecnológicos (condensaciones del espíritu). Sin esa medición sería, por ejemplo, imposible la microfísica.

“Pensar –dice Merleau-Ponty- es tratar, operar, transformar bajo la sola reserva de un control experimental donde intervienen solo fenómenos altamente trabajados y, que nuestros aparatos producen más que registran.”(Merleau-Ponty, 1986). Lo mismo nos dice Bachelard en su libro *El nuevo espíritu científico*: el objeto de la ciencia no es un dato, es más bien una realización, mejor aún, es la culminación de un programa de acción. En este sentido conocer la realidad es sobretodo construirla, conocer, es participar al acto de creación, es llegar a ser “amo así del eterno comienzo constante de las cosas” (Bachelard, 1981, 32). Su visión es evidentemente anti cartesiana, pues, para Descartes conocer el mundo es comprenderlo geoméricamente y pensarlo muy cerca de su ser verdadero, tal como Dios lo ha pensado. Mientras que por Bachelard pensar científicamente el mundo es recrearlo, reinventarlo, y para tal tarea el ser humano ha de remplazar a Dios. La matemática nos da los medios conceptuales para construir los objetos y precisar sus relaciones regulares. Pero en este “control experimental” el ser humano pierde su “patria” material, los objetos no son otra cosa que relaciones, la relación prevalece sobre el ser. ¿Cómo recobrar ese vínculo original con el mundo? La ciencia no ha hecho otra cosa que destruir las imágenes poéticas, pues estas confunden el espíritu lógico-matemático, la poesía es una barrera, llena de trampas seductoras que nos separa del camino del conocimiento instrumental. La racionalidad científica se construye a sí misma como un proceso de destrucción de las imágenes poéticas.

La historia de la ciencia está llena de vesanias, de errores, que Bachelard denomina *obstáculos epistemológicos*, la ciencia avanza por saltos, por la constante superación de sus propios errores: la revolución heliocéntrica copernicana que supera el geocentrismo aristotélico, Torricelli y Pascal que sustituyen la imagen animista de Aristóteles del *horror vacui*, por el concepto científico de presión atmosférica.

Existe una “conversión” de Bachelard pues, desde su visión científica cae en el reino de lo imaginario literario. *El psicoanálisis del fuego* es la obra que marca esta conversión. Hay un abrupto rompimiento con el psicoanálisis freudiano, utilizado en su obra *La formación del espíritu científico*, subtítulo: *Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. El psicoanálisis freudiano fue la terapia apropiada para liberarse de las fantasías de la razón, de los bestiarios que pueblan las concepciones pseudocientíficas. No obstante, nuestro pensador desde la Filosofía de la Ciencia se desvía hacia una noche muy peculiar, la noche de la ensoñación lúcida, de la ensoñación de la palabra, región del imaginario, ahí, donde una simple imagen se abre en múltiples significados, como un hermoso estallido de juegos artificiales. y cuya interpretación no admite subordinación alguna a instintos, a frustraciones o a traumas. Por lo cual el psicoanálisis tiene poco que hacer en el reino de la imaginación. Por ello propone lo que denomina entonces, el *contra psicoanálisis*, pues el imaginario bachelardiano se resiste a ser explicado por los traumas sexuales de la niñez, así como por aspectos biográficos del autor: “la flor no puede explicarse por el abono.”

Bachelard al entrar en el “campo enemigo” de la ficción literaria intenta

recuperar, de nuevo, el mundo, que la ciencia ha geometrizado en demasía, pues como dice Hölderling en ese poema citado por Heidegger: “Pleno de mérito, mas, poéticamente habita el hombre sobre esta tierra” (Heidegger, 1986, 228). La poesía, la palabra que nos sumerge en lo imaginario, nos salva de la razón instrumental (Adorno-Horkheimer). La imagen poética integra al ser humano a las fuerzas originales, al mundo invisible, a la subjetividad que integra a los otros que son las cosas y los seres humanos. Dice Bachelard: “Tenemos mucho que ganar al darle a los objetos familiares la amistad atenta que merecen [...] Es en la amistad que los poetas tienen por las cosas, por sus cosas, que podemos conocer las gérmenes de instantes que le dan valor humano a los actos efímeros.” (Bachelard, 1961, 91).

Los objetos a través de la poesía, nos revelan sus cualidades, sus poderíos y por este hecho el universo entero resplandece. Estamos en el mundo y el mundo es mi bienestar, no será mi negatividad, no será jamás el *en-sí* sartreano opuesto a la nada del *para-sí*, el ser humano es la unidad con el mundo y con los otros, tan solo artificialmente la razón nos ha enviado a esas regiones de las soledades absolutas. El *ser-en-el-mundo* para emplear la fórmula heideggeriana, es un ser de confianza, el existente, que es el ser humano, no se relaciona con las cosas como si estas fueran “*seres-a-la-mano*” heideggeriano (Zuhandenheit), sino como los objetos de mi ensoñación, compañeros fieles del filósofo solitario, que somos todos nosotros.

Entonces, habitar para Bachelard, quiere decir instalarse en la casa de la imaginación creadora y desde ahí encontrar los puentes que unen a los seres humanos entre sí y con el mundo mediante una imagen poética. La subjetividad creadora existe en un tiempo instantáneo. Habitar el mundo por la imagen, no significa instalarse en un tiempo horizontal o, en el tiempo de la cotidianidad, sino en el instante de un tiempo vertical. En relación a la imagen de una candela encendida Bachelard nos dice: “La llama es una verticalidad habitada. Todo soñador de llama sabe es una llama viviente” (Bachelard, 1980, 58). Más aún, habitar es estar en otro lugar, es una especie de fuga permanente de sí mismo, y de la horizontalidad de la cotidianidad. Habitamos el tiempo vertical de la humanización contra “las obligaciones de la vida común, de la vida llanamente horizontal” (Bachelard, 1980, 58). La ensoñación me arranca de mi presente al hacerme vivir el futuro de mi existencia. “La ensoñación vertical es la más liberadora de todas las ensoñaciones. Es el medio más seguro del bien soñar, de soñar en otro lugar. ¿Pero, en un más allá que está siempre más arriba” (Bachelard, 1980, 158)

La imagen de la llama que sube muestra perfectamente esta transformación radical de la existencia humana, esa dialéctica entre lo real y lo irreal, donde lo real encuentra su esencia en el vuelo hacia lo irreal. La capacidad de ver más allá, de habitar más allá de su ser presente es la auténtica vida del espíritu que se consume y se renueva. La irrealidad confiere la verdadera realidad a la existencia. La función de irrealización es tan o, más importante que la función de realidad. El principio de irrealidad no solo es el goce de los fantasmas de la imaginación, es sobre el principio de humanización. Por la imaginación el mundo de lo posible aparece sobre lo real mismo.

Habitar no es para Bachelard la conciencia de una carencia, de un vacío existencial, ni es esa conciencia dolorosa de Hegel, todo lo contrario, es la plenitud del ser.

Habitamos como poeta sobre esta tierra, la palabra lúcida nos sitúa, por decirlo así, en la casa del ser. El filósofo debería escuchar la palabra del poeta, pues este último está siempre a la escucha del ser. “A partir de la apertura del mundo por una imagen, el soñador habita el mundo que se le acaba de ofrecer. De una imagen aislada puede nacer un universo [...] la ensoñación cósmica nos hace habitar un mundo” (Bachelard, 1980, 152).

El mundo es ese lugar que acoge al ser humano, pleno de cosas, no cerradas en sí mismas como en Sartre, sino abiertas al sujeto mediante la ensoñación. El mundo es, sobre todo, el “no-ser” mío. El mundo no me provoca la náusea, el poeta y el soñador lo incorpora mediante la palabra poética y lo hace suyo. Sin embargo, esa ensoñación está lejos de ser una especie de reposo, de inmovilidad, es sobre todo la negación del tiempo horizontal homogéneo, de la duración bergsonianana. La creación poética está bajo los signos contradictorios de la vida y la muerte. Muerte pues la ensoñación, lejos de ser una fuga que inmoviliza nuestra existencia, sacrifica aquella parte de nuestro ser que está dedicada a la rutina, a la repetición de los gestos cotidianos; vida pues el acto creador nos arranca y lanza hacia la vida nueva, la vida que se construye verticalmente. Crear es erigir el porvenir, es desprendimiento radical del pasado, es la renovación del espíritu mismo, mediante la irrealización.

En su opúsculo titulado *La llama de una candela*, -ya citado anteriormente- Bachelard nos invita a visitar los sitios de la ensoñación, pues la ensoñación nos lleva al centro mismo de la ficción intersubjetiva. ¿Por qué la imagen del pensador iluminado por una luz de una candela se convierte no solo en mi ensoñación, sino en la ensoñación intersubjetiva, es decir, en la ensoñación donde la imagen sueña en mí, tal como lo hace en todo ser humano? La imagen *resuena* en el sujeto, y se convierte en un elemento de comunicación intersubjetiva, tal como lo es también el concepto.

La palabra poética, esparce luz tenue vibrante, disemina su claro oscuro a toda la habitación. ¿Qué imágenes nos trae la evocación de ese trabajador, pensador, escritor solitario frente a su hoja en blanco?

La soledad se acrecienta, si sobre la mesa iluminada por la lámpara, se despliega la soledad de la página blanca. ¡La página blanca! Ese gran desierto a cruzar, y jamás atravesado. ¿Esta página blanca que permanece blanca en cada desvelo, no es el gran signo de una soledad infinitamente recomenzada? Y que soledad se ensaña contra el solitario cuando ella es la de un trabajador que no solamente quiere instruirse, que no solamente quiere pensar, sino que quiere escribir. Entonces la página en blanco es una nada, una nada dolorosa, la nada de la escritura. (Bachelard, 1980, 109).

La llama es el mismo proceso de humanización, en el mismo sentido de la palabra existir ek-sistere, estar constantemente fuera de sí, en el proceso interminable de ascenso y transmutación del ser que soy. Por ello, nuestra subjetividad es de inmediato capturada por las imágenes de la llama. “La llama es una verticalidad habitada. Todo soñador de llama sabe que es viviente y, que garantiza su verticalidad por los reflejos sensibles.” (Bachelard, 1980, 58)

La oposición entre el impulso de la escritura, la pluma, el lápiz que resta inmóvil frente a esa página en blanco, como “la nada de la escritura”. La palabra, el logos

trae a la existencia la imagen y esta a su vez, nos entrega el mundo perdido en la razón-instrumental.

Pero ¿Qué es la imagen poética para Bachelard? ¿Por qué ella es sobre todo la apertura del mundo? ¿Por qué lleva al ser humano a ser parte de los elementos: tierra, aire, fuego y agua? El concepto nos arranca la materialidad de las cosas, nos ofrece un cuasi objeto exento de sus cualidades materiales, al contrario, la imagen nos coloca en el centro de la realidad. La imagen como relieve repentino del psiquismo humano, es la síntesis de la causalidad material y la formal. Toda voluntad de forma encuentra su materialidad correspondiente. “En efecto,- nos dice Bachelard- la tetra valencia de la ensoñación es tan clara, y tan productiva como la tetra valencia química del carbono.” (Bachelard, 1981b, 148).

Bachelard, tal como Novalis ya lo había hecho, propone la creación de una “fantástica trascendental”, donde la imaginación absoluta e universal, es una estructura y de alguna manera, reservorio de arquetipos, de tendencias generales, pues los elementos son impulsos que le dan un carácter general al texto literario. Bachelard, junto a Karl Jung, desarrolla e incorpora a su teoría de lo imaginario, la noción de inconsciente colectivo, noción opuesta a la concepción freudiana de inconsciente biográfico. El inconsciente colectivo, como de su nombre se infiere, es un inconsciente que, para Jung, pertenece a la humanidad entera, todos los seres humanos participamos en esa estructura, heredada a la vez, culturalmente y genéticamente. Los arquetipos son los compuestos más importantes de este inconsciente colectivo. El arquetipo más que una imagen, es una especie de matriz de imágenes, por el arquetipo es que las imágenes poéticas se asientan, resuenan, como dice Bachelard, en el alma de todos y cada uno de los seres humanos. Podríamos traer a colación el trabajo que realiza extraordinariamente el antropólogo neoyorquino Joseph Campbell cuando escribe su famosa obra “El héroe de las mil caras” (Campbell, 1973), donde sostiene que el héroe, y todos los personajes de la mitología de todas las culturas, son el mismo, tan solo se enmascaran de manera distinta.

Las imágenes poéticas Bachelard las clasifica según pertenezcan a uno de los cuatro elementos: tierra, agua, aire, fuego, que están inscritos en nuestro psiquismo, tanto como la concepción del espacio y el tiempo. De ahí que Bachelard, intente enunciar su primera ley de clasificación de las imágenes poéticas: la ley de la tetravalencia de los elementos. Los poetas según su tendencia material predominante podrían calificarse como poetas de la tierra, del agua, del aire o del fuego. Nietzsche, por ejemplo, sería un filósofo del fuego, Allan Poe, del agua, Thoreau de la tierra. Sin embargo, más que el poeta, son los poemas mismos que podrían clasificarse de acuerdo a su tendencia elemental. Allan Poe, entrega a Bachelard el ejemplo de un poeta del agua. En la narración La mansión Usher, el personaje a su llegada a la mansión, observa el estanque que refleja la casa, “el vapor opaco, oscuro” que cubre el agua. No es el agua que corre, es el agua dormida, estancada. “Si el agua es, como nosotros lo pretendemos, la materia fundamental para el inconsciente de Edgar Allan Poe, ella gobierna la tierra., es la sangre de la Tierra, es la vida de la Tierra. Es el agua que va arrastrar todo el paisaje hacia su propio destino.” (Bachelard, 1983, 87). Aquí el agua es la muerte, el agua que ahoga la vida, es la nada que presagia la historia sobrenatural cargada de muerte. Sin embargo, el elemento puede cambiar su carácter, desde el agua estancada, que

presagia la muerte, hasta el agua clara que se mueve en arroyo en medio del bosque. Recordemos un fragmento de un poema de García Lorca:

Agua, ¿dónde vas?
Riendo voy por el río
a las orillas del mar.
Mar, ¿a dónde vas?

Río arriba voy buscando
fuente donde descansar.
Chopo, y tú ¿qué harás?
No quiero decirte nada.

Yo..., ¡temblar!

(García Lorca, 1972, 416)

El agua corre, es devenir, es la vida misma, el elemento es la substancia, la causa material; sin embargo, la causa formal, el adjetivo determina el carácter esencial de la materia. La simple orientación adjetiva no puede darse de manera aislada. Muchas imágenes poéticas son débiles y no pueden vivir pues, son simples juegos formales, pues, no están adaptadas a la materia que deben ataviar.” (Bachelard, 1983, 4) La imaginación creadora se mueve en dos direcciones fundamentales: hacia la exuberancia, hacia la belleza formal que se dirige a los sentidos, y que busca el goce fácil, ese goce epidérmico, “[...] de lo pintoresco, de la variedad, el evento inesperado.” (Bachelard, 1983, 4). Al contrario, la otra dirección de la imagen auténtica, “excava el meollo del ser”, la palabra que intenta atrapar mediante su forma la substancia material.

Por ejemplo, Michel Mansuy nos dice “El agua es conciencia de sí. Representa incluso el pensamiento, no es por azar que la palabra *reflexionar* se aplica tanto a una como a la otra” (Mansuy, 1967, 185). Se refiere al agua mansa, clara que refleja el bosque y en el imaginario es el ojo del cosmos que se contempla a sí mismo. Las aguas claras y tranquilas son el *espejo-mirada* del universo mismo. Ahí el paisaje se refleja, tiene lugar la función narcisista de del universo. Nos dice Bachelard: “El cosmos es pues de alguna manera afectado de narcisismo. El mundo quiere verse. La voluntad tomada en su aspecto schopenhauriano, crea ojos para contemplarse, para deleitarse de belleza” (Bachelard, 1982, 42).

Hay entonces, una filosofía de lo imaginario, pero de ella se deriva también una teoría literaria al intentar una interpretación de la literatura en general, cuyos principios centrales serían: toda obra poética tiene una unidad nacida de la afinidad del creador con los elementos originales. Unidad que tiene lugar a nivel de los sueños profundos. El apego a la materia se lleva a cabo en el inconsciente del poeta, inconsciente colectivo (Karl Jung) y a la función de irrealidad del sujeto. El principio de irrealidad es tan necesario como el principio de realidad para mantener el equilibrio psíquico del ser humano. Pues el principio de irrealidad es sobre todo un impulso de vigilia, de dinamismo.

Encontramos en Bachelard los esbozos de una filosofía del imaginario, cuyo principio es el postulado de un sujeto creador universal. La fantástica trascendental intenta encontrar en ese sujeto los principios, de alguna manera *a priori* de toda creación. Principios que van a permitir la comunicación literaria. La creación es posible, pues hay un sujeto cuya función de *desrealización* está ligada a una estructura de carácter ontológico. Dicho de otra forma, la dinámica de la imaginación creadora no depende ni de la percepción, ni de algún impulso obscuro de instintos, ni de los traumas psicológicos del creador. La imaginación es “[...] la facultad de formar imágenes que superan la realidad” (Bachelard, 1983, 23). La imaginación sería entonces la facultad absoluta del ser humana, facultad “de sobre humanidad” de apertura y de invención de la vida misma y de visiones renovadas de la realidad.

3. Conclusión

¿Por qué una ontología de la imaginación?

- La imagen es un producto espontáneo de la conciencia. La intencionalidad de la conciencia tiene como resultado la imagen (Sartre). Por lo cual la imagen tiene tan solo aquello que la conciencia ha puesto en ella, de ninguna manera la imagen desborda la conciencia. Al contrario, la imagen de la percepción, su “masividad” desborda la conciencia, pues aparecen cualidades que la conciencia no ha puesto, tan solo es consciente de ellas mediante la percepción. No es lo mismo construir mediante la facultad de la imaginación, un objeto cualquiera del mundo exterior, como un árbol, una silla, una botella, siempre esa construcción imaginaria, que viene desde la conciencia hacia afuera, será una especie de sombra, una imagen borrosa de lo que puede ser el objeto real entregado por la percepción. Producto directo de la conciencia.
- Sin embargo, la imagen poética, hecha de palabras desborda la conciencia, pues es una presencia pletórica de significados. De significados que explotan como juegos artificiales, totalmente inesperados para la conciencia.
- En Bachelard la imagen poética producto de un sujeto absoluto, es siempre fuente de asombro para conciencia, pues tiene una riqueza ontológica del que carece el objeto de la percepción.
- La imagen se coloca antes de la percepción, es la experiencia misma de lo nuevo. La percepción no aporta nada al contenido de la imagen, es más bien el mundo sensible que se ve enriquecido por la luz que la imagen proyecta sobre las cosas.

¿De dónde viene esa riqueza ontológica de la imagen?

- De la materia soñada y de los arquetipos. Donde este último es entendido como matriz de imágenes, en sí mismo no es una imagen en particular, tan solo es su productor. Es una especie de facultad que produce y acoge imágenes.
- Bachelard dice “los centros de las ensoñaciones bien determinados son

los medios de comunicación entre los seres humanos de sueño con la misma seguridad que los conceptos bien definidos son los medios de comunicación entre los seres humanos de pensamiento”

- Las imágenes centrales u originales actúan como estructuras previas que marcan de su sello la realidad, son estructuras dinámicas, ellas al contrario del concepto que busca expresar la identidad de la realidad, la imagen por su parte lanza una visión de mundo ambivalente, pletórica de significado.

Nota

¹ Alocución atribuida a Santa Teresa de Ávila (1515-1582)

Referencias

- Bachelard, Gaston. (1965). *La formation de l'esprit scientifique, contribution a une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris: J.Vrin.
- Bachelard, G. (1980). *La flamme d'une chandelle*. Paris: PUF.
- Bachelard, G. (1981 a). *La philosophie du non : essai d'une philosophie du noivel esprit scientifique*. Paris: PUF.
- Bachelard. (1981 b). *La psychanaly se du feu*. Paris: Gallimard.
- Bachelard, G. (1983). *L'eau e les rêves: essai sur l'imagination de la matière*. Paris: José Corti.
- Bachelard, G. (1982). *La terre et lerêveries du repos*. Paris. PUF
- Campbell, Joseph. (1973). *The hero with a thousand faces*. New York: Princeton University Press.
- Deleuze, G. Et Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la Philosophie?* Paris, Editions Minuit.
- García Lorca, Federico. *Obras Completas*.1972. Madrid. Aguilar
- Granger,G-G. (1984). *Janus BiffronsBruxelles. Revue Internationales de Philosophie*. N° 150 (3).257-271
- Heidegger, M. (1986). *Essais et conférences*.Paris: Gallimard.
- Lecourt, Dominique. (1974). *Bachelard, le jour et la nuit*. Paris Grasset
- Mansuy, M. (1967). *Gaston Bachelard et les éléments*. Paris: José Corti.
- Merleau-Ponty, M. (1986). *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Juan Diego Moya Bedoya
Los ratones, el mochuelo y La Fontaine

“J.D.M.M.B.(*). Miércoles 13 de abril de 2022 (festividad de san Martín, Papa).

A Andrómaca, Casiopea, Lucas y Tamara, mis maestros, copiosos en pelambre y en ideas, frondosos

[§I] Reproduciré un argumento de Jean de La Fontaine (1621-1695), sito en la fábula IX del libro oncenavo y penúltimo de *Fábulas* (1668-1694). La fábula se intitula “Los ratones y el mochuelo”. Mi presentación procura ser fiel a la fuente consultada, la cual es una traducción castellana de las *Fábulas* del gran literato francés del periodo aurisecular de la literatura francesa, el periodo de Louis le Grand (1638-1715). Puede considerarse una reconstrucción racional del hermoso argumento de Jean de La Fontaine, atribuido por este a un mochuelo; toda vez que prescinde de premisas lógicamente ociosas (para la derivación lógicamente correcta de la conclusión de la inferencia) – premisas que, desde luego, son retóricamente relevantes– y añade cuando menos una premisa necesaria para la derivación lógicamente correcta de la conclusión de la inferencia. Propongo así, pues, una versión mejorada del argumento y, por añadidura, garantizo, mediante una prueba formal de validez deductiva (es decir, una argumentación correlativa del argumento), la corrección formal del argumento. La prueba formal presupone la formalización de la inferencia, la cual se ha reducido a su mínima expresión. Para hacerlo, recurrí a la lógica modal de especie sentencial. En conformidad con mi reconstrucción, el argumento de La Fontaine consta de siete premisas y de una sola conclusión (el argumento que figura en la fuente consultada consta, en cambio, de ocho premisas). La prueba formal patentiza que la conclusión se sigue, con corrección formal, del conjunto de premisas.

Un valor añadido de mi texto consiste en que presta atención al examen de La Fontaine acerca de la posición cartesiana respecto de los animales máquina, tesis que el fabulista tenía por empíricamente insostenible. El argumento atribuido al mochuelo, constituye contraevidencia (invocable con legitimidad) para restar fuerza cognitiva a la tesis cartesiana

Autor/ Author

Juan Diego Moya Bedoya
Universidad de Costa Rica

ORCID: 0009-0004-8149-5312

Correo: juan.moya@ucr.ac.cr

Recibido: 20/10/23

Aprobado: 29/02/24

Publicado: 05/09/24

acerca de los animales máquina. Si un mochuelo puede argumentar de esta manera (la presente es, desde luego, una reconstrucción conjetural del proceso de pensamiento subyacente bajo la conducta del mochuelo en relación con los ratones capturados por él), entonces el mochuelo tiene aptitudes cognitivas. Si tal es el caso entonces no es una máquina (la presente es una premisa debatible, en forma tal que cabe dudar, con legitimidad, de la solidez del segundo argumento de La Fontaine, es decir, su argumento anticartesiano). Si tal es el caso entonces el cartesianismo se equivoca en relación con la naturaleza de los animales no humanos. Luego.

No es este el único lugar textual de las *Fábulas* en el cual haya adversado la posición, al respecto, de los partidarios de la tradición cartesiana de indagación acerca de la naturaleza y lo mental. Existe cuando menos otro, en el cual enfrentó con decisión el maquinismo cartesiano sobre los animales no humanos, a saber: la fábula primera del libro deceno (y antepenúltimo) de la obra: “Los dos ratones, el zorro y el huevo (discurso a la señora de la Sablière” (protectora de La Fontaine una vez fallecida la duquesa de Orléans [Vd. “Juan de La Fontaine. Su vida y sus obras”, de Geruzez {en La Fontaine, 1949, vi}]). R. Descartes, a quien el autor tenía por un intermedio entre el espíritu y la persona humana, estimó que los animales no humanos no piensan. Que no piensen, empero, es implausible, a fuer de la evidencia empírica disponible. Durante los ejercicios cinegéticos, por ejemplo, en medio del ensordecedor estruendo que solían producir los cuernos y el griterío de los cazadores que corrían tras una

[...] fugitiva presa; cuando en vano se ha esforzado en borrar y confundir la pista, el viejo ciervo, cargado de años, obliga á [sic] uno más joven á [sic] presentar nuevo cebo á [sic] los perros. ¡Qué de razonamientos para conservar su vida! ¡Idas y venidas, rodeos y engaños, cambio de presa, y otras cien estratagemas, dignas de los caudillos más expertos, y dignas también de mejor suerte! Después de muerto le hacen tajadas: esas son sus honras fúnebres (La Fontaine, 1949, 271).

Por añadidura, precisó el autor, (a) los niños no son conscientes de sus pensamientos. En esta medida, (b) el pensamiento puede caracterizarse, con legitimidad, como independiente de la reflexión o de la conciencia reflexiva (en el sentido de que no la presupone; esta, en cambio, sí presupone aquel, en forma tal que la relación existente entre ambos es asimétrica); habida cuenta de lo cual, (c) que las bestias piensen no puede descartarse porque ellas no tengan acceso a la conciencia reflexiva o apercepción (La Fontaine, 1949, 273). Si bien es cierto que no es verosímil que tengan razón, verosímil es que tengan más que un resorte ciego (La Fontaine, 1949, 273, 274). Esto es, la verdad (como nuestro criterio acerca de ella sea la verosimilitud de nuestras opiniones, algunas de las cuales son, notoriamente, conjeturas) al respecto radica en una solución transaccional.

Para concluir su atildada reflexión metafísica, propuso una jerarquía óptica, la cual reproduciré de la siguiente manera, a saber: según un sentido de creciente perfección.

- a) La materia sutil quatenus quintaesencia del átomo, la cual vehicula las propiedades facultativas de la sentiencia y el juicio. / (a.a) Así concebida, el alma existe en los animales no humanos.

- b)** El alma común a las personas humanas y a los ángeles (común en el sentido de que cada uno de los ejemplares aludidos ejemplifica el correspondiente concepto); de otra manera, el espíritu, el cual carece de término temporal (aun cuando tenga comienzo en el orden crónico). / (b.a) *N. b.:* La persona humana tiene ambas especies del alma. La primera hace de ella un cognado de los animales no humanos (*N. b.:* el alma referida es el alma animal); la segunda, un cognado de las substancias separadas o inteligencias (y con Dios mismo, quien es el espíritu más sutil que el cual ninguno puede ser pensado).

En su infancia, el espíritu humano no es, en la mente humana, sino un “débil y tenue resplandor” (La Fontaine, 1949, 274). Al robustecerse el organismo, la razón trasciende “las tinieblas de la materia, en las cuales quedaría siempre envuelto el otro espíritu, imperfecto y grosero” (*Loc. cit.*).

[§II] Regreso, ahora, al núcleo de mi contribución escrita. Dice el mochuelo, intercalándose argumentativamente a sí mismo,

- a.** Cuando atrapo a los ratones –se dice el mochuelo–, escapan.
- b.** Debo engullirlos así que los cojo.
- c.** ¿Puedo engullirlos a todos de una sola vez?
- d.** La respuesta a la pregunta: No puedo engullirlos a todos de una sola vez.
- e.** Conviene que preserve parte de la presa para mañana?
- f.** La respuesta a la pregunta: Sí conviene que preserve parte de la presa para mañana.
- g.** No hay más remedio que alimentarlos sin que escapen.
- h.** ¿Cómo?
- i.** La respuesta a la pregunta: cortándoles los pies (*Vd. La Fontaine, 1949, 318, 319*).
Un erotema de La Fontaine: ¿En qué supera la lógica de Aristóteles a la del búho? No la supera. He aquí una observación adicional.
- j.** Si el animal no humano puede razonar de esta manera, entonces es un ente pensante.
- k.** Es notorio que puede hacerlo, *h.e.*, puede razonar de esta manera.
- l.** Si es un ente pensante entonces la teoría cartesiana del animal (no humano) máquina es falsa.

⇓

Es falsa.

Este, me parece, es el objetivo complementario de la fábula (*N. b.:* el fundamental es evidenciar de la existencia de la inteligencia animal), *scil.:* un alegato anticartesiano (en el respecto de los animales máquina, *h.e.*, contra la posición de los cartesianos respecto de los animales no humanos, concebidos por ellos como –exclusive– máquinas (desprovistas de capacidades cognoscitivas y de emociones).

Procederé a diagramar el argumento, el propósito del cual es establecer legítimamente la siguiente proposición: “les corto los pies”.

0. Si no atrapo a los ratones o no los engullo, entonces escapan.
1. Si es necesario que no escapen entonces no escapan.
2. Es necesario que no escapen.
3. No escapan.
4. No los atrapo o no (no los engullo).
5. No los atrapo o los engullo.
6. Los engullo o los atrapo.
7. No los engullo.
8. Los atrapo.
9. Si los atrapo entonces es necesario que los preserve.
10. Si es necesario que los preserve entonces es necesario que les corte los pies.
11. Si es necesario que les corte los pies entonces les corto los pies.
12. Es necesario que los preserve.
13. Es necesario que les corte los pies.
14. Les corto los pies.

A continuación, simplificaré el argumento y lo formalizaré mediante la lógica modal sentencial, a fuer de que para justificarlo formalmente el argumento, *i.e.*, para demostrar su validez deductiva, basta enunciar el argumento mediante la lógica sentencial modal.

0. Si no atrapo a los ratones o no los engullo, entonces escapan. $=(\neg P \vee \neg q) \rightarrow r$
1. Si es necesario que no escapen entonces no escapan. $=\Box\Box R \rightarrow \Box r$ / (1.0)
N.b.: La necesidad invocada en la presente reconstrucción es hipotética (seu *ex suppositione*), no absoluta –por usar del léxico aristotélico del Curso de Física, II (N.b.: Dos son los modos de la necesidad, *scil.*: el absoluto y el hipotético. (a) El primero=la imposibilidad de no ser [o de no existir, o de no ser alternativamente]; (b) el segundo=la necesidad mediada por cuando menos una condición, satisfecha la cual lo condicionado no puede no adquirir realidad [Vd. Aristóteles de Estagira {384-322}, Curso de Física, II, 9 {199b, 34-200a, 10}]). Lo significado mediante 1 es que si realizar y es necesario para realizar un fin apetecido *x*, entonces si *x* es apetecido por el agente, entonces y será plasmado por el agente. Y es, desde luego, un medio para la realización de *x*. La razón que corresponde a *y* es la del *bonum utile*, no la del *bonum honestum*; *i.e.*, la de utilidad, no la de honestidad ni la de delectabilidad.
2. Es necesario que no escapen. $=\Box\neg R$
3. Si los atrapo entonces es necesario que los preserve. $=P \rightarrow \Box s$
4. Si es necesario que los preserve entonces es necesario que les corte los pies. $=\Box S \rightarrow \Box t$
5. Si es necesario que les corte los pies entonces les cortaré los pies. $=\Box T \rightarrow t$
 \Downarrow
 Les cortaré los pies. $=T$

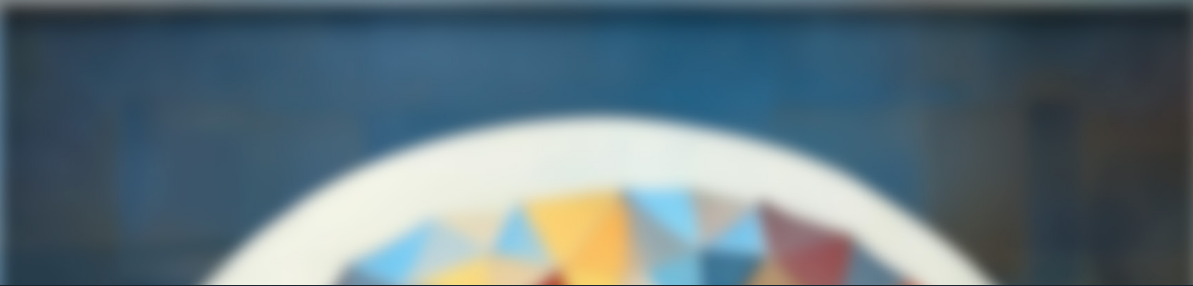
Finalmente, propondré una prueba formal de validez deductiva del argumento del mochuelo, el cual es intuitivamente válido.

6. $\neg R$ (1-2 [MPP])
7. $\neg(\neg P \vee \neg q)$ (0 & 6 [MTT])
8. $\neg\neg P \wedge \neg\neg q$ (7 [DM])
9. $P \wedge q$ (8 [DN])
10. P (9 [simplificación])
11. $\Box S$ (3 & 10 [MPP])
12. $\Box T$ (4 & 11 [MPP])
13. T (5 & 12 [MPP]). Q.E.D.

La cadena argumentativa formal confirma la legitimidad de mi intuición respecto de la corrección formal del argumento del perspicaz mochuelo.

Referencias

- Aristóteles. (1994). *Física*. Traducción de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, S.A., “Biblioteca Clásica Gredos” (volumen 203 de la colección).
- Geruzez. (1949). Juan de La Fontaine. Su vida y sus obras. En Jean de La Fontaine: *Fábulas*. Traducción de Teodoro Llorente. México, Buenos Aires, Caracas, Guatemala & al.: Unión Tipográfica Editorial Hispano-americana (=UTEHA), i-xiii.
- La Fontaine, Jean de. (1949). *Fábulas*. Traducción de Teodoro Llorente. México, Buenos Aires, Caracas, Guatemala & al.: Unión Tipográfica Editorial Hispano-americana (=UTEHA).



|| Dossier



Presentación

Filosofía. Crisis y perspectivas



XIII Congreso Centroamericano de Filosofía
IV Congreso Nacional de Filosofía
Filosofía: crisis y perspectivas

Universidad de Costa Rica
Edificio de Educación Continua,
Ciudad de la Investigación

15, 16 y 17 de noviembre de 2023

Inscripción sin costo
Modalidad:
presencial y virtual

congresohumanismo.eg@ucr.ac.cr
<http://www.congresohumanismo.ucr.ac.cr>
Teléfono: (506) 2511-6342



Bajo el título *Filosofía: crisis y perspectiva* se convocó al IV Congreso Nacional de Filosofía y el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía. El primero fue una propuesta que realizó la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI); la segunda, fue la respuesta a la solicitud que presentó la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI). Este congreso se realizó entre el 15 y el 17 de noviembre de 2023, en las instalaciones de la Escuela de Estudios Generales (EEG), de la Universidad de Costa Rica (UCR). La propuesta de organización de los congresos fue acogida por la Sección de Filosofía y Pensamiento, de la Escuela de Estudios Generales. Así, por iniciativa de la Escuela de Estudios Generales, la Asociación Costarricense de Filosofía (ACOFI), el Círculo de Cartago y la Academia Costarricense de Filosofía (ACF) se organizan dichos congresos.

Además, colaboraron otras organizaciones, unidades académicas y universidades, entre ellas están: la Escuela de Filosofía (UCR); la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica (ITCR); la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional (UNA); la Escuela de Ciencia de la Educación de la Universidad Estatal a Distancia (UNED); la Universidad Técnica Nacional (UTN). El Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH); el Programa de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). La Asociación de Estudiantes de Filosofía (UCR) y el Colegio de Licenciados y Profesores en Letras, Filosofía, Ciencias y Artes (COLYPRO).

En este dossier, que lleva el mismo nombre que el lema del congreso: *Filosofía. Crisis y perspectivas*, se publican 7 ponencias en forma de artículo, cuyos autores y autoras son: Carlos Rojas Osorio, Fabiana Parra, Andy Vélez Aliaga, Andrés Molina Araya, Ricardo Tránsito Santos, Maximiliano Trujillo y Abdiel Rodríguez. Además, de estos artículos, saldrá publicado un libro con 22 artículos, el cual tendrá el mismo nombre del lema del congreso. El libro será publicado de manera digital por la editorial Ediciones Digitales de la Escuela de Estudios Generales, de la Universidad de Costa Rica. Por su parte, el Programa de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad, de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) realizará una publicación de 15 artículos que presentaron en el congreso mediante el simposio

Los pueblos originarios y la filosofía. En total se publican 44 artículos de cerca de 160 ponencias que se presentaron al congreso.

El tema de ambos congresos tiene que ver con la reflexión en torno a la pandemia del COVID-19, concretamente, sobre cómo las condiciones de la epidemia han modificado los temas y las maneras de hacer filosofía en tiempos de crisis. Otro asunto que nos convoca es la situación económica global y sus repercusiones en el desarrollo y la pobreza. De igual forma, interesa la irrupción de nuevas tecnologías y la relación con los procesos democráticos. También, otros temas de interés corresponden con la crisis generada por el cambio climático, las luchas por la inclusión de una diversidad de grupos, los problemas de la migración, y más reciente, los derechos humanos en torno a la guerra y la paz. Se trata de una reflexión de la filosofía en el contexto de crisis, para fijar la mirada en las contribuciones y las perspectivas que la filosofía puede generar en torno a las crisis que vivimos.

La organización del congreso correspondió al proyecto ED-2638, el cual lleva el mismo título que los congresos, es un proyecto de Extensión Docente, el cual fue inscrito en la Vicerrectoría de Acción Social, de la Universidad de Costa Rica.

Un informe detallado sobre el congreso se publicó en *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*, Vol. 5 (9), enero-junio de 2024, y es accesible en el enlace del [informe del congreso](#). Con estas publicaciones estamos seguros de que cumplimos con los objetivos de la Asociación Centroamericana de Filosofía (ACAFI) de divulgar el quehacer filosófico de Centroamérica y el Caribe, en particular, las actividades académicas organizadas por dicha asociación.

Álvaro Carvajal Villaplana
Editor
Alajuela, Junio 2024

Fabiana Parra

Procesos de construcción epistémico-política al sur del sur en tiempos de capitalismo neoliberal. Una lectura sobre la lucha de mujeres y diversidades indígenas en Argentina

RESUMEN

El presente trabajo examina algunos procesos recientes de agenciamientos epistémico-políticos de mujeres y diversidades indígenas en Argentina, más específicamente en la Patagonia; atendiendo a sus trayectorias situadas y a sus múltiples opresiones -por cuestiones étnico-raciales, de pertenencia geopolítica, sexogenérica, de clase, etc.- considerando que se trata de una población vulnerada histórica y sistemáticamente, que supo construir estrategias de construcción epistémico-política en defensa de los bienes comunes, de los cuerpos-territorios y de su autodeterminación en un contexto de capitalismo neoliberal, neocolonial y extractivista.

El trabajo se centra en una forma particular de violencia, la *violencia epistémica* que sufren estas poblaciones, las cuales pierden uno de los derechos fundamentales a la autodeterminación: el derecho al nombre propio. En este sentido, el trabajo reconstruye los intentos de borramiento de la identidad indígena -principalmente el reemplazo de sus lenguas originarias por la lengua española- y consecuentemente, los intentos de aniquilamiento como sujetos epistémico-políticos de estas poblaciones, frente a lo cual emergen importantes activismos, principalmente desde la década de los años noventa del siglo pasado.

Palabras Claves: genealogías críticas, interseccionalidad, violencias contra mujeres y diversidades indígenas, activismos.

Abstract: The present work examines the epistemic-political assemblages of women and indigenous diversities in Argentina, more specifically in Patagonia, taking into account their situated trajectories and their multiple oppressions (due to ethnic-racial issues, geopolitical belonging, sex-gender, class, etc.). This is a historically and systematically violated population, which knew how to build strategies of epistemic-political construction in defense of common goods, bodies-territories and their self-determination in a context of neoliberal, neocolonial and extractivist capitalism.

Autor/ Author

Fabiana Parra

Consejo Nacional de
Investigaciones Científicas y
Técnicas (CONICET)- Argentina

**ORCID ID: 0000-0001-
5106-3675**

Correo:
**fabianaparra00@gmail.
com**

Recibido: 09/02/24

Aprobado: 25/04/24

Publicado: 05/09/24

The work focuses on a particular form of violence, the *epistemic violence* suffered by these populations who lose one of the fundamental rights to self-determination: the right to their own name. In this sense, the work reconstructs the attempts to erase the indigenous identity -mainly the replacement of their native languages with the Spanish language- and consequently, the attempts to annihilate these populations as epistemic-political subjects, against which important activism emerge, mainly since the nineties of the last century.

Keywords: critical genealogies, intersectionality, violence against women and indigenous peoples, activism.

1. Introducción

A partir de los años noventa, en nuestra región latinoamericana empiezan a emerger movimientos de mujeres indígenas y afrodescendientes que plantean críticas al feminismo urbano y blanco-mestizo hegemónico señalando la necesidad de articular las relaciones de género con las relaciones de raza y colonialidad. Desde estas latitudes, para Alejandra Ciriza es en clave crítica del eurocentrismo y del racismo -“en el terreno abrupto de nuestra compleja y trágica historia”- que las feministas del sur podemos rastrear los anclajes múltiples y contradictorios de nuestras prácticas políticas atendiendo a las “disímiles experiencias” (Ciriza, 2015, 83).

Bajo estas coordenadas atentas a las localizaciones específicas y a los entrecruzamientos entre instancias de diferenciación social, buscamos examinar las experiencias de opresión y de resistencias de mujeres y diversidades al sur del sur, frente a los procesos de colonización, de racialización y de despojo capitalista, con el proceso de visibilizar sus agenciamientos epistémicos y políticos. Para ello recuperamos la propuesta de Yuderkis Espinosa Miñoso (2019) de hacer *genealogía de las experiencias*, similar a lo que propone la historiadora y filósofa brasileña Lélia Gonzalez (1988) de llevar adelante la construcción de un saber localizado en las propias *experiencias vividas*.

Así es como recuperamos las producciones de pensadoras y activistas locales que, desde un enfoque situado e interseccional (atento a una multiplicidad de opresiones vinculadas con la pertenencia geopolítica, etaria, de clase, sexogenérica y étnico-racial, entre otras). Un ejemplo de ello lo constituyen las investigaciones en torno a las resistencias de las mujeres mapuche, cuya participación política ha sido y es fundamental para el resurgimiento de las luchas territoriales en la Norpatagonia desde mediados de la década de los años noventa del siglo pasado hasta la actualidad (García Gualda, 2017), así como también las producciones centradas en “[...] hacer memoria desde las raíces” (Millán, 2011) a través de la recuperación de narrativas e historias locales, marginizadas en la historiografía canónica.

El trabajo genealógico propuesto busca, en última instancia, enfrentar los efectos del colonialismo discursivo y académico que produce jerarquizaciones y otorga privilegios de visibilidad a las teorías producidas en localizaciones geopolíticas hegemónicas en detrimento de las producciones periféricas. En términos locales, este desconocimiento toma la forma precisa de un *lapsus* en torno a las producciones

académicas y activistas de nuestra región; así como a las bases epistémicas y políticas de mujeres y diversidades indígenas, las que han sido borrados en gran parte a partir de acontecimientos materiales de aniquilación, tal como ha ocurrido en los genocidios, epistemicidios y sexocidios de nuestra región.

Lo que pretende el presente trabajo, en última instancia, es realizar un tratamiento interseccional y geosituado de las múltiples violencias que sufren las comunidades mapuce en territorio Puelmapu atendiendo a una violencia diferencial y específica: la epistémica con el propósito de reconocer una epistemología, filosofía y pedagogía mapuce mediante el trazado de genealogías políticas.

2. Múltiples violencias en Puelmapu. Violencia epistémica

El presente trabajo parte de una concepción epistemológica materialista e interseccional que atiende a los efectos que ha tenido la persecución e intentos de exterminio de determinados sujetos por pertenencia étnico/racial, de clase, sexual, de géneros y edad, que en términos epistémicos se materializa en la marginalización de puntos de vista, saberes y perspectivas estructuradas bajo lógicas no dicotómicas jerárquicas y binarias (Grosfoguel, 2013).

En estas coordenadas se enmarca la guerra, el genocidio y la ocupación militar de territorios en los cuales vivían pueblos autónomos que eran definidos como “indígenas” en el proceso que se (mal) conoce como la “Conquista del desierto” en *Puelmapu*: puesto que no había desierto en este territorio ancestral sino naciones milenarias que fueron ultrajadas con mecanismos específicos de control (Delrio et. al. 2018). A partir de este acontecimiento crucial -en la construcción no sólo de la matriz Estado-nación-territorio sino de una supuesta “nación sin indios”, según las narrativas nacionalistas (Lenton et. al. 2015, 121)- se produjo un proceso de apropiación de bienes comunes naturales por parte del Estado argentino, de vulneración de los *cuerpos-territorios* (Cabnal, 2010; Hernández Castillo, 2011) de borramiento de conocimientos ancestrales y de desplazamiento de las lenguas originarias, así como también derivó un proceso de incorporación/asimilación/subordinación de los pueblos indígenas al Estado-nación-territorio.

En el caso del *mapudungun* -lengua originaria del pueblo/nación mapuche- se produjo un desplazamiento por el castellano (Malvestitti, 2019), constituyéndose en un “idioma silenciado” (Ancalao, 2011). Sin embargo, cabe señalar que, debido a la intervención de los activismos y militancias de organizaciones indígenas durante los últimos decenios del siglo XX, se ha logrado romper con ciertos silencios historiográficos e incluso reivindicar a la lengua materna desplazada para pasar a reconocerla como un símbolo de orgullo y de afirmación identitaria. En efecto, las organizaciones y activismos indígenas desempeñan -desde la década de los setenta y principalmente en la década de los años noventa del siglo XX (Lenton, 2015)- un rol fundamental en la defensa del territorio y sus bienes comunes, así como en las luchas por reconocimiento y autonomía de su cultura, lo que revela que la “[...] lucha por la lengua es también una lucha por el territorio” (Aguilar, 2020).

En el caso del activismo indígena en defensa de su lengua, se trata de una resistencia a la tradición epistemológica positivista y su carácter eurocentrado, que no sólo inferioriza la tradición de la memoria de lenguas ancestrales, marginalizando

la “oralitura” (Chihuailaf, 2000), sino que además apunta al despliegue de políticas de exterminio para asegurar su negación total (cfr. Redondo, 2017). Es por lo que la presente investigación se enfoca en los efectos materiales que los discursos racistas y etnocentristas tienen sobre los pueblos indígenas, que representan “lo indígena” como asimilable a la naturaleza: “lo más bajo” dentro de una lógica capitalista, homologable a “usurpador”, “terrorista”, “bestial”, “extranjero”, “sucio”, etc. Sostenemos que estas representaciones forman parte estructural de la violencia epistémico-política ya que colocan a estas subjetividades en una posición inferiorizada “en relación con la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento” (Pérez, 2019, 82), y también en relación con sus prácticas políticas. En este marco de estigmatización y exclusión son comprensibles los procesos de “auto negación”, frente a lo cual propuestas de autoafirmación identitaria, como la que emerge en el contexto de censo nacional encabezada por la Organización Mapuche de lof Newentuayñi, Pu Weche Fiske Menuko (2001), son un valioso aporte para revertir la internalización de la mirada colonizadora.

La negación del agenciamiento epistémico-político de los pueblos indígenas puede ilustrarse con las estrategias del lenguaje que las narrativas nacionalistas emplean para construir el imaginario de una nación homogénea e impoluta (Lenton et al. 2015, 121). Lo que se articula y tiene continuidad -aunque no de manera monolítica- con el supuesto de que “en Argentina todos descenderíamos de blancoeuropeos”, lo que radicaliza la violencia cotidiana, estructural e histórica que sufren estos sectores. Parte de esa violencia reside en el borramiento de sus antepasados y de los nombres originarios de sus territorios, tal como es el caso de la localidad rionegrina *Fiske Menuco* -pantano helado- llamada oficialmente “General Roca”, en honor a quien estuvo al mando del genocidio de 1878- 1885.

Cabe señalar que, el derecho al nombre propio, a la auto designación, forma parte del derecho humano a la identidad que comprende derechos correlacionados y que se deriva de la dignidad inherente al ser humano, razón por la cual le pertenece a todas las personas sin discriminación, estando obligado el Estado a garantizarlo, mediante la ejecución de todos los medios de los que disponga para hacerlo efectivo.

No menos importante resulta que, a propósito de la imposición de nombres propios vinculados con procesos históricos de colonialismo y genocidio, los pueblos indígenas exijan que el Estado argentino reconozca el carácter de genocidio de las violaciones a los derechos humanos ocurridas durante el proceso de conformación del Estado-nación-territorio argentino. Sin embargo, hasta el momento, desde el Poder Judicial se ha declarado los hechos ilícitos cometidos contra miembros de Pueblos Indígenas como Crímenes de Lesa Humanidad.

Ahora bien, en lo que respecta específicamente a las experiencias de mujeres y diversidades indígenas, las violencias se intensifican de maneras diferenciales- por el entrecruzamiento simultáneo y co-constitutivo entre despojo capitalista, violencia de género, violencia sexual, pertenencia geopolítica y étnica, lo que reproduce subsidiariamente el borramiento de sus agenciamientos epistémico-políticos, esto es, la pérdida de conocimientos ancestrales, de su visión del mundo -la vida- el territorio; de su lengua materna -y con ello de sus linajes lingüísticos-; sólo por mencionar algunas de sus *experiencias de opresión*. No obstante, las experiencias

vividas de mujeres y diversidades indígenas, además de ser dinámicas, también están signadas por *experiencias de luchas y resistencias*. Contra las narrativas esencialistas y la historiografía oficial que representan a “las indias” como “sumisas” y “pasibles de ser dominadas” ha sido y es fundamental visibilizar el lugar de estas como lideresas, guerreras y *weichafes* de importantes procesos políticos.

En este sentido, la interseccionalidad como perspectiva de análisis nos permite aproximarnos a la complejidad y simultaneidad de posiciones, por fuera de los marcos dicotómicos según los cuales se es “bueno” o “malo”; “opresor” u “oprimido” (Parra, 2022). Esta perspectiva permite mostrar, contra las posiciones idealistas y folklorizantes de “lo indígena” que, con la llegada del *wigka* las mujeres indígenas comienzan a sufrir sexismo también dentro de sus comunidades, producto de un “pacto” entre varones indígenas y no indígenas que buscan ocultar el lugar de estas como líderes políticos. Ese “silencio historiográfico” (Lenton et. al. 2015, 122) y sintomático, se manifiesta también en la pérdida de conocimientos valiosísimos de las mujeres indígenas como por ejemplo “[...] el uso de plantas medicinales para la anticoncepción, la preparación para la menstruación y la menopausia” (Millán, 2011, 118). Frente a tales procesos de borramiento epistémico-político, emerge y se destaca la propuesta de hacer “[...] memoria desde nuestras raíces” (Millán, 2011, 114) a través de la recuperación de narrativas locales, marginalizadas en la historiografía canónica, la cual constituye un antecedente para nuestro trabajo.

También recuperamos los aportes de las investigaciones centradas en la participación política de mujeres indígenas, puesto que las mismas se erigen como bastiones para el resurgimiento de las luchas territoriales en la Norpatagonia desde mediados de la década de los años noventa del siglo XX. Estas contribuciones académicas y activistas locales posibilitan identificar y visibilizar los efectos negativos que “la conquista” tuvo y tiene sobre las condiciones de vida de los pueblos indígenas y en particular sobre las “hembras colonizadas” (Parra y García Gualda, 2021) quienes se encuentran en un estatuto de subalternidad radical en el marco de una *colonialidad de género* (Lugones, 2011) que despliega estrategias específicas de *disciplinamiento de género* (Vergara; Parra y Yáñez, 2022). En esta dirección, importa destacar que las mujeres y diversidades indígenas protagonizan importantes luchas en defensa del territorio, de su lengua, y de su *nombre propio*. Esto último se ilustra en un punto de inflexión histórica: en 2019, luego de debates de frondosa trayectoria, activistas indígenas lograron que se cambiara la denominación de los Encuentros Nacionales de Mujeres, espacio de participación política de las mujeres desde 1985, por el de Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis y No Binaries; desafiando los relatos universalizantes y centrado-excluyentes en la *experiencia vivida* por una “arquetípica mujer” (de Lauretis, 1993). En relación con este acontecimiento histórico, cabe recordar que dos años antes, en 2017 se produce la desaparición y posterior aparición sin vida de Santiago Maldonado en el contexto de represión de la Gendarmería Nacional a Pu Lof en Resistencia Cushamen, en la provincia de Chubut, y el asesinato de Rafael Nahuel en el contexto de represión por parte de la Prefectura Naval al lof Lafken Winkul Mapu, en la provincia de Río Negro. En ambos casos, el escenario de las disputas son procesos de recuperación de territorios.

En la misma dirección, cabe decir que las demandas y resistencias en defensa del

territorio se intensifican tanto como las políticas extractivistas y dan lugar a importantes irrupciones en la escena pública como el Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir. En marzo de 2021 esta organización federal lleva a cabo la Marcha de mujeres y diversidades indígenas contra el Terricidio, con la que se busca la implementación del modelo de desarrollo del Buen Vivir como alternativa al capitalismo extractivista neoliberal, un modelo distributivo de los bienes comunes naturales “[...] priorizando la vida por sobre la producción de ganancias” (Parra, 2023b, 57). En las disputas territoriales en contextos extractivistas el activismo indígena -con mujeres y diversidades en primera línea- no sólo se denuncia la expropiación, la contaminación y el empobrecimiento de las comunidades y los territorios; sino también la forma antropocéntrica en que se entiende la relación humano-naturaleza desde la lógica capitalista colonial moderna (Briones, 2020). Esta perspectiva es representada por los defensores del proyecto histórico del capital como “un peligro”, “una amenaza”, dando lugar a *reactivismos políticos* (Vaggione, 2017) que tienen una forma precisa y reactualizada en el caso de las mujeres y diversidades indígenas, lo cual es ilustrado con la persecución y encarcelamiento de las mujeres mapuche de *lof Wingkul Mapu*, desde octubre del año 2022, quienes fueron desalojadas de sus territorios en zona de Villa Mascardi y aún siguen siendo presas políticas.

En un escenario de gran conflictividad en Puelmapu, atravesado por la profundización de la crisis global y la intensificación de las desigualdades estructurales como efectos de la pandemia por el COVID-19, el presente trabajo argumenta la necesidad de elaborar propuestas de trabajo conjunto con las organizaciones para el tratamiento de la *violencia epistémica* y de múltiples violencias con vistas a la interlocución con políticas públicas, teniendo en cuenta que estas violencias se perpetran desde la consolidación del Estado- nación argentino, en interlocución con la normativa vigente².

Cabe destacar que se reconoce una significativa vacancia de trabajos en lo referido a la revitalización de las perspectivas de mujeres y diversidades indígenas (con énfasis en las lenguas originarias) como política específica para el ejercicio pleno y efectivo de la interculturalidad.

3. Genealogías de luchas, memorias de rebeldía y la lucha por el nombre propio

Asimismo, desde la perspectiva interseccional materialista, consideramos que, de manera similar a otros fenómenos ideológicos- discursivos, como el que se despliega contra lo que algunos sectores neoconservadores representan como “ideología de género” (Caneva y Parra, 2022), se han producido procesos de tergiversación, absorción y apropiación conceptual (Volóshinov, 2009) de términos como “buen vivir”; “cuerpo-territorio”; “interculturalidad”; “identidad”, etc. Por eso se torna fundamental un riguroso trabajo de delimitación y precisión conceptual en torno a las bases epistémico- políticas de mujeres y diversidades indígenas.

La noción de *genealogía* opera como “tarea de excavación”, como “perspectiva de análisis”, “método de interpretación”, y se articula con la noción de *saberes situados* (Haraway, 1993) que privilegia la corporización de las ideas, conocimientos

y perspectivas, con la *lectura sintomal* (Pavón Cuellar, 2014) atenta a lo que los silencios y ausencias en torno a cuestiones disruptivas, manifiestan sintomáticamente; y con la noción de *cartografía* comprendida como una metodología que construye conocimiento a partir de la elaboración de mapas de una comunidad o grupo que produce fracturas y disrupciones (Brah, 2011).

A propósito de las disrupciones, en lo que podemos llamar feminismos locales, cabe atender a un acontecimiento crucial. En octubre del año 2019 la ciudad de La Plata, provincia de Buenos Aires, fue sede del Encuentro Plurinacional de Mujeres, lesbianas, trans, travestis y no binaries. Por primera vez, después de 33 años de “Encuentros Nacionales de Mujeres” (ENM), se consiguió cambiar el nombre para dar lugar a las disidencias no sólo sexo genéricas con el reemplazo de la categoría monolítica “mujer”-sino también a las étnico- raciales, ya que el cambio de nombre expresa un rechazo a la visión etnonacionalista y, en última instancia, racista, que perduró durante mucho tiempo, en los “encuentros” y que llevó a ignorar sistemáticamente las demandas de “plurinacionalidad” de numerosos grupos, como el de las mujeres y diversidades indígenas (Parra, 2021).

El cambio de nombre, en este escenario, constituye una conquista en la defensa del nombre propio; desafiando los relatos universalizantes y centrado-excluyentes en la experiencia vivida por una “arquetípica mujer” (de Lauretis, 1993), que se asemeja con otras experiencias históricas, pero en el norte global. En 1981 Angela Davis escribe “Las mujeres negras y el movimiento de los clubes” que ilustra el efecto negativo que acarrea el carácter universalizante y monolítico de un feminismo blanco excluyente. En ese texto, que forma parte de *Mujeres, raza y clase*, Davis señala que en el año 1900 la Federación General de Clubes de Mujeres (FGCM) podía haber celebrado su décimo aniversario posicionándose contra el racismo dentro de sus filas. Sin embargo, excluyó a las delegadas negras enviadas por el Club Era de las Mujeres [Women’s Era Club] de Boston, bajo el discurso de que “la integración racial en los clubes de mujeres daría como resultado la deshonor de la feminidad blanca” (Davis, 2004, 177).

Ahora bien, ¿qué tiene que ver la experiencia de mujeres excluidas del FGCM, y las excluides en los ENM? ¿Qué tiene que ver una cosa con la otra? La pertenencia étnico-racial ve central en todas estas discusiones, puesto que atraviesa la constitución del capitalismo patriarcal y, a fin de cuentas, es esta intersección lo que el feminismo hegemónico, con variadas estrategias, evita discutir porque hacerlo implicaría cuestionar su estatus privilegiado. No pretendo equiparar mecánicamente lo acontecido en los ENM y los FGCM, sino ubicar el sesgo racista y blanco excluyente que subyace en ambas experiencias para hacer un análisis histórico- crítico y situado que permita visibilizar el entramado complejo en que se arraigan las genealogías feministas en nuestra región, atravesada por numerosas luchas, con diversas raíces e historias que quedan invisibilizadas cuando el foco se pone en la experiencia de la mujer blanca, con privilegios de clase y sexualidad, y la coloca “por encima de las otras mujeres” (Hooks, 2007, 84), y de otras subjetividades.

Con esto, no sólo se produce un borramiento de sus experiencias vividas que no se reducen únicamente a la opresión por género y sexualidad, sino que, además, se reproducen relaciones de desigualdad. Esto es justamente lo que critican en los años setenta y ochenta del siglo pasado las otras del feminismo blanco hegemónico:

afrolatinas, caribeñas, mujeres populares, pobres del tercer mundo, lesbianas, latinoamericanas, chicanas, quienes se ubican en los márgenes de un feminismo que comprende a la mujer de manera universalista, monolítica y excluyente. Y no puede ver que las experiencias de las mujeres y las subjetividades feminizadas son múltiples y dependen de sus trayectorias personales, sociales, históricas, culturales. Estos enfoques epistémicos se encuentran entrelazados con una praxis antirracista, anticapitalista, anticolonialista y antisexista, como la de las feministas negras nucleadas en la Colectiva Combahee River quienes articulan en sus prácticas políticas un abordaje de las opresiones desde la imbricación de los sistemas de dominación; argumento que, si ‘jalamos de este hilo’ y radicalizamos la propuesta de construir genealogías feministas desde el sur, llegamos hasta lo que podemos denominar ‘la pregunta fundacional de los feminismos negros’ -subsidiariamente, de la perspectiva interseccional- la que hace más de 150 años hiciera Sojourner Truth: “¿Acaso no soy una mujer?” (Jabardo Velasco, 2003; hooks, 2007). Ahora bien: ¿es el feminismo un movimiento capaz de canalizar las demandas específicas de mujeres y diversidades indígenas?

4. Feminismo e indigenismo, una relación complicada

Resulta clarificador lo que señala Mariana Gómez (2022) de que, si bien muchas de estas mujeres indígenas dialogan y discuten con los feminismos y han recreado sus identidades interpelando a los movimientos feministas -cuestionando sus sesgos excluyentes, pero también apropiándose de sus léxicos, así como cuestionando las lógicas patriarcales³ de sus propias comunidades indígenas- no sería apropiado afirmar, de manera homogénea, que la piedra de toque de las discusiones y adscripciones de las mujeres y diversidades indígenas sean los feminismos. En este sentido, Gómez expone, centrándose en las experiencias de mujeres indígenas de Argentina, la relación que estas tienen con las prácticas religiosas y argumenta que, por fuera de los debates feministas, “existen otros discursos que interpelan a las mujeres de origen indígena como “mujeres indígenas” y que muchas de éstas todavía no hablan ni se piensan a sí mismas con las categorías de ningún feminismo” (Gómez, 2022, 85).

Las mujeres y diversidades indígenas componen una polifonía de voces más allá del espacio feminista decolonial al que podríamos decir, desde una “lectura culpable”, no ingenua, que se las quiere subsumir; lo que podríamos considerar un ejercicio de violencia epistémica en tanto obstaculiza e impide, cuánto menos, el reconocimiento de este grupo como portadores de agenciamiento epistémico.

5. Reflexiones finales

Hemos argumentado que, en términos epistemológicos y políticos, recuperar las raíces de la interseccionalidad posibilita el reconocimiento y la visibilización de posiciones marginadas, subterráneas y subalternizadas. Desde esta concepción, se argumenta que la producción de conocimientos es un proceso situado, complejo, relacional e interseccional lo cual, como hemos mostrado en otros trabajos, constituye una alternativa contra los efectos materiales de exclusión, reclusión e invisibilización de la violencia epistémica

contra subjetividades en las que se imbrican múltiples opresiones. La articulación de la perspectiva interseccional con la materialista nos permite examinar desigualdades y opresiones de unas mujeres por sobre otras aun dentro de espacios emancipatorios como el feminismo, y dentro de campos como la Filosofía. De la misma forma, esta perspectiva nos lleva a proponer que, a través del análisis interseccional materialista de las desigualdades que estos grupos viven y su visibilización, es posible pensar alianzas entre mujeres subalternas y (más) privilegiadas para construir un movimiento emancipatorio de todas las relaciones de opresión sistémicas que viven. Finalmente, dado que nos encontramos en un contexto de gran conflictividad espacio temporal, atravesado por los efectos de la crisis global y de la pandemia por el COVID-19, resulta fundamental también profundizar la estrategia epistémico-política de construir genealogías críticas en clave interseccional para cuestionar la falsa inclusión y los gestos tokenistas, caracterizados por el “florerismo político” (Radi, 2020) hacia las mujeres y diversidades indígenas, partiendo del hecho de que sus comunidades siguen siendo perseguidas, ultrajadas y violentadas. Se debe atender también al hecho de que, pese a ciertos pronunciamientos discursivos, sigue habiendo presas políticas por defender sus territorios y los espacios comunes, centrales en el tejido de la lucha de sus comunidades y de la trama comunitaria indígena en su deseo de buen vivir/ de buenos vivires. para todo el mundo. En este legado de no confundir singularidad con individualismo propio de cierto sectarismo identitario, junto con la interpelación a establecer alianzas políticas entre grupos oprimidos es donde se encuentra, a nuestro entender, la mayor interlocución entre experiencias de mujeres afrodescendientes marginalizadas en el Norte y mujeres indígenas al sur del sur.

Notas

¹ Su traducción aproximada es “donde fuimos dejados” (Ñanculef, 2016, 33).

² Las mismas se encuentran circunscriptas en el plexo legal referido a los pueblos originarios y a la extensa serie de leyes que reconocen sus derechos y también a las políticas específicas. Cfr.: Resolución INAI N° 152/2004; Ley N° 26.160 (año 2006); Ley N° 26.522 (año 2009); Resolución INAI N° 328/10; Decreto N° 1584 (año 2010); Ley N° 27.118 (año 2014); Convenio OIT N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales, aprobado por Ley N° 24.071 en Argentina (año 1992).

³ Más allá del caluroso y largo debate acerca de si existe o no un patriarcado originario, considero pertinente señalar que, de acuerdo con la investigación de Mariana Gómez (2022), activismos como el de Mujeres Creando (La Paz, Bolivia) cuestiona y desestabiliza la concepción “dual-andina” de los feminismos esencialistas que “[...] emplean la dualidad de género para no reproducir prácticas de género neocoloniales, pero acaban idealizando concepciones indígenas de género” (83).

Referencias

- Aguilar Gil, Yásnaya. (2020). *Ää: manifiestos sobre la diversidad lingüística*. Oaxaca: Almadía Editorial.
- Ancalao, Liliana. (2011). “El idioma silenciado”. En Bidaseca, K. y Vazquel Laba, V. (Comps.). *Feminismos*

- y Poscolonialidad. *Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot; pp. 109-112.
- Anzaldúa, Gloria. (2016). *Borderlands/La Frontera: La nueva Mestiza*. Madrid: Capitán Swing libros.
- Brah, Avtar. (2011). *Cartografías de la diáspora: identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Briones, Claudia. (2002). "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". *Runa*, n. 23, p. 61-88.
- Briones, Claudia. (2020). *Conflictividades Interculturales: Demandas Indígenas como crisis fructíferas*. Bogotá: CALAS.
- Cabnal, Lorena. (2010). "Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala" en L. Cabnal y Asociación para la Cooperación con el Sur, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR-Las Segovias.
- Caneva, Hernán y Parra, Fabiana. (2022). Entre lo bestial y lo sagrado: discursos esencialistas y reacción neoconservadora en Latinoamérica. *Revista Política, Globalidad y Ciudadanía*, 8(16), 263-286.
- Castro Gómez, Santiago. (2000). "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención" del otro" en Lander, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Chihuailaf, Elicura. (2000). "En la oralitura habita una visión de mundo. Entrevista de Viviana del Campo". *Aérea*, 3, 49-59.
- Ciriza, Alejandra. (2015). "Construir genealogías feministas desde el Sur: encrucijadas y tensiones" en *Millcayac*, Vol. II (3): 83-104.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito: CMCTF.
- Davis, Angela. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Delrio, Walter. (2017). "Estado y pueblo mapuche en Argentina". *Anales de la Universidad de Chile* (13), 1331-151.
- Delrio, Walter. et al. (2018). *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del estado argentino sobre los pueblos originarios 1870-1950*. Viedma, Universidad de Río Negro.
- de Lauretis, Teresa. (1993). "Sujetos excéntricos: la teoría feminista y la conciencia histórica" en *De mujer a género*; Cangiano, C. y Dubois, L. (comps.) Buenos Aires: CEAL., pp. 73- 163.
- Espinosa Miñoso, Yuderkis. (2019) "Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica

- a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina” en *Revista Direito Práx.* 2019, (10), 3, 2007-2032.
- García Gualda, Suyai. (2017). Kvme Felen y el retorno de la complementariedad. El utópico desafío mapuce frente a las políticas extractivistas y la violencia de género. (En) *Clave Comahue. Revista patagónica de estudios sociales*, 22, 1-17.
- García Gualda, Suyai. (2021). *Tejedoras de futuro. Mujeres mapuce y participación política*. Neuquén: Editorial Topos.
- Gómez, Mariana. (2017). Presentación del debate: Mujeres indígenas y feminismos: encuentros, tensiones y posicionamientos. *Corpus. Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, (7), 1, 1-5.
- González, Lélia. (1988). “A categoria político-cultural de amefricanidade”. *Tempo brasileiro*, 92/93, 69-82.
- Haraway, Donna. (1993) “Saberes situados: el problema de la ciencia en el feminismo y el privilegio de una perspectiva parcial”, en Cangiano, C. y Dubois, L. *De mujer a género*. Bs. As: CEAL.
- Hernández Castillo, Rosaiva. (2011). *Movimientos de Mujeres Indígenas: re-pensando los derechos desde la diversidad*. En G. Espinosa y A. L. Jaiven (Coords.), *Un Fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-1920*, (pp. 309-331). México: UNAM-Xochimilco.
- Hirsch, Silvia. (2008). *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Bs. As: Biblos.
- Jabardo Velasco, Mercedes. (2012) “Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro” en Jabardo, M. (Ed). *Feminismos Negros. Una Antología*. (27-56). Madrid: Ed. Traficantes de Sueños.
- Lenton, Diana. (2015). “Notas para una recuperación de la memoria de las organizaciones de militancia indígena”. *Identidades* (2), 117-154.
- Lenton, Diana et. Al. (2015). “Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en Argentina” en *Revista Conceptos*. (90) 43, 119-142
- Lizárraga, Fernando. (2016). *Marxistas y Liberales. La justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Lugones, María. (2008) “Colonialidad y género” en *Tabula Rasa* (2008), 73-101.
- Malvestitti, Marisa (2019). “Nahuelpi: escritos en mapuzungun, presente y memoria del pueblo mapuche en la etapa posterior al awkan” *Quinto Sol. Revista de Historia*. 23 (3): 1-18.
- Mendoza, Mariana. (2018). “El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. Intersticios de una lucha feminista, antiextractivista y por la Plurinacionalidad” en *Cuaderno* (91), 109, 129.

- Millán, Moira. (2011). "Mujer Mapuche. Explotación Colonial sobre el territorio corporal". En Bidaseca, K. y Vazquel Laba, V. (Comps.). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot; pp. 113-122.
- Ñanculef Huaiquinao, Juan. (2016). *Tayíñ mapuche kimün. Epistemología mapuche*. Santiago: Universidad de Chile.
- Organización Mapuche "Newentuayíñ"; Pu Weche Fiske Menuko (2001). *Postura Mapuche frente a la incorporación de "la variable indígena" en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001*.
- Parra, Fabiana. (2023a). Filosofía, feminismos... ¿e indigenismos? Genealogías críticas contra la violencia epistémica al sur del sur. *Nuevo Itinerario*, 19 (1), 59-75. DOI: <http://dx.doi.org/10.30972/nvt.1916654>
- Parra, Fabiana. (2023b). "Capitalismo neoliberal, desigualdades y resistencias desde el margen". *Escritos* 31 (66), 55-67. <https://doi.org/10.18566/escr.v31n66.a04>.
- Parra, Fabiana. (2021). "El feminismo será antirracista o no será". *Joselito Bembé. Revista Político Cultural* (2), 37-43. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.12875/pr.12875.pdf
- Parra, Fabiana y García Gualda, Suyai. (2021). "Contradicciones ineludibles. A propósito del estatuto de hembras colonizadas". *Praxis* 83, 1-19.
- Pavón-Cuéllar, David. (2019). "Medio siglo de lectura sintomal: el método althusseriano, su vigencia y sus extravíos en el tiempo". *Demarcaciones*, 7, 1-22.
- Pérez, Moira. (2019). "Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable", *El lugar sin límites. Revista de estudios y políticas de género*, 1; 81-98.
- Radi, Blas. (2020). *¿Qué es el tokenismo cisexista?* Revista anfibia. Universidad Nacional de San Martín. <http://revistaanfibia.com/ensayo/que-es-tokenismo-cisexista/>
- Redondo, Nilda (ed.). (2017). *De la conquista del desierto a la doctrina de la seguridad nacional*, Santa Rosa; EdUNLPam.
- Vergara Cáceres, Constanza, Parra, Fabiana, & Yáñez Lagos, Lidia. (2022). Epistemologías feministas críticas del sur para pensar el Movimiento Chile Despertó. *Nomadías*, (31), pp. 163-183.
- Vaggione, Juan Marco. (2017). La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa. *Cadernos Pagu*, 50, 2-35.
- Viveros Vigoya, Mara. (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación" en *Debate Feminista* 52 (2016) 1-17.

Zapata, L. (2011). “Cuando toco el kultrún: tras la escritura etnográfica”. En Bidaseca, K. y Vázquez Laba, V. (Comps.). *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Godot; pp. 331-345.

Volóshinov, V. (2009). *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot.

Maximiliano Francisco Trujillo Lemes
***Martí, el apóstol de Mañach,
algunas valoraciones un siglo después***

RESUMEN

La publicación de Martí, el apóstol, por Jorge Mañach, coincidió en el tiempo con la aparición editorial de varias biografías de grandes celebridades de la historia política o cultural a nivel internacional, y que dispararon la fama de escritores que eran relativamente más o menos conocidos en los entornos literarios de entonces, desde Stefan Zweig a Emil Ludwig. Ese elemento de orden factual, y la perspectiva sobre Martí presentada por Mañach en el libro que ocupa a éste texto, generaron no pocas reacciones en los días y años posteriores a la publicación, reacciones muy dispares en posicionamientos ideológicos e intenciones críticas.

Valorar algunas de esas reacciones a Martí, el apóstol, ocupa el centro de lo que leerán a continuación, porque sin lugar a dudas siguen siendo pertinentes para el contexto ideocultural cubano y latinoamericano, aunque hayan cambiado las circunstancias desde entonces acá notoriamente. Porque Martí sigue siendo una figura de trascendencia continental más allá de los cambios de contextos, y la aprehensión de su figura por las más diversas posturas del espectro ideopolítico, como paradigma de legitimación discursiva y de accionar, sigue generando pasiones y encontronazos.

Aunque hay que reconocer que hoy el libro de Mañach genera muchísimo consenso siendo reconocido como la biografía martiana más completa y significativa escrita hasta el momento. Pero no deben olvidarse las reacciones que ha generado en el antaño, para redescubrir que no todo lo que parece hoy certeza, lo fue necesariamente siempre.

Palabras Claves: Martí, Mañach, biografía, Portuondo, crítica.

Abstract: The publication of Martí, the apostle, by Jorge Mañach, coincided in time with the editorial appearance of several biographies of great celebrities from political or cultural history

Autor/ Author

Maximiliano Francisco Trujillo
Lemes
Universidad de La Habana

Correo: csmaxftl@gmail.com

Recibido: 15/04/24

Aprobado: 25/04/24

Publicado: 05/09/24

at an international level, and which boosted the fame of writers who were relatively more or less known. in the literary environments of that time, from Stefan Sweig to Emil Ludwig. This factual element, and the perspective on Martí presented by Mañach in the book that concerns this text, generated quite a few reactions in the days and years after the publication, very disparate reactions in ideological positions and critical intentions.

Assessing some of these reactions to Martí, the apostle, occupies the center of what you will read below, because without a doubt they continue to be relevant to the Cuban and Latin American ideocultural context, although circumstances have changed noticeably here since then. Because Martí continues to be a figure of continental transcendence beyond changes in context, and the apprehension of his figure by the most diverse positions of the ideopolitical spectrum, as a paradigm of discursive legitimation and action, continues to generate passions and clashes.

Although it must be recognized that today Mañach's book generates a lot of consensus, being recognized as the most complete and significant biography of Martí written to date. But we must not forget the reactions it has generated in the past, to rediscover that not everything that seems certain today was necessarily always so.

Keywords: Martí, Mañach, biography, Portuondo, criticism.

1. Introducción

En 1933, año cruento y glorioso para la nación cubana, vio la luz *Martí, el Apóstol*, una de las biografías más significativas escritas sobre el hombre que ha marcado como ningún otro el imaginario y el devenir de Cuba en los últimos 140 años. Para no pocos especialistas, ¡es tan significativa esta aproximación al héroe, que nunca ha sido superada!

Este es un libro que ha provocado múltiples valoraciones, sin que falten impugnaciones, críticas mordaces y objeciones para referirse a él, la mayoría venidas de intelectuales de filiación comunista y vinculados al viejo Partido Socialista Popular, sobre lo que se volverá más adelante.

Es preciso destacar que a principios de la década de los años treinta se sigue generando en Cuba un reavivamiento del legado literario, y sobre todo político, de José Martí, y que había iniciado la llamada generación de los años veinte. Esa generación también descubre que Martí podía ser el símbolo adecuado para desmontar, simbólica y epistemológicamente, la frustración que la República les generaba, y el dedo acusador adecuado para denunciar la traición de parte de una generación que debió haberles legado otro destino a la nación, o por lo menos no haber tolerado inconsecuentemente el fin que se les permitió darle.

Algo que se constata en *Martí, el Apóstol*, es la rigurosidad con que se aproxima a las diversas facetas del pensamiento martiano, aunque algunos de sus críticos aseguraran después de su publicación, que el libro priorizó las “liviandades” de la vida amorosa del héroe y descuidó su vocación patriótica, ideopolítica o intelectual. ¡Lo que es relativamente falso! Se destacan en ese rubro las impugnaciones de José A. Portuondo y Raúl Roa.

2. Desarrollo

En el 2023 se conmemoraron 90 años de la publicación por vez primera de *Martí, El Apóstol*, la biografía más significativa escrita en torno al hombre que ha marcado como ningún otro, el imaginario y el devenir de Cuba en toda su historia, para no pocos especialistas y críticos es un texto no superado aún.

En la traducción al inglés de 1950, le pidieron el prólogo a la novel de literatura, la chilena Gabriela Mistral, y allí acotó: “[...] esta biografía de Martí la han celebrado los mejores y además el pueblo [...] por ello alcanza ya la cuarta edición española”¹. Ello devela el impacto que ha tenido no solo en la isla, sino en parte considerable de Hispanoamérica, recibió críticas favorables entre intelectuales de varias latitudes, ello incluye investigaciones en universidades españolas y estadounidenses

El Mañach que escribe la biografía sobre el apóstol, pertenecía a la llamada generación del 20, una generación que intentó cambiar el destino de la joven República de Cuba: la frustración y el desapego a la generación de sus padres, que había en su mayoría combatido al régimen colonial español, tan solo dos décadas y medias atrás, eran vistos por esta primera generación republicana como traidores, por haberles entregado una nación dependiente a los Estados Unidos.

Por tanto se está ante un Mañach aún joven, pero con suficientes lides intelectuales, que demuestra con creces que ha profundizado en la obra martiana publicada hasta 1932, primero al haber accedido a los textos que ya había publicado Gonzalo de Quesada², y luego por las investigaciones que le sucedieron, y que son expresión de la existencia de esa nueva hornada de cubanos que había empezado desde la década anterior a vindicar a Martí como la más significativa figura de la última guerra de independencia, no solo ya como cerebro y estrategia organizativo de la contienda, sino además como ideólogo del destino de Cuba, durante el conflicto y a partir de la consecución de la separación de España.

Esa generación también descubre que Martí podía ser el símbolo adecuado para desmontar simbólica y epistemológicamente la frustración que la República les generaba, y el dedo acusador adecuado para denunciar la traición de una parte de la generación que debió haberles legado otro destino a la nación, o por lo menos no haber tolerado inconsecuentemente el fin que les permitieron darle.

Martí, el apóstol, sin lugar a equívocos posibles, es un texto riguroso que se aproxima a las diversas facetas del pensamiento martiano, aunque tiene el estilo, incluso la concepción dramática de una biografía novelada, como fue uso entre no pocos escritores europeos o estadounidenses de la época, para facilitar la aproximación del lector a la figura elegida para biografar; ya se popularizaban por todo Occidente novelas por entrega, en publicaciones literarias o de misceláneas, que abrazaban el melodrama, uso iniciado por Víctor Hugo en el siglo anterior, ¡y era complicado cautivar lectores!

Por ejemplo, la rigurosidad de la obra que nos ocupa se constata que para esa fecha Mañach hay referenciado en su biografía la carta testamento de Martí, y la presenta comentando: “[...] Allí, a la luz de una vela, escribe, en la noche del 18, la carta a Manuel Mercado- su fiel amigo de México-, en que revela ya explícitamente su secreto político:

[...] ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país y por mi deber- puesto que lo entiendo, y tengo ánimo con que realizarlo- de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso. En silencio ha tenido que ser y como indirectamente, porque hay cosas que para lograrlas han de andar ocultas, y de proclamarse en lo que son, levantarían dificultades demasiado recias para alcanzar sobre ellas el fin [...]. Viví en el monstruo y le conozco las entrañas: y mi honda es la de David (Mañach, 1990, 237).

Este es uno de los testimonios martianos más contundentes para demostrar su perspectiva antimperalista en la concepción que diseñó para la independencia de Cuba. En ese párrafo de la epístola a Manuel Mercado, no hay posibilidades de manipulación o alteración de los objetivos y la verdad martiana, en la consecución de la independencia de la isla. ¿Era 1932 cuando cierra la escritura del libro; ¿Quién obligaba a Mañach a referenciar un texto que no era ni muy difundido, y mucho menos conocido en la Cuba de la época? Presupongo que solo su voluntad o su empatía con la determinación del apóstol. Considero que reconstruir ese pasaje de escritura martiana cerrando el libro, es argumento suficiente para desmentir toda acusación de liviandad en la perspectiva biográfica que se nos presenta.

Acótese que debió haber tenido un impacto no despreciable en los lectores de la época, y en otros muchos que vinieron después!, adoctrinados en las remembranzas de un Martí conveniente y apacible, para las diversas tendencias políticas que se confrontaban en la isla, y que aspiraban además a legitimarse desde el recién redescubierto Apóstol.

Si seguimos adentrándonos en las casi 240 páginas de este libro imprescindible para la educación patriótica de todos los cubanos, se descubrirá que hay una y otra vez alusiones a la raigambre política y de político del héroe. Creo es muy destacable que Mañach revele la forma en que pide Martí a Maceo aceptar que la jefatura de la expedición que lo traerá a Cuba descansa sobre los hombros de Flor Crombet, hombre con quien el Titán había confrontado violentamente tiempo atrás, y que además había sido de menor rango militar y simbólico en las contiendas pasadas. ¿Causas? Maceo solicitaba una suma de 6000 pesos para organizar la expedición, mientras tras el fracaso de la Fernandina, Martí solo podía ofrecer 2000, y Crombet desde Panamá decía poderla emprenderla por menos dinero.

Refiere Mañach: “A Maceo le escribe, con toda la delicadeza posible:

[...] decidido que usted y yo dejemos a Flor Crombet la responsabilidad de atender ahí a la expedición, dentro de los recursos posibles, porque si él tiene modo de que ustedes puedan arrancarse de ahí con la suma que hay, ni usted ni yo debemos privar a Cuba del servicio que él pueda prestar. Y él pondrá a las órdenes de usted la labor que usted me reitera que no puede hacer en su San José sino por una suma imposible [...] (Mañach 1990, 230).

La carta terminaba con algunos toques en lo vivo del amor propio y patriótico: El patriotismo de usted, que vence a las balas, no se dejará vencer por nuestra pobreza -por nuestra pobreza, bastante para nuestra obligación-. Cuba está en

guerra, general. Se dice esto, y ya la tierra es otra. Lo es ya para usted, y lo sé yo. Que Flor, que lo tiene todo a mano, lo arregle todo como pueda. ¿Qué de usted pudiera venirle el menor entorpecimiento? ¿De usted y Cuba en guerra? No me entrará ese veneno en el corazón.” (Mañach 1990, 230).

Mañach permite al lector descubrir al líder y alma de la contienda del 95, como inteligencia que sabe negociar entre asperezas, sin insultos ni imposiciones, anteponiendo el interés por Cuba a mezquindades de ego, o presunciones de superioridad, utilizando el arte de la política, ¡que es convencer sin amedrentar, para la consecución de fines!, que se suponen siempre por encima de la vocación o el interés individual, o incluso de partidos.

Mañach acerca al lector cubano de los años treinta, a una visión de anteposición de los intereses nacionales a las pugnas fraccionarias, exactamente cuando no pocas fracciones en Cuba disputaban el liderazgo para expulsar a Machado del poder, dejando la sensación, reiteradamente, que el liderazgo valía más que la impudicia de un gobierno dictatorial. ¡Lección que ha sido necesaria cuantiosas veces después!

Destáquese que hay otros muchos sucesos de la vida política del apóstol que están narrados como en pocos textos de la historiografía oficial, por ejemplo, el Plan de la Fernandina, desde cómo lo preparó y lo coordinó, hasta las implicaciones emocionales y los conflictos políticos con otros emigrados del espectro revolucionario tras el fracaso, o quizás hasta la constatación de la traición. La imagen que dibuja Mañach de Martí en esa hora calamitosa, vale más que decenas de páginas de historia narrando los hechos, y cito:

Con toda la amargura del fracaso, tiene que beber, a última hora, esta ponzoña³. Creyó haber hecho de su fe un escudo invulnerable. Le han herido bajo el escudo.

Permanece, durante un largo instante de silencio, con la barbilla hundida en el pecho. Al cabo, levanta el semblante, lleno ya de una luz nueva. ¡Él sacará las entrañas triunfantes en el puño!” (Mañach, 1990, 225).

Cuando un héroe es humanizado, es develado en los matices de su humanidad, es mucho más próximo a su pueblo que todas las imágenes marmóreas e impolutas que construyen los discursos de los manipuladores de la política y de ciertas narratologías, muy comunes en las historias oficiales. En ese propio capítulo de la Fernandina, Mañach aprovecha para poner en voz de Martí la “indignación” que genera en éste la proyección imperialista de los Estados Unidos.

Un texto reciente sobre esta obra acota lo siguiente:

El nivel de subjetividad del texto es, sin lugar a duda, otra de las características que hacen de esta biografía una hermosa obra. Me refiero a la forma en que el autor nos adentra en el supuesto sentir y pensar del Apóstol. Sólo una vida de incansable estudio e investigación de la vida y obra de José Martí puede haberle permitido a Jorge Mañach desarrollar una idea tan clara de la figura sobre la que escribe. Una lectura de este libro es suficiente para empatizar con el profundo patriotismo que guió la mayor parte de la vida de José Martí, con su pasión incansable por la literatura, las artes y el conocimiento en general que hizo de su genio algo casi

sobrehumano, con su profundo e inabarcable sentimiento de humanismo. Tal empatía es lo que hace que la lectura se haga más provechosa, permite a los lectores consumir placenteramente las páginas y llegar a sentir pena con un final enteramente consabido. Por estas razones, Martí, el Apóstol, a pesar de las actualizaciones de corte histórico que han emergido y aún emergerán, no deja de ser un texto clave en los estudios martianos. El contenido que tras décadas de estudio reunió Jorge Mañach para producir dicho libro, debe parte de su trascendencia a la magistral forma con que se presenta” (Sánchez, 2023, 2).

Insisto, cuando se lee *Martí, el apóstol*, otros muchos sucesos de la historia nacional en los que el héroe se vio implicado, son expuestos en matices de una riqueza literaria y de una construcción de imágenes y emociones que pocas veces se han expuesto en la historiografía nacional. Pero a pesar de todo ello, tal como se delató previamente, sufrió no pocos ataques, incluso hasta entrada la década de los años ochenta del siglo XX. Por cierto, desde las teclas de máquinas de escribir de intelectuales, que también forman parte del pedestal espiritual de la nación.

Seguidamente, me detendré en algunos de esos juicios de valor, por ejemplo, en 1968 el intelectual José Antonio Portuondo publica en la Revista de la Biblioteca Nacional: *Retratos infieles de José Martí*, un texto donde recircula juicios de valor que ya había publicado una década y media antes.

En 1968, José A. Portuondo publica “Retratos infieles de José Martí”, en una separata de la *Revista de Biblioteca Nacional*, Año 69, No. 1, 1968. Era un remedo de un texto publicado por él en la Revista Orientación Social en la década de los 50 referido a la misma problemática: las visiones que sobre Martí se fueron construyendo, sobre todo a partir de la década de los años veinte del siglo XX en Cuba.

En este texto, como en su homólogo de principios de los años cincuenta, Portuondo hace balance de la evolución en el pensamiento cubano en relación con el tratamiento de la figura del apóstol, destacando que, si bien en las primeras décadas republicanas a la que el conceptúa como: “[...] subdesarrollada, semicolonial, mediatizada [...]”, apareció un Martí de mármol, para oponerlo a las consideraciones que entonces manejaban sus oponentes autonomistas, aún vivos, y que lo juzgaban quizás “[...] como el hombre más funesto que había producido Cuba [...]” (Portuondo, 1968, 7).

Según Portuondo, apareció una literatura sobre Martí caricaturesca, edulcorada, que presentaba al héroe como absolutamente impoluto, sin ninguna mácula, que los políticos de la época presentaban con las cualidades del deber ser que no tuvo la República, apelando a un Martí aforístico y vacío de toda conflictividad personal o política, lo que posibilitaba que cualquiera recitara al héroe para los fines más convenientes a sus intereses, incluso para justificar posturas o actitudes que aquel no hubiese considerado admisible para el destino la nación. Se fue perfilando un Martí voluble a los intereses de cada grupo o postura ideopolítica que fue naciendo en la isla, sin escrúpulos ni reflexiones profundas sobre su pensamiento y obra.

Martí se fue convirtiendo en escudo de patriotas y truhanes por igual, siempre desde una visión estatuaría de su figura. Según Portuondo, las primeras humanizaciones de su figura no llegan hasta por lo menos 1925 en que “[...] apareció la primera biografía cuidada de José Martí, en la cual vida y obra, el hombre y su pasión

creadora, aparecían armónicamente manifestados. Con ella inició don Manuel Isidro Méndez, español de nacimiento, cubano por su entrañable vinculación a nuestra tierra una nueva etapa de los estudios martianos” (Portuondo, 1968, 8).

Acusa Portuondo, que tras esta biografía, inspirada en el influjo de André Maurois⁴, Stefan Zweig⁵ y Emil Ludwig⁶, muy de moda en la escritura de biografías sobre personajes célebres de la historia Occidental, en esa época aparecen otros estudios parciales y serios sobre la figura del apóstol, y es lo que conmina a la editora madrileña Espasa-Calpe a publicar una serie de biografías sobre personajes célebres españoles e hispanoamericanos, siendo una de ellas *Martí, el apóstol*, de Jorge Mañach, que en este texto, Portuondo considera aunque con mácula, por las circunstancias en que fue escrita y publicada, como aquella en que “[...] el autor se recrea-morosa y amorosamente- en darnos la cifra vital del personaje biografiado, su formación humana en Cuba, en España, en México. Por primera vez se concedía importancia a la existencia sentimental de Martí [...]” (Portuondo, 1968, 8).

De seguido, tras ponderar la obra de Mañach, asegura que tuvo imitaciones despreciables que redundaron en alterar la figura y obra del héroe, retornando a visiones sesgadas y manipuladas para fines espúreos, y acota lo siguiente:

No es justo achacarle a él tan lamentables resultados, y es absolutamente seguro que, de no ser el suyo, otro libro hubiera dado ocasión a los excesos posteriores, pero tampoco es posible ignorar que fue su bella novelización de la vida sentimental de Martí la que puso en primer plano la existencia amorosa de éste, sustituyendo la estatua de mármol por el hombre transido de pasión insatisfecha que busca en diversas mujeres el complemento de sus ansias de varón de deseos (Portuondo, 1968, 9).

Portuondo asegura que lo mejor de la biografía de Mañach es su primera mitad, y justifica que el período más prolífero, política y patriocamente de Martí, quedó tratado con debilidad, porque las circunstancias en las que se desenvolvía el autor en su lucha antimachadista, no le permitieron abundar con mayor énfasis en los años finales de la vida martiana, que son tratados en las cuartillas finales, en tanto se vio “obligado a condensarlo en pocas páginas”.

Para la década de los años setenta, y tras el Congreso Nacional de Educación y Cultura, Portuondo publica el texto: *Martí y el diversionismo ideológico*, que aparece en forma de folleto⁷, y era la versión escriptural de una conferencia suya pronunciada unos meses antes, supongo que en la Secretaría General de la Organización de Solidaridad con los Pueblos de Asia, África y América Latina (OSPAAAL), porque tal conferencia la inicia saludando a Melba Hernández, quien fue la directora de esa organización durante años.

Al enfrentar la lectura de esta conferencia de Portuondo, se descubre un relativo giro axiológico en el momento de juzgar el texto de Mañach que aquí ocupa. Hay precisiones importantes por hacer; en lo fundamental, recicla muchas de las disquisiciones contenidas en *Retratos infieles de José Martí*; diría que ni siquiera aporta reflexiones nuevas en el tratamiento a la figura del apóstol, sino que solo abunda un poco más en las que considera políticamente correctas y acrecienta la denostación contra aquellas que él juzga como antivalores literarios para la Revolución en el poder y su apropiación de Martí.

Los autores y textos denostados los incluye ahora en una categoría “nueva” que no aparece aludida en el texto de referencia precedente: el diversionismo ideológico; según Portuondo, esas “biografías apócrifas” sobre Martí padecen el mal que delata, solo que traspola a un nuevo concepto, juicios precedentes, que antes enjuiciaba solo como “retratos infieles”, y ello lo delata en una relativa inconsecuencia epistemológica, que se explica desde la tendencialidad ideológica que se dispara en la Cuba de los primeros 70, nunca antes tan próxima o cerca de posturas y prácticas ideopolíticas típicas del stalinismo.

Portuondo reconoce, a principios de éste escrito, que su nueva reflexión sobre un viejo asunto responde a un “[...] discurso alertador y orientador al mismo tiempo del compañero Raúl Castro [...]” (Portuondo, 1968, 3), que tuvo en el “diversionismo ideológico” el centro de toda atención, y que define como un arma más sutil y peligrosa que el imperialismo utiliza para “minar a los países socialistas por dentro”, tras fortalecerse la coexistencia pacífica entre estados de diferente régimen político, y disminuir las tensiones militares entre aquellos bloques en conflicto de la entonces llamada Guerra Fría.

Como no ocupa a este ensayo el pensamiento de Portuondo, sino solo sus juicios de valor sobre *Martí, el apóstol*, de Mañach, en ello me detendré. Ya en la segunda página del texto, dice: “[...] es estéticamente la mejor biografía de Martí, pero al mismo tiempo peligrosísima, falaz y que tuvo una larga y deformada descendencia [...]. Mañach dedica las tres cuartas partes de su libro a la vida amorosa de Martí y al final apretadita, está la vida de creación política que es lo que justifica una biografía del apóstol.” (Portuondo, 1968, 4).

De inmediato, se encuentra una paradoja, Portuondo se detiene con profusión, aunque sin detalles. en la vida amorosa de Martí, para procurar demostrar que no era a su decir un “Casanova”, y con ello acusa a Mañach de pretender desviar la atención sobre el Martí que importa, el Martí que se justifica literariamente, que sería el Martí del ideario político para centrarse en un “falso retrato del héroe”, como hombre común.

Portuondo parte del constructo de que los héroes no son hombres comunes, porque de serlo, a su decir, no hubiese tenido tiempo para protagonizar grandes epopeyas. No obstante, para salvar el pedigrí impoluto de nuestro más grande héroe, acusa que se ha llegado a afirmar que era dado a la bebida, en específico a la Ginebra, y que se ha difundido el peyorativo apelativo de Pepe ginebrita para irrespetuosamente referirse a él, cuando esa ni la actitud de mujeriego ha podido confirmarla nadie (por cierto, tampoco lo dice Mañach). Aunque a continuación afirma:

Todo el mundo conoce la condición de conquistador, no solo militar, que tuvo Bolívar, y mucho más esa figura espléndida que está esperando también una gran biografía, que es Francisco de Miranda, el hombre que llegó a ser amante de Catalina la Grande de Rusia; todo el mundo sabe que Rubén Darío, el más grande poeta del modernismo, era un dipsómano, pero nada de esto se sabe en relación a Martí (Portuondo, 1968, 11),

Pero esto no basta a Portuondo para acusar la biografía de Mañach de apologeta de la distorsión y asegura en el párrafo siguiente:

Pero esto todavía es menos peligroso que la otra forma de diversionismo que es ponernos por delante la vida de un Martí, tal vez, “demasiado humano” y sustraernos al otro Martí, al político, al ideólogo, al revolucionario. En el caso de la biografía de Mañach esto es evidente (Portuondo, 1968, 11),

No es necesario abundar en lo que ya se refirió antes; es una acusación que no se sostiene en la lectura desprejuiciada de este texto imprescindible del pensamiento y la literatura cubana. Con todo el respeto que amerita Portuondo, quien 8 años antes había justificado el desbalance entre vida común y vida política del apóstol en la perspectiva mañachsista, este giro de tuerca en su justipreciación de la obra en cuestión, parece responder más a dirupciones ideológicas del Quinquenio Gris, que a las propias convicciones estéticas o incluso políticas del intelectual comunista santiaguero, quizás vinculado con los “acuerdos” del Congreso Nacional de Educación y Cultura⁸ de tres años antes, uno de los eventos más nefastos para la vida espiritual de la nación de las últimas seis décadas.

Fue un contexto en que las posturas antintelectuales se recrudecieron en los posicionamientos políticos de las estructuras de poder realmente existentes, en que se cerraron filas en dirección a los dogmas del marxismo-leninismo, que se convirtió en esa década en doctrina oficial del Estado y el Partido, con saldos desastrosos para la salud de la ciencias sociales, el arte y la literatura en Cuba.

El cierre del Dpto. de filosofía de la Universidad de la Habana y de su revista *Pensamiento crítico*, considerada hoy una de las más importantes de su época en estudios y difusión del marxismo no hegemónico en toda América Latina, la negación dogmática de la República burguesa neocolonial como tiempo histórico de indiscutibles valores para lo que la nación fue y sigue siendo, así como de la mayor parte de sus intelectuales o artistas, siempre que no fuesen de filiación marxista, son prueba de ello, la crisis de creatividad del cine nacional, salvando excepciones, tras una lúcida década precedente, etc., confirman la aseveración de que Portuondo, que pertenecía a la generación y la postura ideológica que terminó por imponer sus cosmovisiones en el diseño ideopolítico del espacio revolucionario, sin alternativas ni posibles disensos: me refiero a la perspectiva de deber ser que defendía el extinto Partido Socialista Popular del que él formó parte, hacen sospechoso su giro de tuerca en relación con *Martí, el apóstol*. de Mañach.

Por cierto, otros textos valiosos y autores imprescindibles de la cultura y la historia de las ideas en la isla, corrieron igual destino, pero no es asunto de análisis en este ensayo.

3. Conclusiones

Este es un texto aún inconcluso, faltan otras aristas a valorar sobre las impugnaciones que en los peores años de las políticas culturales protoestalinistas que se diseñaron y aplicaron en Cuba, sobre todo, tras el Congreso Nacional de Educación y Cultura de 1971, y quizás hasta entrado los años ochenta, generó en cierto pensamiento ortodoxo de corte marxista-leninista el gran texto de Jorge Mañach, *Martí, el Apóstol*, y que ha ocupado a estas consideraciones.

Se seguirá trabajando en la búsqueda arqueológica de esos escritos inmisericordes, que subordinaron a prejuicios estrictamente ideologizantes juicios de valor sobre una obra que mucho tiene que enseñar aún a los cubanos y los latinoamericanos, sobre la vida y el devenir de uno de los hombres más grandes de la historia y la producción literaria y periodística del siglo XIX Nuestroamericano.

Notas:

¹ Tomado de Luís Toledo Sande: Para una nueva lectura de Martí, el apóstol en Jorge Mañach: Martí, el apóstol, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1990.

² Albacea y amigo de Martí, fue el primero en publicar en Cuba las obras completas del Apóstol, aunque en la medida en que han aparecido textos nuevos, en los años sucesivos, se han ido ampliando el número de ellas

³ Se refiere a la presunta traición de Queralta, uno de los organizadores de La Fernandina.

⁴ Fue el seudónimo de Émile Saloimon Wilhelm Herog, novelista y ensayista francés, quien vivió entre 1885 y 1967.

⁵ Escritor, biógrafo y activista social austriaco, luego naturalizado británico quien vivió entre 1881 y 1942, considerado uno de los escritores más interesantes en Europa en la primera mitad del siglo XX.

⁶ Fue un escritor y biógrafo alemán de origen judío, nacionalizado suizo, famoso especialmente por sus obras sobre Beethoven, Bismarck, Goethe y Napoleón. Vivió entre 1881 y 1948.

⁷ El folleto no declara editorial ni fecha de publicación; investigando se logró precisar que es de 1974, lo que explica el lenguaje utilizado y el formato de edición, típico de ese período. Pero además apela a códigos muy a tono con las indicaciones de Congreso Nacional de Educación y Cultura de 1971 sobre producción artística y literaria, y su presunta relación con la ideología; es el período en que el llamado realismo socialista procura enseñorear en Cuba, como única foirma de expresión estética congruente con el socialismo real, sus intereses y fines, según el discurso de la época, que pervivió en algunos sectores más allá del llamado Quinquenio Gris (1970-75).

⁸ La celebración del Primer Congreso Nacional de Educación y Cultura -ocurrido entre el 23 y el 30 de abril de 1971-, constituyó uno de los momentos más influyentes en la política cultural en los años setenta en Cuba, e inauguró algunas de las páginas más polémicas y dolorosas de la historia artística y literaria de la Isla. El encuentro, marcado por acontecimientos como la muerte del Che en Bolivia (1967), el apoyo -no sin reservas- de Cuba a la invasión soviética a Checoslovaquia (1968), la ofensiva revolucionaria contra la pequeña propiedad privada (1968) y el fracaso de la Zafra de los Diez Millones (1970); revivió el debate sobre el rol de los intelectuales y artistas en el naciente sistema político, y concluyó con una serie de acuerdos que marcarían una postura más extremista e intolerante, y que inaugurarían el llamado Quinquenio Gris, un período de represiones contra intelectuales que el poder consideró no eran ejemplo de revolucionarios.

Referencias

Mañach, Jorge. (1990). *Martí, el apóstol*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Portuondo, José Antonio. (1974). *Martí y el diversionismo ideológico*. La Habana: Escuela Nacional del Partido Comunista de Cuba, Níco López.

Portuondo, José Antonio. (1968). Retratos infieles de José Martí. La Habana: *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, Año 69, No. 1.

Sánchez Orraca, Beatriz. (s.f.). *Martí, el apóstol, una obra trascendental*. Accesible en: <http://www.josemarti.cu/dossier/marti-el-apostol-una-obra-trascendental/>.

Carlos Rojas Osorio
Hosos y Betances: luchadores por la intependencia

RESUMEN

Este ensayo destaca dos personalidades que lucharon contra el colonialismo y por la independencia nacional de Puerto Rico: Eugenio María de Hostos y Ramón Emeterio Betances. Ambos defendieron la unidad de las Antillas como una confederación de naciones libres e independientes, pero asociadas para defender su independencia y libertad. Ideal todavía vivo. También, lucharon contra el racismo, así como por la defensa de los negros y los indios; también a favor de los derechos de las mujeres y la preservación de la naturaleza.

Palabras Claves: colonialismo, nacionalismo, derechos humanos, Antillas.

Abstract: This essay emphasizes two persons that struggle again colonialism and for national independence in Puerto Rico: they are Eugenio María de Hostos and Ramón Emeterio Betances. Both of them defend the unity of the Antilles in the way of a confederation of free nations but associated to defend its independence and liberty. Ideal that still alive today. Also, they struggled again racism, and defend Neger and Indian people, and plead for women rights and nature preservation.

Keywords: nationalism, colonialism, Huan rights, Antilles.

Puerto Rico fue colonia de España por cuatro siglos y colonia de Estados Unidos desde 1898 hasta el presente. Eugenio María de Hostos (1839-1903) y Ramón Emeterio Betances (1827-1898) fueron eximios luchadores por la independencia nacional de Puerto Rico, tanto en contra de España como de los Estados Unidos. Bien lo dijo Betances, “no quiero la colonia ni con España ni con Estados Unidos”. Desde jóvenes se enlistaron Hostos y Betances en esta lucha y la prosiguieron hasta el fin de sus días. Hostos estudió en España desde muy joven y Betances en el sur de Francia desde los nueve años. Durante algún tiempo Hostos creyó que, uniéndose a los liberales españoles para el derrocamiento de la reina Isabel II, éstos lo

Autor/ Author

Carlos Rojas Osorio
Universidad de Puerto Rico

**Correo: cr9683309@
gmail.com**

Recibido: 25/11/23
Aprobado: 29/02/24
Publicado: 05/09/24

apoyarían luego en una relación no colonial. Pero no fue así, y Hostos decepcionado se pronunció abiertamente en el Ateneo de Madrid. “El destino de Las colonias no es la servidumbre perpetua, sino la libertad”. “España no ha cumplido en América en los fines que debía cumplir, y una a una las colonias del continente se manciparon de su yugo. La historia no culpará a las colonias” (Hostos, 1976, 12). Las revoluciones son tanto más necesarias cuanto más dura es la opresión a que están sometidas. “No hay una página de la historia de Borinquén en donde la libertad no proteste contra la vida de colonos” (157). Desde entonces Hostos se une a la lucha que ya Betances había emprendido y se encuentran en Nueva York, y más adelante en Puerto Plata junto con Gregorio Luperón que los apoya incondicionalmente. Betances no cree en ninguna otra salida que no sea la independencia, y ésta por la vía de las armas. En Puerto Rico había muchos reformistas, e incluso personajes muy ilustres como Alejandro Tapia o Román Baldorioty de Castro. Pero Betances le dice a Hostos que para hacer una revolución hay que romper los huevos como cuando hacemos una tortilla. “Los rompimientos americanos eran una necesidad, porque sin independencia no hay dignidad, y América moría en la indignidad de una dependencia sofocante”. (162) .

Hostos emprendió un viaje al Sur de América Latina con el fin de hacer propaganda por la independencia de Cuba y Puerto Rico. Betances, en 1868, preparó militarmente la llamada revolución de Lares. La mayor intentona revolucionaria de Puerto Rico. El intento fue descubierto por las autoridades españolas y los líderes de la revolución tuvieron que adelantar la revuelta; Betances aún no había llegado y se encontraba en Curazao. Se proclamó la república el 23 de septiembre de 1868, y tomaron la ciudad de Lares y luego siguieron al pueblo de San Sebastián donde los esperaba el ejército español que sofocó la revuelta. En la proclama de la independencia se abolía la esclavitud y otras prácticas serviles a la usanza. Conviene destacar que Betances fue un gran luchador por la liberación de los esclavos. Ésta sólo se logró en 1873. También Hostos había abogado en los periódicos españoles contra la esclavitud. En los famosos “Diez mandamientos de los hombres libres” afirma Betances:

Abolición de la esclavitud

Derecho de votar todos los impuestos

Libertad de Culto

Libertad de Palabra

Libertad de imprenta

Libertad de comercio

Derecho de reunión

Derecho de portar armas

Inviolabilidad del ciudadano

Derecho a elegir nuestras autoridades.
(En Fernández, 1998, 9).

Hubo un segundo intento en que participaron tanto Hostos como Betances en un levantamiento planificado desde Puerto Plata, pero también fue descubierto. Desde entonces Hostos se dedica a la reforma de la enseñanza en la República Dominicana, y Betances se va a París donde se desempeña como médico e investigador científico hasta su muerte. Escribe Hostos: “Todas las revoluciones se habían intentado en la República menos la única que podía devolverle la salud. Estaba muriéndose de falta de razón en sus propósitos, de falta de conciencia en su conducta, y no se le había ocurrido establecer su conciencia y su razón” (1976, 19).

Tanto Hostos como Betances fueron líderes del antillanismo, es decir, de la idea según la cual las Antillas debían formar una confederación de naciones que las hiciera fuertes ante la potencia estadounidense. “A los falsos intérpretes de la doctrina Monroe debemos contestarles siempre, América para los americanos, pero las Antillas para los antillanos” (Betances, 1975, 70).

Por su parte Hostos, se expresa así: “El principio de la organización natural a que convendría la nacionalidad en las Antillas es el principio de la unidad en la variedad. La fuerza espontánea de la civilización que completará la paz. El pacto de razón en que exclusivamente puede fundarse es la confederación” (En Arpini, 2000, 87). En 1870 está Betances en Haití, Puerto Príncipe, junto al presidente Nissage Saget, el dominicano Gregorio Luperón, y el puertorriqueño Francisco Basora. Allí, en la logia masónica, pronuncia un célebre discurso antillanista. “Las Antillas atraviesan hoy por un momento que jamás han atravesado en la historia, se les plantea hoy la cuestión de ser o no ser. Rechacemos este dilema. Es este el instante preciso de obrar en una defensa unida. Unamos los unos con los otros nuestra propia conservación, unidos venceremos contra estas tentativas, separados seremos destruidos” (Betances, 1975, 70).

Cuando ya Puerto Rico ha sido intervenido por Estados Unidos, y ya en Santo Domingo, Hostos recordará a sus compatriotas que el antillanismo es la solución. “Aquellos de entre los puertorriqueños que vean más a fondo el porvenir, seguirán queriendo que Puerto Rico sea un estado confederado de las Antillas Unidas en un todo político y nacional, y esos puertorriqueños sabrán que ni hoy ni mañana ni nunca, mientras quede un vislumbre de derecho en la vida norteamericana, estará perdido para siempre el derecho de reclamar la independencia, porque ni hoy ni mañana ni nunca dejará nuestra patria de ser nuestra” (Hostos, 1969, vol. V, 305). En este sentido, hicieron causa común con el dominicano Gregorio Luperón, en la misma línea de pensamiento y acción del cubano José Martí. Al igual que Martí, Hostos y Betances pensaron que era necesaria no sólo la independencia política, sino también la libertad e independencia mental para liberarnos del coloniaje heredado de los varios siglos de dominación española. Los gobiernos deben inspirarse en las necesidades de nuestra propia realidad y se apercebieron de la urgencia de un pensamiento propio, crítico y liberador que diera impulso a nuevas instituciones educativas y culturales. La independencia no termina con la revolución política, sino

que lograda la independencia debe continuarse con el largo y profundo trabajo por la libertad y el derecho para formar naciones nuevas inspiradas en la justicia y la solidaridad.

Betances nunca dejó de luchar por la independencia de Cuba y Puerto Rico. De hecho, fue encargado por el comité revolucionario cubano como representante diplomático de Cuba ante el gobierno francés. Desde allí mantenía una intensa actividad independentista. Se hizo amigo de los carbonarios italianos quienes también luchaban por la unidad de Italia. Reunía fondos y ayuda material para las tropas beligerantes en Cuba y mantenía una intensa actividad epistolar y periodística favorable a la lucha independentista. Y así hasta su muerte, la cual ocurrió meses después de que las tropas del ejército estadounidense entraran en Puerto Rico. Desde su lecho de enfermo, aconsejaba y daba instrucciones a Hostos y otros líderes sobre el modo de actuar ante la invasión. Hostos estaba en Chile como educador, y al saber de los preparativos de la invasión llegó hasta Nueva York y luego a Mayagüez donde creó la Liga de patriotas con el fin de orientar al pueblo de Puerto Rico acerca del presente y el futuro. En la Liga de patriotas basó toda su crítica en la idea del Derecho y en contraposición a la fuerza bruta. Por eso escribe: “Puerto Rico es una persona de derecho que no ha podido perder ninguna de sus prerrogativas nacionales por una guerra que no ha hecho” (1969, Vol. V, 559). Hostos señala la contradicción en que cae Estados Unidos entre una práctica de dominación por la fuerza y los principios democráticos de su constitución. No hay democracia si los miembros de una sociedad no pueden elegir por ellos mismos los gobernantes y legisladores que los gobiernen y los representen.

Hostos hizo críticas demoledoras. Denunció el gobierno militar, y exigió que se constituyese un gobierno civil. Denunció los atropellos contra los periodistas y contra quienes se oponían a la presencia militar. Se le impidió por el gobierno militar la creación de un colegio en Mayagüez, y decepcionado aceptó la invitación del presidente de la República Dominicana para reincorporarse a la enseñanza en Santo Domingo y continuar con la reforma educativa. Desde Santo Domingo continuó denunciando el imperialismo estadounidense y analizando cada una de las medidas que el gobierno tomaba. “Es una convicción inconfesa de los bárbaros que intentan desde el ejecutivo de la federación popularizar la conquista y el imperialismo, que para absorber a Puerto Rico es necesario exterminarlo” (Hostos, Vol. V, 301).

La nación en que pensaron tanto Hostos como Betances es una democracia inclusiva. Como vimos, ambos defendieron y lucharon por la abolición de la esclavitud e hicieron de la libertad y la justicia los principios supremos de la organización social. Hostos fue un adelantado en la defensa de los derechos de la mujer, y en especial luchó por la educación. Siguiendo la filosofía hostosiana, Salomé Ureña fundó la Normal de Señoritas. En *Las lecciones de derecho constitucional* se lee: “Todo lo dicho contra el voto femenino está dicho contra la razón y la equidad” (2006, 280). Se ocupó también de la educación de los obreros, y se dedicaba en horario nocturno a su formación. En la actualidad hablamos mucho de la necesidad de defender y conservar la naturaleza. Este deber está bien definido en la moral hostosiana, en la parte del *Tratado de moral* que él denomina “moral natural”. “Junto con la necesidad, que es otra fuerza de nuestra relación con el mundo físico, se conoce también el deber de

conservación que de esa relación se deriva” (2000, 146). Hay también un deber de gratitud para con la madre naturaleza, pues de ella venimos y a ella volvemos.

Su democracia inclusiva aboga en contra de todo racismo. Ambos defendieron nuestra composición racial negra e indígena. Escribe Hostos: “El hombre no deja de ser hombre... porque proceda del tronco caucásico o mongólico [...] americano o malayo [...] Cualquiera sea su color [...] en cualquier parte es el mismo ser racional, el ser humano [...] en todas partes es un ser de derecho natural, y en todas partes se le debe reconocimiento de sus derechos naturales” (Hostos, 1969, Vol. II, 241).

Y Betances afirma: “Soy prietuzco, a mucho orgullo”. Como ya vimos, fue un gran luchador contra la esclavitud. También escribió un cuento donde exalta al indio, el cual se intitula “Los dos indios”, que era una respuesta a un drama de Alejandro Tapia, *La palma del cacique*, pues Betances no quedó satisfecho con el enfoque del dramaturgo.

Betances habló de una democracia republicana revolucionaria. La república es la forma de organizar el poder social, y tanto Hostos como Betances fueron contrarios a la monarquía, contra la cual lucharon en la concreción de la monarquía española que no cedió en nada a la liberación de las Antillas. El término revolucionario es, como ya se dijo, la forma de lucha por la conquista de la nación independiente, y se opone a los muchísimos reformistas que rechazaban el recurso a las armas. La libertad es el principio supremo que rige el pensamiento de Betances, y lo expresó así: “Soy partidario de todas las libertades”. O también: “No esperéis la libertad de fuera, puertorriqueños, cuando tan cerca de vosotros la tenéis” (Betances, 2013, vol. IV, 58).

Es importante destacar que para Betances la idea de libertad debe ir siempre acompañada de la idea de justicia. Y nos recuerda un pensamiento de Rousseau y de Louis Blanc según el cual “la libertad sin justicia es un engaño”. Dice Betances: “El reino de la justicia que es el reino de la libertad” (2013, vol. IV, 101). Hostos y Betances coinciden en la idea según la cual la primera ley de la sociedad es la libertad. Y Hostos no es menos defensor de la justicia que Betances. Para ambos la justicia la definen en los términos del derecho romano, *suum cuique tribuere*: dar a cada cual lo que le corresponde”.

En breve, Puerto Rico rinde homenaje a estos dos grandes próceres porque lo dieron todo en la lucha por la independencia nacional, por la dignidad del ser humano puertorriqueño, mujer o varón, por su enfoque antillanista de una posible confederación y por el ejemplo de sus vidas de entrega y de servicio total.

Referencias

Arpini, Adriana. (2000=). *Razón práctica y discurso social latinoamericano. El pensamiento fuerte de Alberdi, Betances, Hostos, Martí y Ugarte*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Betances, Ramón Emeterio. (1975). Betances, *Las Antillas para los antillanos*. San Juan: Instituto de Cultura Puertorriqueña.

_____. (2013-2018). *Obras completas*. San Juan: Zoom Ideal.

Fernández Méndez, Eugenio. (1998). *El significado histórico del grito de Lares*. San Juan: s. ed.

Hostos, Eugenio María. (1969). *Obras completas*. San Juan: Ediciones Coquí.

_____. (1976). *Obras*. La Habana: Casa Las Américas.

Rojas Osorio, Carlos. (2019). *El pensamiento vivo de Betances*. Río Piedras: Ediciones Gaviota.

_____. (2023). *Independencia y revolución*. Lajas: Akelarre.

Ricardo Tránsito Santos

Aproximaciones del conocimiento científico durante la COVID-19 en pueblos indígenas de México

RESUMEN

En el año 2020 comenzó la pandemia del síndrome respiratorio agudo severo (SARS-CoV-2), también conocido como COVID-19, lo cual significó que los Estados nación tuvieran que adoptar diferentes estrategias para atender, contener y evitar el contagio de la enfermedad a través de la elección de diferentes políticas de atención.

El Estado mexicano eligió entre esas medidas el distanciamiento social, el cierre de lugares públicos y realizar diversas campañas de divulgación públicas de los efectos, medidas de prevención, síntomas, etc. que primordialmente se elaboraron en idioma español, las cuales fueron distribuidas a través de diferentes medios de comunicación de carácter privados y públicos. En México se hablan 68 lenguas indígenas que se dividen en 364 variantes. Sumado a lo anterior, el Estado tomó algunas decisiones de política pública que no respetaron una perspectiva intercultural y partieron desde una visión epistemocrática de la ciencia. Se produjeron 9 spots radiofónicos en los idiomas indígenas más hablados en el país, así como una Guía de atención sobre las medidas de prevención contra el contagio del coronavirus, en 61 de esas variantes lingüísticas.

En contraste, bajo una visión del filósofo León Olivé, podemos decir que este momento propició la construcción de nuevas herramientas desde los pueblos y comunidades indígenas a través de la creatividad, la innovación y la cooperación de diferentes conocimientos tanto tradicionales como occidentales, lo que se traduce en procesos de Apropiación Social del Conocimiento científico.

Con diferentes casos, se busca mostrar cómo, desde sus propias comunidades, diseñaron estrategias de acceso al conocimiento científico desde una perspectiva intercultural, generando apropiación de conocimientos tanto en su vertiente débil, como fuerte.

Autor/ Author

Ricardo Tránsito Santos
Universidad Nacional Autónoma
de México

**ORCID ID: 0000-0003-
3732-0035**

**Correo: ricardotrsantos@
gmail.com**

Recibido: 20/04/24
Aprobado: 07/06/24
Publicado: 05/09/24

Palabras Claves: apropiación social del conocimiento, COVID-19, epistemocracia, interculturalidad, pueblos indígenas.

Abstract: In 2020, the severe acute respiratory syndrome (SARS-CoV-2) pandemic, also known as COVID-19, began, which meant that nation states had to adopt different strategies to care for, contain and prevent the spread of the disease. through the choice of different care policies.

The Mexican State chose among these measures social distancing, the closure of public places and carrying out various public dissemination campaigns of the effects, prevention measures, symptoms, etc. which were primarily prepared in the Spanish language, which were distributed through different private and public media. Mexico speaks 68 indigenous languages that are divided into 364 variants. In addition to the above, the State made some public policy decisions that did not respect an intercultural perspective and were based on an epistemocratic vision of science. 9 radio spots were produced in the most spoken indigenous languages in the country, as well as a Care Guide on prevention measures against the spread of coronavirus, in 61 of these linguistic variants.

In contrast, under the vision of the philosopher Leon Olive, we can say that this moment led to the construction of new tools from indigenous peoples and communities through creativity, innovation and cooperation of different knowledge, both traditional and Western, which is translates into processes of Social Appropriation of scientific Knowledge.

From different cases, we seek to show how from their own communities they designed strategies to access scientific knowledge from an intercultural perspective and generating knowledge appropriation in both its weak and strong aspects.

Keywords: social appropriation of knowledge, COVID-19, epistemocracy, interculturality, indigenous peoples.

1. Introducción

La ciencia [...] es un bien público que puede y debe ser utilizado para aumentar el bienestar social de las personas, así como resolver problemas económicos, sociales, culturales, ambientales y de preservación de recursos a escala regional, nacional y global [...] (Olivé, 2008, 38). En México, resulta complejo que sectores sociales con bajo poder adquisitivo y educativo tengan un adecuado acceso a la comprensión de la estructura y funcionamiento de la ciencia en el desarrollo humano y en la resolución de los problemas que aquejan sus contextos, generando así un desequilibrio entre agentes públicos y privados, que son quienes desarrollan y toman las decisiones de las políticas y procesos científicos, y esos sectores sociales con un casi nulo poder de incidencia en las determinaciones.

La pandemia global de COVID-19 significó un contexto de incertidumbre científica al no conocer las causas, la forma de contagio, las medidas de prevención, etc. Esto colocó a los Estados nación en la necesidad de tomar decisiones legitimadas por el conocimiento científico, pero limitadas en su aplicación por condiciones políticas e intereses extra científicos.

En ese sentido, las acciones tomadas por el Estado mexicano para atender la pandemia, fueron limitadas, e incluso se pueden considerar faltas de una perspectiva que reconozca la composición pluricultural del Estado, por lo que las mismas no tomaron en cuenta la creación contextual de soluciones para los pueblos y comunidades indígenas durante la pandemia.

El objetivo de este texto es establecer el papel de la ciencia, describir qué es la Apropriación Social del Conocimiento (ASC), mostrar la importancia de una perspectiva intercultural, algunas de las acciones de atención del Estado mexicano en relación con los pueblos y comunidades indígenas; y algunos ejemplos de acciones implementadas por los pueblos y comunidades indígenas de México en respuesta a la pandemia y a las acciones del Estado mexicano que pueden ser evaluados como ASC, y que son muestra de un esfuerzo por la democratización de este conocimiento en la toma de decisiones públicas.

2. Desarrollo

La ciencia se ha constituido como una institución que carece de un orden democrático al exterior, en el entendido de que cualquier persona, experta, lego, con educación o sin ella, pueda participar en igualdad de condiciones en el desarrollo, diseño, aplicación y acceso al conocimiento científico (Salomon, 2000, 33-51). Sin embargo, la ciencia tiene un valor público cuando ayuda a la reconfiguración de nuevos conjuntos y estados existentes del mundo, como señala Callon (1994, 395-424), ya que, si la entendemos desde un punto de vista económico, ésta solo tendrá valor cuando implique un beneficio comercial y una generación de ganancias, lo cual solo está ligado a la tecnología.

En este entendido, como ha mencionado Salomon (2000,40-51), los científicos juegan un papel importante en la construcción del conocimiento científico, por lo que se vuelven una élite que, a pesar de evitar la relación con el ámbito político, siempre terminan siendo parte de presiones de intereses y pasiones en la justificación de las acciones políticas que se toman. Es decir, la toma de decisiones políticas se sustenta, en su mayoría, por conocimientos científicos.

El 11 de marzo de 2020, el Director General de la Organización Mundial de la Salud declaró que el coronavirus de tipo 2 causante del síndrome respiratorio agudo severo (SARS-CoV-2), también conocido como COVID-19, adquiriría el grado de pandemia a nivel global (OMS, 2020). La pandemia de la COVID-19 significó un contexto de incertidumbre científica dentro de diferentes sectores de la sociedad, ya que al no entender cómo se generaba el contagio de la enfermedad, las atenciones necesarias de cuidado, cómo evitar y controlar los contagios, si el uso de cubrebocas ayudaba o no a evitar la propagación de la enfermedad, si era necesario limitar los derechos de reunión y de tránsito de los ciudadanos, etc., lo cual colocó a los Estados nación en la

disyuntiva de tomar decisiones que tuvieran que estar sustentadas por conocimiento científico y, en ese entendido, el rol de los científicos fue crucial para enfatizar los hechos, las consecuencias y las circunstancias en juego, no desde una postura al margen, sino como actores que fueron determinando cómo llevar a cabo la atención de la pandemia.

Sin embargo, en esa toma de decisiones se fue dejando fuera la participación de otros sectores de la sociedad, un proceso que Ambrosio Velasco (2021, 29) ha denominado epistemocracia, la cual señala que es parte de un proceso de homogenización, que se deriva del proceso histórico de globalización capitalista y del colonialismo. En esta epistemocracia, las ciencias, tecnologías y tecnociencias son vistas como conocimientos racionales y objetivos, con un carácter único para resolver una problemática y tomar una decisión política, ignorando con ello otros tipos de conocimientos como los tradicionales de los pueblos indígenas, los cuales se han enfrentado al marginalismo y dominación a lo largo de los siglos. (25-27).

La democratización de la ciencia implica que existe una participación pública efectiva, en donde se corrigen los diferentes desequilibrios entre los tomadores de decisiones, como es el caso de los Estados, y los grupos de personas, en mayor o menor vulnerabilidad, que intentan influir en las decisiones que le afectan a ciertos conjuntos poblacionales. Así, Salomon (2000, 33-51) señala que los expertos no pueden tener la última palabra en debates donde las consecuencias no son exclusivamente técnicas, sino que implican una conexión con otros valores (50), e incluso agregaría que otras epistemes.

En esta propuesta se establece que la base para la construcción de redes sociales de innovación que deriven en proyectos de búsqueda y de generación de procesos de apropiación social del conocimiento, son la equidad epistémica y el diálogo deliberativo.

Por todo lo anterior, es fundamental desarrollar proyectos de nación que reconozcan sociedades plurales, democráticas y más justas, sustentadas en el aprovechamiento social de los conocimientos y capacidades, donde se consideren los aportes científicos, tecnológicos y de otro orden, a través de la participación de diversos actores de la sociedad, como pueden ser pueblos y comunidades indígenas, comunidades científicas, sectores empresariales, personas sin grados académicos, etc., pero partiendo de un conocimiento situado y contextual también.

León Olivé (2011, 114) nos dice que para la apropiación social del conocimiento tenemos que considerar dos distinciones:

[...]

1. *Apropiación débil*: consiste en la expansión del horizonte de representaciones acerca del mundo por parte del público, que incorpora representaciones provenientes de la ciencia y la tecnología, lo que equivale a la incorporación de representaciones científicas y tecnológicas en la cultura de diferentes miembros de la sociedad.
2. *Apropiación fuerte*: va más allá de la incorporación de representaciones provenientes de la ciencia y la tecnología en la cultura de quienes realizan dicha apropiación, para abarcar –lo que es más importante– diversas prácticas sociales (por ejemplo de higiene, sanitarias, productivas o educativas), dentro de las cuales se llevan a cabo acciones propias

de esas prácticas, que son orientadas por representaciones científicas y tecnológicas del mundo y, en cierta medida, por normas y valores provenientes también de la ciencia y la tecnología. En un contexto en el que no se tenía una previa concepción de esas representaciones. [...].

Olivé (2011, 216-217) y Lazos Ramírez, L., Rueda Romero, X., Sosa Peinado, E., García Franco, A., García, J. C., & Feltrero, R. (2018) nos indican que es necesario revisar cómo se dan una serie de prácticas de innovación, las cuales generan y transforman conocimiento, y con ello intervienen en la realidad, por lo que cumplen las siguientes condiciones:

- a) Se dirigen expresamente al estudio de problemas específicos, a proponer soluciones para ellos y a iniciar acciones para resolverlos;
- b) se apropian del conocimiento producido de manera independiente de la práctica en cuestión, que sea necesario para comprender el problema y para proponer soluciones, y
- c) generan ellas mismas el conocimiento que no puede encontrarse previamente construido y que es necesario para entender y resolver el problema de que se trate.
- d) Siguiendo este orden de ideas, es importante transitar hacia una perspectiva intercultural en la toma de decisiones políticas, que no trate de imponer un conocimiento sobre otro generando un desprecio de otro cúmulo de conocimientos como menciona Velasco (2021), sino que plantea la forma en que puedan coexistir diferentes conocimientos conservando las características propias, como tradiciones, creencias, valores, normas y costumbres. En ese entendido, una perspectiva intercultural se enfrenta a los desacuerdos que se llegan a presentar ante las diferencias en los valores, así como de los hechos (Kappel, 2014, 142).

En la mayoría de los países latinos hubo un sentido de desprecio por la diversidad cultural y la atención a la salud desde una perspectiva intercultural por parte de los Estados. Datos de Velasco (2021) señalan que la COVID-19 exacerbó y seguirá exacerbando una situación ya crítica para muchos pueblos indígenas en diferentes temas como la discriminación y la vulnerabilidad a la que se ven enfrentadas por el contexto; asimismo los conflictos globales también irán creciendo y serán cada vez más vulnerables. En la misma investigación se señala que la Comisión Económica para América Latina (CEPAL, 2020) preveía como efecto de la pandemia que, en el año 2020, el número de personas en situación de pobreza se incrementó en 45.4 millones, alcanzando 231 millones de personas que representa un 37,3 por ciento de la población latinoamericana.

No debemos dejar pasar que América Latina fue de las zonas más afectadas a nivel mundial por la pandemia, pero los grupos en mayor vulnerabilidad fueron los principales afectados, como fueron mujeres, la niñez, personas migrantes, pueblos indígenas, etc. Ejemplo de esto, en junio de 2020 se registraron 7 246 personas indígenas de 163 pueblos infectadas por el virus, según lo reportado por el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC, 2020).

En el caso mexicano, históricamente los pueblos y comunidades indígenas han sido marginados a contextos de empobrecimiento, discriminación y limitantes al ejercicio de sus derechos. A principios del siglo XIX, aproximadamente el 65% de la población nacional hablaba una de las lenguas indígenas. En la actualidad, el Censo de Población y Vivienda 2020 identificó que en México había 6.1 % de la población de tres años y más hablantes de lengua indígena. En términos de la lingüista Yasnaya Aguilar (2018), esto implica que “los pueblos indígenas no son pueblos minoritarios sino minorizados”. En los últimos censos de población se ha registrado que México cuenta con cerca de 23.2 millones de personas de tres años y más que se autoidentifican como indígenas, lo que equivale al 19.4 % de la población total.

Este factor cambia de 6.1% a 19.4% en relación con la pregunta de si las personas son hablantes de una lengua distinta al español. Con ello, se evidencia que lo que menciona Aguilar tiene muchas aristas; esta minorización es una forma también de invisibilización al pasar de 65% a un 19.4% de personas que se consideran indígenas. (INPI, 2017)

En términos lingüísticos, existe un aproximado de 364 variantes lingüísticas que se organizan dentro de 68 lenguas (INALI, 2010). Es importante aclarar que cada variante lingüística comparte rasgos y raíces entre sí, pero esto no implica que entre ellas sean traducibles completamente. Bajo esta complejidad, no podemos hablar de que solo existen 68 idiomas indígenas en México, sino que las 364 variantes implican una manera específica de acceder y entender un mundo.

En 2020, cuando se vivió la etapa más fuerte y desoladora de la pandemia, por lo que existieron campañas de divulgación de medidas aplicadas en México, las cuales principalmente se socializaban a través de señal de televisión, radios e internet, en español. Mientras tanto, la información pública dirigida a los pueblos y comunidades indígenas fue deficiente por las siguientes razones:

- a) La Cámara Nacional de la Industria de Radio y Televisión es una asociación que reúne a las empresas privadas de medios de comunicación, junto con la asesoría del Estado mexicano, de la Secretaría de Cultura y a través del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. En un primer momento produjeron 9 spots radiofónicos en los idiomas indígenas más hablados en el país sobre las medidas de prevención contra el contagio del coronavirus (Tránsito-Santos, 2022, 23). Posteriormente se emitió la “Guía para la atención de pueblos y comunidades indígenas y afroamericanas”, publicada por el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, el 8 de mayo de 2020, la cual era un documento con la traducción y difusión sobre las medidas de prevención y control de la epidemia de coronavirus.
- b) En el primer caso, solo se realizó la traducción del material, que previamente se encontraba en español, a los “9 idiomas más hablados

a nivel nacional” (idioma mixteco, náhuatl, otomí, mazahua, zapoteca, chontal, maya, mayo y mixe), lo que representó, en un primer momento, que únicamente el 2.47% de las variantes lingüísticas del país tuvieran acceso al conocimiento científico en torno a los cuidados y la prevención en contra de la COVID-19.

- c) En el segundo ejemplo, al 21 de mayo de 2020, dicha Guía de atención fue traducida a 61 de las 68 lenguas que se hablan en el país, pero solo se tradujo a 62 de las 364 variantes lingüísticas, lo que representa el 16.76% del total de dichas variantes en el país (INPI, 2020 b). En ambos casos, esto significa una ruptura para la construcción de sociedades plurales, democráticas y más justas, con acceso para todos los diferentes actores de la sociedad mexicana al conocimiento científico culturalmente adecuado.
- d) La decisión política en ese momento no contempló la composición pluricultural de México, ni tuvo una perspectiva pluricultural ni de pertinencia cultural y evidenció un proceso de epistemocracia al no tener en cuenta a otros actores, ni un panorama de conocimiento situado o contextual sobre la información que se tradujo. Problemas como la falta de luz, de acceso a internet, de analfabetismo, el que muchas lenguas solo se preservan de manera oral y por tanto no tienen una gramática definida y homogeneizada, el que no hubiera una traducción para la palabra “virus”, no fueron tomados en cuenta en el momento de estructurar los spots de radio y posteriormente las Guías de atención.

En contraste con lo anterior, la pandemia permitió que los pueblos y comunidades indígenas pudieran construir y entretener nuevas prácticas innovadoras mediante elementos basados en la concepción pluralista del conocimiento como la creatividad y la cooperación, tomando en consideración los elementos con los que contaban para atender este problema en concreto, como señala León Olivé (2008; Rueda,). En el caso concreto de estudio, las juventudes indígenas fueron imprescindibles para el desarrollo de estas prácticas de innovación.

Considero que se puede hacer un recuento de las diferentes acciones que llevaron a cabo actores sociales dentro de los pueblos indígenas, que se pueden considerar apropiación social del conocimiento débil en un primer momento.

Como primer ejemplo, la iniciativa de la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígena (CLACPI) dirigió una campaña de comunicación en lengua indígena creada por diferentes organizaciones indígenas (Estrada, 2021) cuyo objetivo fue producir material audiovisual, radial, podcast y producciones gráficas impresas con medidas para la prevención de COVID-19; esto en lenguas indígenas de México, Guatemala, Perú y Bolivia.

El ejemplo anterior ilustra claramente que las redes de comunicación indígenas y las radios comunitarias desempeñan un papel fundamental en la transmisión de información referente al cuidado, prevención, medidas gubernamentales y casos locales de COVID-19 al tiempo que contribuyen a organizar y transmitir las respuestas comunitarias frente a la crisis.

En un segundo ejemplo, tenemos la producción de carteles, mensajes radiofónicos

y material digital en 50 variantes lingüísticas de 13 lenguas locales, a cargo del proyecto “Jóvenes Embajadores Indígenas Frente al COVID” (El Universal, 2020), del Centro Profesional Indígena de Asesoría, Defensa y Traducción A.C. (CEPIADET Oaxaca). Dicho proyecto formó parte de las respuestas de jóvenes miembros de pueblos originarios para incidir en la propagación del virus, haciendo frente a la falta de disponibilidad de información sobre la pandemia para la población no hablante del español.

En el sur del país, como es el estado de Yucatán, por ejemplo, la información se logró difundir en lengua maya a través de las radios comunitarias Tuklik y Yúuyum, que cuentan con poca cobertura, pero que llegan a poblaciones como Tahdziú, Mayapán, Nenela; mientras que, en Calkiní, Campeche, la Red de juventudes indígenas para la transformación de México, tuvo un proceso dentro de sus comunidades en donde generaron nuevos liderazgos de jóvenes indígenas, quienes tomaron la decisión de generar información en las comunidades en idioma mayas, respetando la cosmovisión y generando materiales de información de una manera clara sobre la forma de afrontar la pandemia (CHABLÉ, 2020).

Es importante hacer notar que la toma de decisiones, desde una visión de autodeterminación, fue fundamental, y destaca la experiencia de las poblaciones de Santa María Yucuhiti, en la Mixteca de Oaxaca, la cual fue una de las comunidades con cero contagios de COVID-19 en la parte crítica de la pandemia (El Universal, 2020). Si bien la política adoptada por el gobierno de México fue recomendar el no realizar actividades al aire libre, dicha estrategia se pensó solamente desde un entorno urbano. El anuncio de #QuédateEnCasa no visibilizaba la vida comunitaria, cultural y social a través de la cual se desarrollan y sobreviven diferentes actividades indígenas; en este sentido, hubo diferentes localidades que optaron por modificarlo a: #QuédateEnTuComunidad, con lo que limitaban la salida de personas de la comunidad, a la par del acceso de aquellas que fueran ajenas a la misma. Medidas similares se presentaron por ejemplo en el territorio Macurawe, de la meseta Purépecha, así como en diversas comunidades de Chiapas, Oaxaca, Chihuahua y Guerrero (CEPAL, 2020, 53).

Otro ejemplo de esa autodeterminación fueron las medidas de aislamiento acordadas dentro de algunas comunidades para salvaguardarse, derivado ello de los deficientes o nulos recursos sanitarios y hospitalarios con que contaban las comunidades para hacer frente al tratamiento de la pandemia. En Calakmul, Campeche, los jóvenes instalaron filtros y retenes en cada comunidad para evitar contagios, difundir información y hacer levantamientos de datos sobre contagios, síntomas, etc. (CHABLÉ, 2020).

En este sentido, mientras gran parte de las acciones tomadas en el país sobre pueblos y comunidades indígenas habían mostrado ser renuentes a tener un enfoque que garantice la salud de los pueblos y comunidades indígenas, éstas mismas, en varias localidades de México, hicieron un seguimiento permanente de la situación, instalaron filtros, reconstruyeron los discursos estatales y generaron estrategias de cuidado para preservar su existencia desde contextos propios.

Ejemplos, como los anteriormente citados, muestran que la propuesta que hace Velasco (2020) sobre la importancia de recuperar el conocimiento y prácticas tradicionales de pueblos y comunidades indígenas, evidencia su respuesta a problemas de los que incluso el conocimiento científico no tiene claridad. Estos conocimientos

tradicionales han probado históricamente su eficacia para contener epidemias y resistir a la marginación y opresión que han sufrido desde el siglo XVI hasta nuestros días.

En este sentido, estos ejemplos representan en gran medida niveles de participación social donde las decisiones fueron tomadas desde un punto en el que se construyeron los acuerdos, necesidades, contextos y conocimientos de las comunidades. El conocimiento de las juventudes indígenas fue fundamental para realizar un intercambio de conocimientos y apropiarlos a las necesidades propias, como fue a través de la conexión con las redes sociales, las diferentes informaciones que se propagaban en medios de comunicación, los conocimientos propios, el conocimiento científico, etc., lo que ayudó a un proceso de democratización del conocimiento.

Todo esto se generó a través del proceso de apropiación en ambos sentidos; en el primero de ellos, en el débil, se dio la expansión de las representaciones del mundo preconcebidas y se dio la incorporación de nuevas representaciones que provenían de la ciencia médica, como fueron las prácticas de cuidado, el uso de cubrebocas, el uso de gel antibacterial, el lavado de manos, etc. lo cual se pudo dar a través de quienes tuvieron acceso a los spots radiofónicos o a las Guías emitidas por el Estado mexicano.

Adicionalmente a ello, se dio un proceso más allá de la incorporación de representaciones provenientes de la ciencia y se llevaron a cabo acciones desde las propias comunidades orientadas por representaciones, normas y valores científicos pero apropiados y reconstruidos desde los valores, normas y prácticas epistémicas de los pueblos y comunidades indígenas, generando un contexto innovador en donde no se tenía una previa concepción pero que genera una serie de prácticas de innovación transformadoras de conocimiento, y de intervención en la realidad. En este sentido, los ejemplos aquí citados estudiaron de manera práctica, y contra reloj, un problema en específico que necesitaba la propuesta de acciones concretas; para ello, se realizó la apropiación de conceptos científicos de lo que implicaba la pandemia y lo que el virus representaba. Esta información se recibió a través de los recursos de comunicación con los que cuentan las juventudes indígenas y que socializaron en sus comunidades. Y finalmente, se generaron conocimientos propios de acuerdo con el contexto y que no pueden generarse previamente pero que fueron fundamentales para realizar el tratamiento de la pandemia al interior de cada ejemplo aquí mencionado.

3. Conclusiones

La democratización de la ciencia implica que existe una participación pública efectiva, en donde se corrigen los diferentes desequilibrios entre los tomadores de decisiones y otros grupos que se ven afectados por situaciones particulares. Es fundamental desarrollar proyectos que hagan posible la construcción de sociedades plurales, democráticas y más justas, basadas en el aprovechamiento social de los conocimientos tanto científicos, como aquellos derivados de la participación de diferentes pueblos y culturas.

Desde la visión de León Olivé, es necesario revisar cómo se dan una serie de prácticas de innovación, las cuales son generadoras y transformadoras de conocimiento, y de intervención en la realidad, por lo que a partir de una perspectiva

intercultural se busca que puedan coexistir el conocimiento científico con otros conocimientos, como los saberes tradicionales. En este sentido, es necesario que exista una legitimidad de las decisiones que se toman, toda vez que cuando se generan entre diferentes grupos debe haber un cierto grado de respeto u obediencia, que genera una voluntad racional de cumplir con ella aun ante el desacuerdo.

La pandemia significó la disposición de los pueblos y comunidades indígenas para generar nuevas prácticas de innovación a través de los elementos clave de creatividad y cooperación basadas en la concepción pluralista del conocimiento, lo cual se ilustró con los ejemplos citados.

Esta disposición se tradujo en procesos de apropiación social del conocimiento, tanto en su vertiente débil, como en la fuerte. En el primer caso, podemos decir que se dio la expansión de las representaciones del mundo preconcebidas y la incorporación de nuevas que provenían de la ciencia médica occidental a través de los spots radiofónicos o a las Guías emitidas por el Estado mexicano sobre el cuidado y prevención de la COVID-19.

En la vertiente fuerte, los ejemplos citados son algunas muestras de que se llevaron a cabo acciones desde las propias comunidades, orientadas por representaciones, normas y valores científicos pero apropiados y reconstruidos desde los valores, normas y prácticas de los pueblos y comunidades indígenas, generando una serie de prácticas de innovación transformadoras de conocimiento, y de intervención en la realidad para resolver un problema de salud como lo fue la COVID-19 en su momento más álgido.

Los casos anteriores también muestran de que pueden existir grados más altos de participación ciudadana, desde Salomon, en los tres últimos escaños, ya que las decisiones no fueron tomadas desde un punto en el que se dejara fuera a las comunidades, sino que se construyeron acuerdos a través de diferentes elementos, como son las prácticas propias de los pueblos, y el conocimiento que las juventudes indígenas propusieron por su conexión con las redes sociales, etc. con lo cual generaron y transformaron el conocimiento de las comunidades, y fueron una intervención en la realidad, que:

- a) permitió estudiar un problema específico, y proponer soluciones para ellos e iniciar acciones para resolverlos;
- b) generó una apropiación del conocimiento y se produjo, de manera independiente, para comprender el problema y para proponer soluciones, y
- c) posibilitó que ellas mismas generaran el conocimiento que no puede encontrarse previamente construido, y que es necesario para entender y resolver el problema de que se trate.

Y por otra parte, que desde un conocimiento situado y un modelo intercultural, se desarrollaron proyectos que hicieron posible la construcción de sociedades plurales, democráticas y más justas, basadas en el aprovechamiento social de los conocimientos y capacidades, mediante la participación de diferentes pueblos y culturas.

Notas

¹ Esta ponencia originalmente tenía el nombre de “Recuento de algunas apropiaciones del conocimiento durante la COVID-19.” Y fue presentada durante el XIII Congreso Centroamericano de Filosofía y el IV Congreso Nacional de Filosofía en Costa Rica, octubre 2023.

² Cfr. Estos ejemplos fueron analizados en relación con el derecho al acceso a la información en el artículo a “Acceso a la información y radios comunitarias en México en tiempos de pandemia” disponible en: <https://www.redalyc.org/journal/6761/676174570004/676174570004.pdf>

Referencias

Aguilar, Yasnaya. (2018). Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía. Revista Nexos [en línea]. 18 de mayo. Disponible en: <https://cultura.nexos.com.mx/?p=15878>.

Callon, Michel and Geof Bowker, (1994). Is Science a Public Good?, Science, Technology, & Human Values, , Vol. 19, No. 4 (Autumn).

Chablé, Carlos. (2020). “El acceso de los pueblos Mayas a la información en el contexto de la COVID19”, periódico Quadratin, Quintana Roo, disponible en: <https://quintanaroo.quadratin.com.mx/acceso-de-los-pueblos-mayas-a-la-informacion-en-el-contexto-de-la-covid-19/>

Comisión Económica para América Latina. (2020). El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala: entre la invisibilización y la resistencia colectiva, disponible en: https://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/46543/S2000817_es.pdf

El Universal. (2020). “Jóvenes crean material en 30 lenguas indígenas contra Covid”, <https://oaxaca.eluniversal.com.mx/sociedad/13-11-2020/jovenes-crean-material-en-30-lenguas-indigenas-contra-covid-19-y-noticias-falsas>

Estrada, Mariano. (2021) Experiencias de campaña de comunicación indígena para la prevención del COVID 19 en México, Guatemala, Perú y Bolivia, Periódico La Jornada, 16 de enero de 2021, disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2021/01/16/delcampo/articulos/comunicacion-prevencion-covid.html>

Fondo para el Desarrollo de Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe. (2020). LOS PUEBLOS INDÍGENAS ANTE LA PANDEMIA DEL COVID-19. PRIMER INFORME REGIONAL, disponible en: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/filac_fiay_primer-informe-pi_covid19.pdf

Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. (2010). Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas. Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. [en línea] México INALI, Disponible en: https://site.inali.gob.mx/pdf/catalogo_lenguas_indigenas.pdf

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. (2017). Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos

- Indígenas de México, 2015. Disponible en: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/239941/02-numeralia-indicadores-socioeconomicos-2015.pdf>
- _____. (2020). Guía para la atención de pueblos indígenas y afroamericano ante el COVID-19, en lenguas indígenas. Disponible en: <https://www.gob.mx/inpi/articulos/guia-para-la-atencion-de-pueblos-indigenas-y-afroamericano-ante-el-covid-19-en-lenguas-indigenas>
- Kappel, Klemens. (2014). Factual disagreement and political legitimacy, en Holst (ed.) Expertise and democracy, University of Oslo,
- Lazos Ramírez, L., Rueda Romero, X., Sosa Peinado, E., García Franco, A., García, J. C., & Feltrero, R. (2018). Educación, comunicación y apropiación de la ciencia desde una perspectiva pluralista: experiencias en la construcción del diálogo para la apropiación social de los conocimientos. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad–CTS*, 13(38), 205-226.
- Olivé, León. (2008). La ciencia y la tecnología en la sociedad del conocimiento. Ética, política y epistemología. (Primera edición). México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2011). Entrevista con León Olivé. *Revista Stoa, Revista del Instituto de Filosofía Veracruzana*. En: <https://doi.org/10.25009/s.2011.3.406>
- Organización Mundial de Salud, (2020), Alocución de apertura del Director General de la OMS en la rueda de prensa sobre la COVID-19 celebrada el 11 de marzo de 2020, disponible en: <https://www.who.int/es/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19—11-march-2020>
- Salamon, Jean-Jacques. (2000) Science, Technology and Democracy. *Minerva* 38: <https://doi.org/10.1023/A:1026552331409>
- Tránsito-Santos, Ricardo. (2022). Acceso a la información y radios comunitarias en México en tiempos de pandemia, *Métodos*. *Revista Electrónica de Investigación Aplicada en Derechos Humanos*, núm. 23, Julio-Diciembre. Comisión de Derechos Humanos de la Ciudad de México México
- Velasco, Ambrosio. (2021). Epistemocracia Frente a las Sabidurías Indígenas, y la Equidad Epistémica ante la Pandemia de COVID-19. *En-clav. pen, México*, v. 15, n. 29. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-879X2021000100001&lng=es&nrm=iso

Andy Jonathan Vélez Aliaga
La cultura como derecho humano

RESUMEN

El artículo plantea una discusión filosófica en torno al problema de la cultura, ya es concepto indeterminado, ya existe una diversidad de definiciones y ámbitos de empleo, lo que produce confusión en su alcance, lo que produce ambigüedades y vaguedad en lo académico. El texto pretende una precisión del concepto para su operatividad como derecho humano. Se realiza un análisis de dicho concepto desde su origen y desarrollo como categoría de la antropología, para compararla con su llegada a la esfera jurídica, donde el derecho la encuadra dentro de los lineamientos generales del constitucionalismo, de la cual ya se hace referencia como una categoría jurídica.

Palabras Claves: cultura, derechos culturales, derechos humanos, derecho.

Abstract: The article raises a philosophical discussion around the problem of culture, it is already an indefinite concept, there is already a diversity of definitions and areas of employment, I believe confusion in its scope, which produces ambiguities and vagueness in academia. The text aims to clarify the concept for its operation as a human right. An analysis of this concept is carried out from its origin and development as a category of anthropology, to compare it with its arrival in the legal sphere, where law frames it within the general guidelines of constitutionalism, which is already referred to as a legal category.

Keywords: culture, cultural rights, human rights, law.

Autor/ Author

Andy Jonathan Vélez Aliaga

Correo: blacvelez@gmail.com

Recibido: 23/11/23

Aprobado: 29/02/24

Publicado: 05/09/24

1. Introducción

En el quehacer filosófico, uno de los temas de discusión vigente es el problema de la cultura, que parte desde su indeterminación. El escenario es que se observa gran amplitud de definiciones y ámbitos de empleo que confunden sobre su alcance, denotándose ambigüedades y vaguedades en la

esfera académica, dado que cada especialidad, básicamente de las ciencias sociales, válidamente otorga alcances sobre el término “cultura”, pero se tiende a generalizar dichos alcances a otras esferas y contextos, lo que genera falta de concreción de lo que se proyecta en esas esferas o contextos de destino.

La cultura sirve como instrumento necesario a cada ciencia, para, de manera estructural, justificar directamente su existencia y estudio; por lo que son necesarios los tratados o nuevos enfoques sobre la misma a fin de mejorar su comprensión. Ante esta situación, analizamos la cultura abstrayéndola a la filosofía jurídica, con el fin de aportar nuevas ideas sobre ella. De este modo, proponemos analizarla de forma resumida desde su origen y desarrollo como categoría de la antropología, para compararla con su llegada a la esfera jurídica, donde el derecho la encuadra dentro de los lineamientos generales del constitucionalismo, de la cual ya se hace referencia como una categoría jurídica. Así, planteamos describirla como un derecho humano. Esta nueva propuesta le agrega autonomía, que la diferencia de su origen en la antropología.

2. Génesis de la cultura

2.1. En la Edad Antigua (Primeras civilizaciones – 476 d.c.)

La figura *cultura* etimológicamente proviene del latín *cultus*, forma del verbo *colere*, que originalmente significaba cultivar, referido a la actividad agraria *cultus agri*; siendo Cicerón, en su tratado filosófico y moral *Tusculanae disputationes* (44-45 ac.) el primero en emplearla de manera figurada *respecto al sujeto cultus animi*¹. Así, según Silva Santiesteban Fernando: “[...] el espíritu del hombre es amplio como un campo sin cultivar, siendo la educación y la formación espiritual el cultivo de ese campo” (2000), y se expande esta analogía a las sociedades europeas².

Posteriormente, en el año 313, Constantino publicó el edicto de Milán, que establecía la libertad de religión³. “Así al existir el libre ejercicio de las religiones, es que estas adecuaron los factores de educación y formación espiritual de la cultura como elementos de la fe” (Rey; Rodríguez, 2007), donde el cristianismo postuló que estaba llamado a desarrollar estos elementos, apareciendo aquí cultura como sinónimo de culto⁴, en el sentido de que cultura es todo lo que hace o tiene culto. Luego, en el año 380, Teodosio I el Grande, mediante el edicto de *Tesalónica*⁵, instauró la religión cristiana como oficial para el Imperio (Rey; Rodríguez, 2007, 31), por lo que el culto católico es el único que podría encargarse de la educación y formación que nutre ese campo amplio que es el espíritu del hombre.

2.2. En la Edad Media (476 – 1453, d.C.)

Al iniciarse la caída del imperio romano en occidente en el año 476, trascendió el empoderamiento de la Iglesia Católica con su adoctrinamiento, en palabras de Silva Santiesteban “[...] la cultura era el instrumento principal de la preparación del hombre para sus deberes religiosos y para la vida ultramundana -culto a Dios y a los santos-” (2006).

En este periodo de la Edad Media, el empleo de cultura llevaba una gran inyección de dogma y norma social, impuesta por la Iglesia, así, según Smith Juan “[...] la Religión, el Derecho y la Moral estuvieron tan íntima y confusamente ligados, que a veces resulta casi imposible distinguir el sentido jurídico del moral o del religioso” (1986).

Estas situaciones sirvieron de escenario para que la Iglesia Católica ostentara, primero, un orden económico, dado que se convierte en el mayor propietario de tierras y mayor detentador de dinero⁶; y segundo, un orden social, superando con número de eclesiásticos a los laicos, siendo la primera casta de la sociedad, erigiéndose como primer estamento feudal, lo cual propulsó como tercera característica que posea poder de orden cultural, puesto que la Iglesia posee el monopolio cultural direccionado a la enseñanza en general, del latín y de las artes, discriminando el estudio de las ciencias (por considerar al culto de la religión católica el único medio integrante de cultura).

Con la caída de Constantinopla en Oriente, el Imperio romano y la Edad Media llegan a su fin, y hasta este punto el uso del término cultura es empleado para referir el culto cristiano, desprovisto de los adelantos científicos y artes extranjeras, como contraposición al establecimiento de los invasores musulmanes, los paganos, por considerar su religión y costumbres contrarias a la católica.

2.3. En la Edad Moderna (1453 a 1789)

En 1517, Lutero inicia la reforma protestante, la cual se difundió por toda Europa, sentando las bases de otros movimientos políticos y religiosos, como el Calvinismo y el Puritanismo, lo que debilitó el poder papal romano. Consecuentemente, se fue disolviendo la unidad feudal; así, el fin de la Edad media transcurre con reformas sociales, políticas y filosóficas, lo que produce el quiebre del empoderamiento de la religión católica y lleva al cambio del empleo de “cultura”, conforme a los usos adaptados y las transformaciones sociales, lo cual se denotó en el Renacimiento e Ilustración.

2.3.1. En el Renacimiento (siglo XV, 1400–1530)

Como movimiento que reinterpreta las disciplinas intelectuales del Medioevo, tiende a volverlas a las formas meritorias de Grecia y Roma. Aquí se rechaza el uso de “cultura” impuesta por el orden papal y del monarca. Se da origen al Humanismo, como doctrina que supone el antropocentrismo, en el que se valora al individuo cualitativamente por su condición de humano al ser portador de dignidad.

Así, el Renacimiento destacó la naturaleza activa de la sabiduría. Pico della Mirandola y Carlo Bovillo, citados por Silva Santisteban, insistían en que “a través de la sabiduría el hombre podía llegar a su realización total” (Silva Santisteban, Fernando, 2006). La cultura fue, entonces, sinónimo de sabiduría, pero en la práctica reservada solo a unos cuantos, dado que el sabio al separarse del resto de la humanidad tenía un carácter metafísico y moral diferente de los demás hombres; pues era propio de este estadio histórico que buscaba resurgir y elevar al máximo la esencia del hombre, en respuesta a salir del oscurantismo medieval, donde se nota una sintomatología de cultura como elemento de exclusividad, por ende aristócrata.

2.3.2. En la Ilustración (fines del siglo XVII)

Aquí se trató de eliminar el carácter aristocrático de la cultura, “[...] pues como sabiduría, se propuso su máxima difusión por considerarla instrumento de renovación de vida social e individual y no patrimonio de doctos” (Silva, 2006). Se habla de principios y valores sociales, igualdad de las clases, libertad y justicia que elimine las barreras entre los hombres, dando como resultado el debilitamiento monárquico, no solo como forma de gobierno, sino doctrinal, lo que hizo más importante la interacción intelectual que fortificó la dignidad humana.

Así, la cultura juega un papel fundamental frente a la inacción de una vida sin autodeterminación, aspiraciones y logros, es decir, la linealidad de la humanidad natural; de tal manera, San Martín Javier manifiesta que “[...] es Samuel Pufendorf, el primero en Alemania y luego en Suecia, que contrapone la cultura al estado natural, con su obra *qua adversus libros de jure naturali et gentium objecta diluuntur*”⁷ (San Martín, 1999).

A su vez, Kant, en *Crítica del Juicio*, explícitamente relaciona cultura con la arquitectura teleológica de la naturaleza, considerándola como “La producción en un ser racional con la capacidad de escoger sus propios fines, en el sentido de otorgar fines superiores a los que puede proporcionar la naturaleza misma” (Silva, 2006). Para este autor la cultura está en el contexto de la autodisciplina, y aparece la forma de autocultivo.

Al final de la ilustración, la cultura es aquello a lo que el ser humano como fin de la naturaleza está llamado para ser auténticamente maduro. Esta cultura muestra un grado superior, llamada por excelencia la cultura superior, que según Ortega y Gasset, citado por San Martín, “[...] es el sistema normativo regulado de los tres ámbitos básicos de la vida humana: en el conocimiento, la Ciencia; en el comportamiento, la Moral; y en el goce, el Arte” (San Martín, 1999), ligando los tres grandes ámbitos como objetivo, a la que podemos llamar cultura objetiva superior, cuya formación y adquisición determinan al ser humano.

La filosofía alemana concibió que esta última idea de cultura, con sus propiedades como meta del individuo (lo cual era considerado como cultura subjetiva), pueden ser atribuidos a la sociedad mediante un planteamiento político que denote los ideales de nacionalismo, “[...] llamándola con -k-, así *kultura*, nacía como concepto de cultura en plural; considerándose, ésta *kultura* para relacionarla con los grupos o formaciones sociales determinados geográfica o históricamente” (San Martín, 1999). Esto devendría como referencia de “civilización” (apareciendo aquí la cultura objetiva); que genera a futuro el empleo indistinto de cultura subjetiva, con la palabra civilización⁸, lo cual marca el inicio de su uso como sinónimos, distorsionando así su significado.

Este concepto fue reconocido dentro del uso alemán, para referirla no como una conducta, sistema de valores o elementos individuales, sino grupales, deviene de *Kultura* con -K-, lo que marca el inicio de la aplicación de cultura como instrumento de estudio social (del cual hablaremos más adelante). Esta es la razón por la cual Johann Gottfried Von Herder, al publicar *ideen zur philosophie der geschichte der Menschheit* (Filosofía de la Historia de la Humanidad)⁹, habló de *culturas*, en plural, dirigiendo la atención hacia las características particulares de diferentes grupos, naciones y períodos.

La ilustración, al potencializar las artes, la moral y el conocimiento como base de la sabiduría y esta entendida como cultura subjetiva (referente al individuo), y con la difusión del idealismo alemán, también aplicable objetivamente (referida a las civilizaciones u otras formas de grupos humanos), dio origen a la aparición de las ciencias sociales, que de manera directa veían en la cultura objetiva un escenario rico para desarrollarse.

Al finalizar la edad antigua, el mundo cambiaba rápidamente, se terminó el carácter aristocrático de la cultura con base en las ideas de igualdad¹⁰, así “[...] se sumaron otros factores como el desarrollo de la revolución industrial, y la publicación de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, en 1776, que determinaron la revolución de las ciencias sociales” (Pérez; Ochoa; Soriano, 2002). Asimismo, consideramos a la revolución francesa como otro factor determinante. Ante este resurgimiento de las ciencias sociales, los científicos veían la necesidad de un método análogo, positivo y naturalista para estudiar al hombre, puesto que la moral y la cultura entendida como culto puesta por la iglesia ya no alcanzaba para describir complejos fenómenos sociales.

2.4. Tratamiento en la edad Contemporánea (de 1789, hasta la actualidad)

Los avances tecnológicos, científicos, las humanidades, así como los nuevos fenómenos sociales que propulsó la ilustración, dieron inicio a las ciencias sociales que se estructuraron a finales del siglo XVIII, basadas en el planteamiento de nuevas ideas que dieran respuesta a los nuevos fenómenos sociales. Allí, la cultura (con su connotación objetiva) fue tomada como “instrumento de estudio” de cada ciencia social, lo cual ayudó a que en las cuatro primeras décadas del siglo XIX, las ciencias sociales se identificaran independientemente, logrando una existencia estable como describimos a continuación.

3. La cultura como instrumento de medición de las ciencias sociales

La palabra “instrumento” tiene la acepción de “conjunto de diversas piezas combinadas para que sirvan con determinado objeto en el ejercicio de las artes y oficios” (Flores, 2002), lo que devela que el instrumento es un medio para ejecutar una finalidad deseada. Así, por ejemplo, el piano es instrumento para ejecutar una melodía, o la regla tiene el objeto de medir un objeto. Basándonos en el último ejemplo, podemos postular que, en general, existe el instrumento como medición, y si aplicamos este enunciado al área de la metodología de las ciencias sociales, estas serían “[...] el procedimiento sistemático y estandarizado que permite observar la conducta humana, a fin de hacer inferencias sobre determinados constructos, rasgos, dimensiones o atributos” (Ruíz, 2002).

De esta manera, señalamos que la naturaleza de la figura cultura, se muestra como un procedimiento histórico, donde su sistematización se da por sus usos según contextos sociales devenidos por cada determinado tiempo. Además, su empleo responde a un estándar general, puesto que el criterio de cultura sea cual sea hasta este punto, es de atribución común a todo grupo social. Así, la figura cultura se

convierte claramente en un procedimiento sistemático y estandarizado (es decir, de uso general), encajando perfectamente como instrumento social.

Como instrumento social, mide o estudia la conducta humana, dicha conducta que cada una de las nuevas ciencias sociales ubicó en un aspecto determinado para lograr estudiar su objeto, de la siguiente manera:

3.1. La cultura como instrumento de estudio de la Economía

“Saint Simon, estudió los factores de la planificación de la sociedad moderna, orientando sus alcances a la consecución del bienestar económico; así el estudio de la organización social se vuelve elemento determinante de la economía” (Pérez; Ochoa; Soriano).

Con ello, la cultura, ya utilizada objetivamente e identificada como “civilizaciones”, venía a escribir los hábitos y costumbres de los sectores sociales, referente a consumo y producción, que denotaban relaciones del mercado. Así se consolida la economía como ciencia social, e inician aquí las denotaciones técnicas de: mercado por culturas, estudio de consumo por culturas, hábitos culturales de consumo, cultura del gasto, etc.

3.2. La cultura como instrumento de estudio de la Sociología

El positivismo de Auguste Comte, que tiende a establecer lineamientos convencionales, hizo que estudiara las leyes fundamentales de los fenómenos sociales y propusiera la necesidad de una “física social”, a la que denominó sociología. En este marco, la cultura se circunscribe a las relaciones que establecen los hombres entre sí, relaciones que determinan las diversas estructuras sociales y que se desarrollan en un ámbito específico. Desde este punto de vista, el análisis de la cultura es inseparable de dos elementos fundamentales: la persona y la sociedad, desde una óptica individual con relación a una grupal, donde válidamente en sociología se habla de la cultura de la persona (aspecto individual), y en abstracto la cultura (para referirla al grupo).

3.3. La cultura como instrumento de estudio de la Historia

El objeto de estudio de la historia es el pasado de la humanidad, para la cual son relevantes los hechos acontecidos en un determinado lapso de tiempo que alcanzan al hombre en relación a su entorno social u civilización. Por ello, la historia acoge la figura de cultura objetiva como sinónimo de civilización, determinando así su función al estudio de las culturas anteriores (para referir las civilizaciones pasadas con sus acontecimientos, usos, costumbres, religiones, reglas, arte, música, etc.).

3.4. La cultura como instrumento de estudio de la Antropología

Paralelamente, con carácter competitivo y complementario dentro de las ciencias sociales, el estudio de la cultura se tomó como elemento fundamental para la formalización de la antropología, es allí donde las demás ciencias sociales se consolidan. Silva Santisteban, dice al respecto que “como sucedió con las ciencias físicas -que su

desarrollo se debió cuando sus conceptos de masa, momento, energía, etc., fueron abstraídos-, igual pasó con la antropología y demás ciencias sociales, en las que al establecerse el concepto de cultura, les sirvió de base a todo trabajo teórico” (Silva, 2006).

Así, la antropología surgió entre mediados y finales de siglo XIX, como disciplina que intentaba tener una visión holística¹¹ de la humanidad, debía estudiar al hombre dentro de su sociedad, íntegramente en todos sus aspectos históricos, geográficos, costumbristas, religiosos, folclóricos, etc.

A partir de 1865, la idea de cultura, entendida como todas las acepciones históricas que, hasta allí, había tomado, empezó a ser adoptada por la ciencia social de la tradición filosófica alemana, donde los primeros estudiosos se autodenominaban “antropólogos”, estudiando la forma de adaptar las nuevas ideas de cultura (objetiva, según el idealismo alemán) a cualquier otra realidad de otras sociedades. Siguiendo esta tendencia, Gustav Klemm, a mediados del S.XIX, citado por Robert Lowie, elabora el primer concepto de cultura a estos fines, como: “[...] costumbres, información, habilidades, la vida pública y doméstica en la paz y en la guerra, religión, ciencia y arte. Se manifiesta en la rama de un árbol si se ha modelado deliberadamente; en el frotar dos palos para obtener fuego; en el incinerar del cuerpo del padre muerto; en la pintura decorativa en el cuerpo de uno; en la transmisión de la experiencia pasada a la nueva generación” (Robert, 1937).

Es a partir de este punto donde la antropología, al tener como objeto de estudio al hombre, y al ser este objeto ilimitado, hasta en cierta manera infinito -puesto que no se puede definir plenamente al hombre para estudiarlo-, propicia que Edward Burnett Tylor, hiciera uso del presupuesto de que la extensión del hombre como tal puede ser estudiada en cuanto a las manifestaciones que de él emanen, para lo cual ideó la forma de usar a la cultura como ese todo que emana de hombre; es decir, lo material e inmaterial que el hombre crea o manifiesta.

Así, Burnett, en su obra *Primitive Culture* de 1871, perfecciona el concepto de Klemm, e inicia formalmente la ciencia de la antropología, elaborando un concepto general de cultura que sirva a sus fines -es decir, como instrumento de medición-, siendo para él cultura: “[...] aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquiera de los hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”. (Tylor, 1958).

De manera que, como lo han expresado Kroeber y Kluckhohn citados por Silva Santisteban, “la noción de cultura, resultó ser para la antropología, como la noción de gravedad para la física o de evolución para la biología, es decir, la piedra fundamental sobre la cual se estructuraba la disciplina” (Silva, 2006).

3.5. Alcances modernos de cultura desde la antropología

Del nacimiento de la antropología, el término *cultura* se refiere a una realidad amplia, susceptible de ser racionalmente comprendida y sistemáticamente analizada; donde la antropología, como las demás ciencias sociales, se ha preocupado en establecerla como una categoría conceptual, en la que se incluyan las relaciones humanas en sociedad. Si bien no se ha establecido una definición única de cultura, “[...] se la usa como una abstracción válida para significar un todo integrado, funcional, y

discernible” (Silva, 2000). Ante esta situación, afirmamos que la antropología moderna avanzó gracias a los trabajos de Radcliffe–Brown, citado por Silva Santisteban, quien, al estudiar estas relaciones humanas en sociedad, las plantea como atribuibles a todo tiempo y espacio, y manifiesta: “[...] los antropólogos utilizan la palabra “cultura” en muchos sentidos diferentes; creo que algunos la utilizan como equivalente a lo que yo llamo forma de vida social” (Silva, 2000).

Con lo cual, a partir de ese momento, mayoritariamente los antropólogos y científicos de las demás ciencias sociales aceptan por válida esta definición, que en palabras de Radcliffe – Brown, *cultura* refiriere “a todas las formas de la vida social”.

4. La cultura como derecho humano

Al analizar el tránsito de la cultura como derecho, esta se desarrolla dentro del positivismo metodológico¹², donde el derecho para ser estudiado tenía que separarse de las ideas abstractas del naturalismo, la moral y costumbres, abstrayendo las instituciones y figuras necesarias para enunciarlas taxativamente. Así, el derecho, a diferencia de las demás ciencias sociales, no brindó a la cultura un estudio vital para su desarrollo, pero sí reconoció la necesidad de incluirla en su esfera con la finalidad de regularla; por lo que inició su inserción directamente desde las constituciones.

Así, en la segunda década del siglo XX, las constituciones de los estados modernos incluyen a la cultura como una figura a ser regulada en sus estructuras; como derecho humano, como un enunciado dogmático, que fortifica la dignidad del hombre y asegura un conjunto de atributos para su protección frente a terceros y el estado; situación que se cristalizó por primera vez en la Constitución Mexicana de Querétaro de 1917, luego por la Constitución Soviética de 1918, y así sucesivamente a todos los estados, y su inclusión refiere los conceptos de cultura propios de la filosofía, los enunciados de la dogmática católica, así como los enunciados iusnaturalistas (del renacimiento, ilustración e idealismo alemán).

4.1. La constitucionalización de la cultura

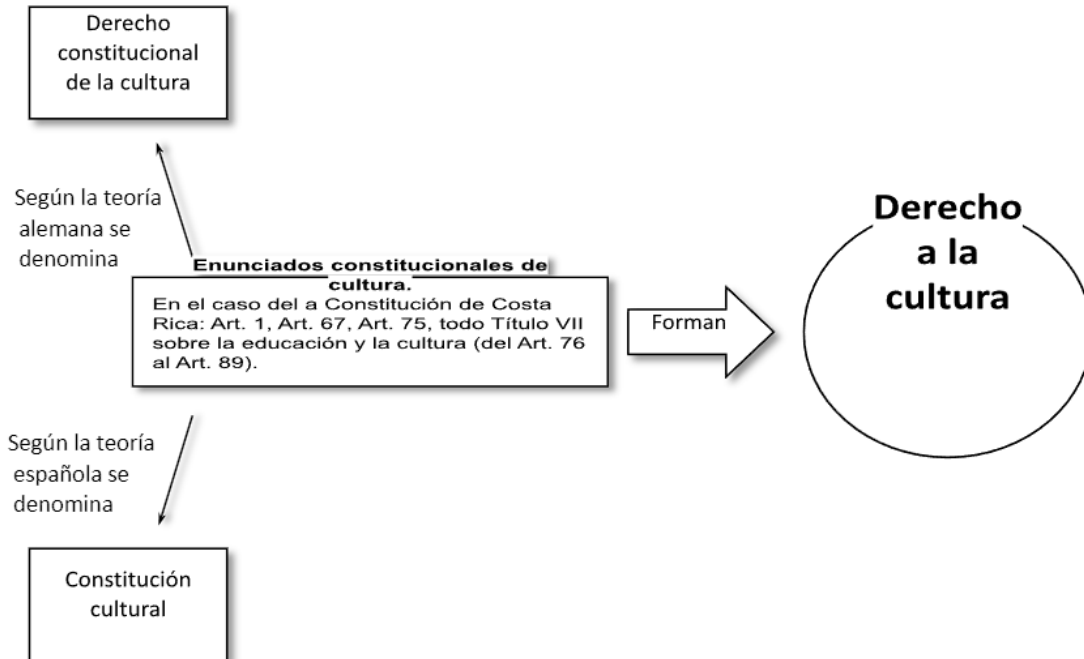
Custodio Timanfaya refiere que “[...] los textos constitucionales tienen alusiones a los diversos aspectos del derecho a la cultura, siendo de especial relevancia en el proceso de construcción de su concepto (Custodio, 2014). Ante ello, afirmamos que las referencias de la cultura con su contexto de significación dentro del cuerpo constitucional, generan la existencia de la cultura como derecho humano.

Según lo anterior, la lectura correcta del derecho a la cultura, debe darse uniendo todos los enunciados de cultura dentro de una constitución, puesto que es el mismo derecho reflejado de manera difuminada, acorde con Peter Haberer, citado por Fernández Francisco, quien manifiesta que “[...] aquellos preceptos constitucionales que versan sobre aspectos culturales, vendrían a llamarse Derecho Constitucional de la Cultura” (Fernández, 2003). Este nombre fue dado desde la dogmática jurídica alemana, mientras que el mismo procedimiento para la teoría española vendría a denominarse Constitución Cultural, en palabras de Padrós “[...] la interpretación sistemática de los varios preceptos que refieren a la cultura dentro del

texto constitucional” (Padrós, 2000, 76), igual que lo dicho por Prieto, quien refiere que “[...] es la parte de la Constitución que recoge las reglas, principios y garantías constitucionales específicos de la cultura” (76).

Lo anterior, por ejemplo, podemos evidenciar la “Constitución Cultural” en el caso de la Constitución Política de la República de Costa Rica¹³, por todos los enunciados constitucionales de cultura; es decir, el Art. 1, Art. 67, Art. 75, todo el Título VII sobre la educación y la cultura (del Art. 76 al Art. 89), en una gráfica así:

Gráfico N° 01.



Cuadro del derecho a la cultura, según sus enunciados constitucionales.

4.2. Definición del derecho a la cultura

Llegados a este punto, al contar con todas las aristas de los enunciados culturales en el texto constitucional, las cuales conforman en esencia el derecho a la cultura; podemos mencionar definiciones de cultura dentro del aspecto jurídico.

Así, primero ofrecemos la definición brindada en la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales de México en 1982, la cual define a cultura como derecho de la siguiente manera:

El conjunto de rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social. Este concepto engloba, además de las artes y las letras, los *modos de vida*, los derechos fundamentales del ser humano y sus sistemas de valores (Arroyo, 2006). (El resaltado del texto lo agregamos a la cita).

Esta definición fue adoptada convencionalmente por el derecho, lo que sirvió para su desarrollo jurídico, puesto que en 1991 la Unesco encargó a la Universidad Suiza de Friburgo el desarrollo de este tema (Arroyo, 2006, 266), para lo que se formó el “grupo de Friburgo”, que entregó a la Unesco en el 2007 “La declaración de los derechos culturales”, dentro de la cual, en su Artículo 2, literal a, define a la cultura con visión jurídica como:

El término cultura abarca los valores, las creencias, las convicciones, los idiomas, los saberes y las artes, las tradiciones, instituciones y *modos de vida* por medio de los cuales una persona o un grupo expresa su humanidad y los significados que da a su existencia y a su desarrollo. (El resaltado del texto lo agregamos a la cita).

Sin embargo, ambas definiciones no satisfacen plenamente las dimensiones de la cultura desde una óptica jurídica, puesto que en ambas la expresión “modos de vida” viene a ser una réplica o vestigio de “la instrumentalización de la cultura” dada por la antropología, en los planteamientos de Radcliffe–Brown, para referirse a que la cultura es en esencia las “formas de vida social”. Esto resulta útil para la antropología, más no para el derecho, puesto que aceptar esta disposición significaría aceptar, por ejemplo, que la delincuencia, al ser una anomalía derivada de la forma de vida social, estudiada por la antropología valdría como derecho, como conceptualización, disposición o facultad en la esfera forense; y, por ende, tendríamos el derecho a la delincuencia o a otras formas de vida social -anómalas y reprochables, pero finalísimamente formas de vida social-, como derecho a la drogadicción, terrorismo, narcotráfico, prostitución, homicidio, alcoholismo, vagancia, mendicidad y otras formas de vida social más, estudiadas por la antropología.

De igual manera, acerca de la primera definición no compartimos la expresión “los derechos fundamentales, constituyan parte del derecho a la cultura”, puesto que, primero, esta afirmación ampliaría el alcance del derecho a la cultura, volviéndole de cierta manera indeterminable o de muy difícil determinación para estudiarla concreta y metodológicamente. Segundo, porque sigue de igual forma una tendencia propia de la antropología para incluir cualquier elemento que acreciente su instrumento de estudio. Y tercera, modifica la estructura del total de los derechos fundamentales, a categorizárselos “como culturales”, sin que cumplan con demás requisitos dados en el mismo concepto, como espiritualidad, arte, etc. Así es que planteamos el siguiente concepto:

Cultura: Conjunto complejo de conocimientos, moral, arte, costumbres, religión, humanidades, idioma, acciones y demás elementos materiales, inmateriales, e intereses que contengan imprescindiblemente un juicio valorativo axiológico, ético, moral y estético positivo, para la formación y crecimiento espiritual; siendo estos elementos determinables a cualquier tiempo o espacio del hombre dentro de un grupo; y que se relacionen con el hombre mediante sus intereses propios de sus objetivos que modifiquen su naturaleza, así como con sus manifestaciones, ya sean materiales o inmateriales.

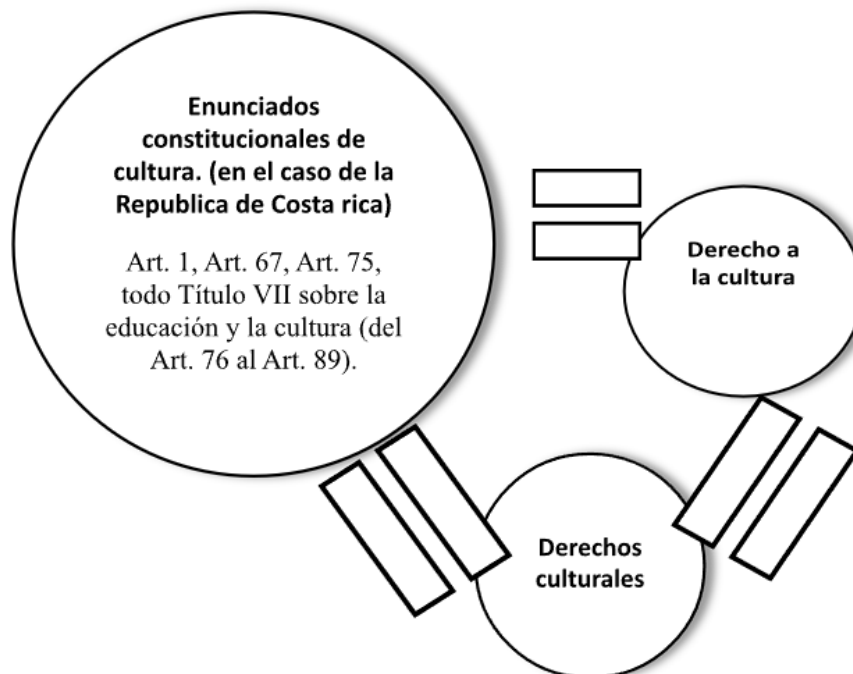
De esta manera, situamos esta cultura material con un perfil jurídico, la cual la proyectamos como derecho en la siguiente definición:

Derecho a la Cultura: es el ejercicio de las libertades y derechos que regulan la relación de los sujetos, sobre el conjunto de conocimientos, moral, arte, costumbres, religión, humanidades, idioma, acciones y demás elementos materiales, inmateriales e intereses que contengan imprescindiblemente un juicio valorativo axiológico, ético, moral y estético positivo para la formación espiritual; siendo estos elementos determinables a cualquier tiempo y espacio del hombre de manera individual o colectiva, y del cual su dinamismo constituye la identidad del hombre, así como de su entorno social donde se desarrolla.

4.3. Planteamiento de los derechos culturales

Los enunciados de cultura dentro de la Constitución forman el derecho a la cultura, sin embargo, esto no significa que cada enunciado sea imperfecto y no cuente con las características del derecho a la cultura; todo lo contrario, cada artículo que haga mención a la cultura es en sí mismo una manifestación del derecho a la cultura, por lo que podemos llamarlos derechos culturales. Así, podemos graficarlo como:

Gráfico N° 02.



Relación del derecho a la cultura y derechos culturales.

5. Clasificación de los derechos culturales

Según lo anterior, podemos establecer una clasificación con base en ciertos elementos de los derechos culturales. Notamos que hay ciertos derechos culturales que versan sobre relaciones jurídicas del hombre como beneficiario del derecho que tiene

sobre objetos materiales, inmateriales e intereses, agrupándolos de la siguiente forma:

5.1. Derechos culturales materiales

Son los derechos regulados de la relación de los sujetos, vinculados por los bienes físicos que contengan una apreciación positiva en favor del hombre, en cuanto a juicios estéticos, filosóficos, espirituales, de carácter simbólico e identidad social; por ejemplo, de la Constitución de Costa Rica se desprende que el primer enunciado del Art.89, al mencionar “Entre los fines culturales de la República están: proteger las bellezas naturales, conservar y desarrollar el patrimonio histórico y artístico de la Nación, [...]”, se evidencia un aspecto de materialidad, como los restos arqueológicos, construcciones, monumentos, y todo cuanto ocupe un lugar en el espacio. Los derechos culturales materiales son los que regulan bienes culturales materiales e inmateriales:

5.2.1. Bienes culturales materiales

Son los que, en su configuración, muestran materialidad, son físicamente perceptibles y cuentan con una apreciación valorativa, es decir, cuentan con un sentido espiritual que apunta a una apreciación positiva, los cuales pueden ser:

a) Bienes culturales materiales muebles

Son los que comprenden todos los “bienes movibles”, que contengan en sí mismos la plasmación de un valor realizado por el hombre, en su interacción histórica, religiosa, artística, tradicionalista, científica, tecnológica y toda cualidad apreciada razonablemente positiva, por ejemplo, las esferas de piedra de Costa Rica.

b) Bienes culturales materiales inmuebles

Son los bienes creados o naturales que, de manera no limitativa, están fijados al suelo y cuentan con valor arqueológico, arquitectónico, histórico, religioso, artístico, paisajístico, y demás cualidades positivas; situados en la superficie como los sumergidos en espacios acuáticos. Pueden ser:

c) Bienes culturales materiales inmuebles creados

Son los que, de manera no limitativa, están fijados al suelo y son producto de la creación del hombre, como los edificios, obras de infraestructura, ambientes y conjuntos monumentales, plazas y demás construcciones, o evidencias materiales resultantes de la vida y actividad humana urbanos y/o rurales, aunque estén constituidos por bienes de diversa antigüedad y tengan valor arqueológico, arquitectónico, histórico, religioso, artístico, y demás cualidades apreciadas positivamente; situados en la superficie como los sumergidos en espacios acuáticos, por ejemplo Machu Picchu, en Perú.

d) Bienes culturales materiales inmuebles naturales

Son los que comprenden los hechos geográficos y formaciones naturales que cuentan con un valor artístico, paisajístico, religioso, costumbrista, ritualístico, etnológico, y demás elementos que estén íntimamente ligados a la cosmovisión e identidad étnica, social, religiosa e histórica de un determinado grupo o comunidad humana desarrollada íntimamente alrededor de estos hechos geográficos o formaciones naturales, los cuales son indispensables para el desarrollo de sus pueblos tanto en su esfera económica, sentimental de nacionalidad, identidad, o espiritualidad religiosa. Entendiendo que estos bienes son inherentes a estos asentamientos, grupos o comunidades humanas, podemos citar, por ejemplo, El Gólgota o Colina del Calvario, para la comunidad cristiana. Esta es una colina natural que, por el suceso de la crucifixión de Jesucristo, se convierte en un lugar de veneración para la comunidad cristiana, a la cual se le atribuyen factores culturales por la importancia histórica y religiosa interiorizada a la esfera subjetiva del hombre.

e) Derechos culturales inmateriales

Son los derechos que regulan la relación de los sujetos, vinculados por las manifestaciones incorpóreas, basadas en la esfera sentimental que desarrolla el hombre como su “identidad cultural”, manifestaciones contenedoras de una apreciación positiva. Por ejemplo, en la Constitución de la República de Costa Rica se encuentran sustentadas en el Art. 1, cuando reconoce que Costa Rica es una República pluricultural, refiriéndose a elementos como costumbres, religión, humanidades, idioma y demás, que interactuaran en las poblaciones originarias, y que integran la identificación de los ciudadanos con su tiempo y espacio en el que donde desarrollan dentro de un aspecto geopolítico histórico.

Estos derechos protegen la denominada “identidad cultural”, entendida como el rasgo fundamental de las personas en comunidad, los grupos, los pueblos y las naciones. El derecho a la identidad cultural en tanto derecho del individuo -o de un grupo- a definirse, “es el derecho manifestarse y a participar en la vida colectiva de acuerdo con un conjunto particular de referencias culturales, comienza así a delinearse como un nuevo derecho cultural, principalmente en los casos de los pueblos indígenas y de las minorías” (Harvey, 2008). Estos derechos regulan los:

f) Bienes culturales inmateriales

Son las creaciones, manifestaciones, técnicas o actividades personales o de un grupo humano que se exteriorizan en un tiempo variable, mediante un sistema simbólico, y cuentan con atributos espirituales, artísticos, religiosos, históricos y demás elementos de valoración positivos, que tienen necesariamente la aceptación en una comunidad humana para la formación de su identidad. Cuando las creaciones son de una comunidad, se fundan en sus tradiciones expresadas por los individuos de manera unitaria o grupal. Acorde con la Unesco, “[...] estos objetos, son los que en conjunto forman el denominado Patrimonio Cultural Inmaterial” (Unesco, 2003)¹⁴.

Estos bienes inmateriales pueden ser creaciones del mismo hombre o naturales, así tenemos:

g) Bienes culturales inmateriales creados

Son las creaciones individuales que, por su valor positivo, pasan a ser aceptadas por una comunidad, formando parte de su identidad. Cuando las creaciones son de una comunidad, se fundan en las tradiciones, expresadas por individuos de manera unitaria o grupal, y reconocidamente responden a las expectativas de la comunidad como expresión de su identidad. Además de los valores transmitidos oralmente, como idiomas y dialectos autóctonos, el saber y conocimiento tradicional, ya sean artísticos, medicinales, técnicos, o religiosos, los conocimientos colectivos de los pueblos y otras expresiones o manifestaciones que en conjunto forman la diversidad cultural. Como ejemplos: el Swing criollo como el baile más popular, reconocido en 2011, como Patrimonio Cultural Inmaterial de Costa Rica. Otro ejemplo es el idioma bribri, brunca (boruca) de Costa Rica.

De igual forma, existen ciertos bienes cuya protección y existencia son básicos para la identidad de la comunidad que la adopta, cimentados en un proceso de creación histórica. Dichos bienes, sí bien es cierto, cuentan con una relativa “materialidad”, son percibles casi inmediatamente dada su estructura química, razón por la cual, a manera de constituir una presunción jurídica, los consideramos dentro de esta división de “inmateriales”. Tales bienes son las comidas y bebidas nacionales, los cuales cuentan con el “título cultural” debido a su desarrollo histórico, ritualístico, folclórico, etc., aceptado por una comunidad. Ejemplo de ello son: el picadillo de papaya de Heredia, las chorreadas de palmito de Limón, el pastel de guineo negro de Alajuela, y el picadillo de arracache de San José, todos de Costa Rica.

h) Bienes culturales inmateriales naturales

De igual forma, cabe apreciar en este punto que existen ciertos bienes que, contando con una “materialidad”, son percibles de forma inmediata, dada su estructura biológica, por lo que su protección es fundamental para el consumo, goce e identidad de las personas, razón por la cual a manera de presunción jurídica los consideramos dentro de esta división de inmateriales. Tales bienes son plantas y animales, los cuales cuentan con el “título cultural”, debido a su desarrollo histórico, ritualístico, religioso, cosmovisión, etc., al lado del hombre. Citamos como ejemplos: el yigüirro (*Turdus craye*), ave nacional de Costa Rica, declarada en diciembre de 1976 mediante la Ley N° 6031. También, la planta de la coca en Perú.

i) Derechos culturales de interés cognoscitivo

Son los derechos y libertades que regulan el interés y participación del hombre en la creación, acceso, difusión y protección de toda facultad o disposición a su favor, para que este se desarrolle atendiendo a una meta humanística. Así, el hombre es un fin en construcción, por lo que los conocimientos y disfrute de las artes, técnica,

literatura, música, ciencias, filosofía, deporte, etc., son elementos para que alcance sabiduría, espiritualidad y pulcritud, lo cual le será útil e imbibito a su desarrollo.

Estos derechos declaran la protección del “interés de conocer” y poder acceder a las ciencias, artes, técnicas y demás criterios humanísticos, y se debe entender que su razón de ser responde a que el hombre, por medio de ellos, se conducirá a un perfeccionamiento continuo, acorde con la dignidad.

Como ejemplo, en la Constitución de Costa Rica, estos derechos se encuentran sustentados directamente con referencias a la educación, con enunciados como “preparación técnica y cultural”, “oportunidad cultural”, “la Universidad de Costa Rica es una institución de cultura superior” y “ en un fin cultural desarrollar el patrimonio histórico y artístico”, en los Artículos 67, 83, 84 y 89, respectivamente, los cuales se vinculan directamente a definir la educación, sus niveles y su importancia en el desarrollo del hombre para el Estado, expresando claramente que la cultura es parte del proceso educativo, así como el conjunto de destrezas inherentes a ella, como las artes, investigación científica, técnica, tecnológica, profesional, formación moral, ética, cívica, religiosa, educación física, deporte, practica de humanidades, y permitir el acceso a los bienes culturales materiales e inmateriales de los derechos antes descritos. Estas ideas son sistematizables de la siguiente manera:

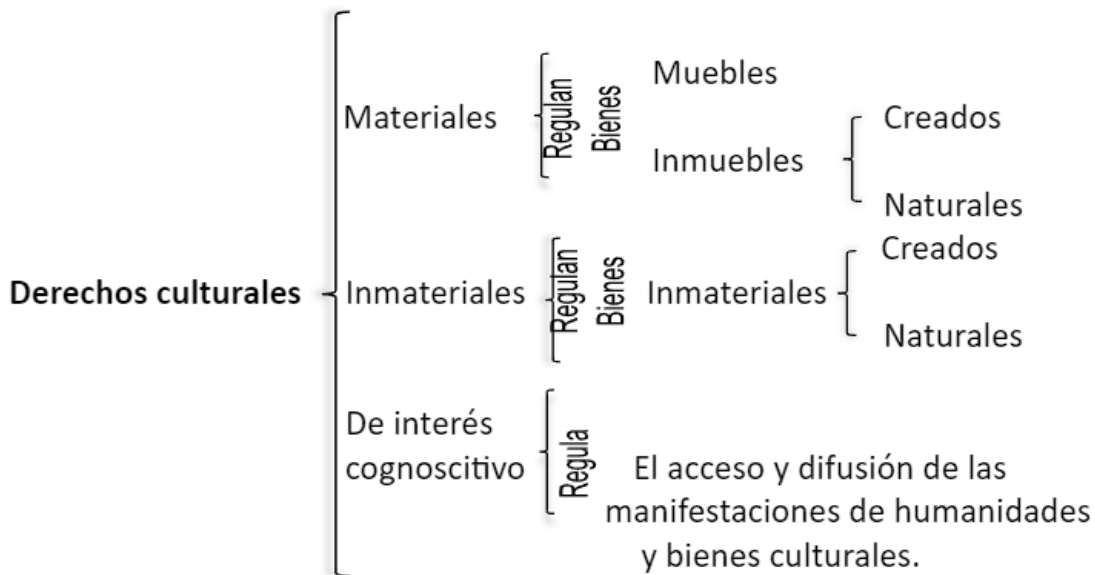


Gráfico N° 03.

Cuadro de Clasificación de los Derechos Culturales.

6. Conclusiones

La definición de la cultura como derecho humano tiene connotaciones distintas a las connotaciones de la antropología y demás ciencias sociales.

La conformación de la cultura como derecho se consolida con el proceso de constitucionalización en cada estado.

La amplitud de la definición del derecho a la cultura, es decir, el alcance que este derecho toma, es resultado de un proceso histórico iniciado en la filosofía, trasladándose al derecho iusnaturalista, en sus fases dogmático cristiana, así como en la fase racionalista.

La cultura como derecho humano cuenta con una triple identidad referida, como derechos culturales, siendo estos i) materiales, ii) inmateriales y iii) de interés cognoscitivo.

Notas

¹ Silva Santisteban, Fernando. *Introducción a la antropología jurídica*. Fondo de Desarrollo de la Universidad de Lima, Lima, 2000, p. 52.

² Cicerón formó esta analogía con base en los usos e ideas de la filosofía de la Grecia clásica, así los griegos referían esta *cultura animi* de Cicerón como *Paideia* (παιδεία), que significaba la educación, la rigurosa formación intelectual, espiritual y atlética del hombre; con la inclusión del sentido de formación del espíritu humano, dotando al hombre de un carácter verdaderamente humano.

³ El Edicto de Milán viene a suponer el primer antecedente jurídico que establece la libertad religiosa o derecho a la libertad de culto. El Edicto establecía la libertad de culto para los cristianos y el resto de religiones perseguidas, aunque en realidad tan solo los primeros veían amenazadas sus convicciones por el Imperio. En cualquier caso, el Edicto establece que “[...] nadie que haya aceptado la creencia cristiana o cualquiera otra que parezca ser la más conveniente para él, sea obligado a negar su convicción [...]”. (Rey; Rodríguez, 2007, 30).

⁴ Culto: “[...] conjunto de los sentimientos interiores del alma que las perfecciones de Dios producen en nuestro espíritu, y de todos los actos exteriores que de allí nacen, y por los cuales manifestamos estos sentimientos”. (García, 1879, 662).

⁵ El primer antecedente del derecho al culto o, mejor dicho, la imposición del culto cristiano como único permitido por el imperio romano, el cual restringió y eliminó la libertad de culto del Edicto de Milán.

⁶ La Iglesia acrecentó su patrimonio con las donaciones de tierras y las penas de confiscación de bienes impuestas a los condenados por delitos contra la fe católica: la apostasía, la superstición y la herejía. El recaudo de rentas por concepto de diezmos, penitencias, indulgencias, bautizos, matrimonios, confirmaciones, gastos judiciales en los tribunales eclesiásticos, y multas impuestos en estos. Los monasterios fueron los mejores agricultores, labradores y vinicultores en la Europa

medieval. La Santa Sede Papal de Roma disponía de más dinero que ningún otro estamento feudal. (Rey; Rodríguez, 2007, 31).

⁷ Libro de 1686, traducido como “Libros que diluyen las objeciones en contra del derecho natural y el de gentes”. Traducción del latín al español por Rvdo. Mons. Ricardo Coronado Arrascue, Ex Vicario Judicial del Tribunal Interdiocesano de la Diócesis de Cajamarca, Chachapoyas y Prelatura de Chota. Fecha: 26 de setiembre de 2023.

⁸ El uso indistinto de los términos *cultura* y *civilización* separa a la primera como cultura subjetiva y la segunda como cultura objetiva, por lo que civilización no debe ser tomado como sinónimo de cultura, uso incorrecto ya extendido por la historia, sociología, antropología, hasta el derecho, por ejemplo: cultura Chorotega, cultura Huetar o cultura Diquís, para referir el grado de desarrollo o las formas de vida social que alcanzaron las civilizaciones Chorotega, Huetar o Diquís, respectivamente.

⁹ Dicho libro se publicó originalmente en cuatro volúmenes entre 1784 y 1791.

¹⁰ Consecuentemente, se comenzó a hablar de manera indistinta de la cultura del pescador o del comerciante (cultura subjetiva), igual que la cultura de los pescadores o comerciantes (cultura objetiva), emergiendo el uso de cultura para referir hábitos o costumbres.

¹¹ El holismo del griego ὅλος [*hólos*]: “todo”, “por entero”, “totalidad”; es una posición metodológica y epistemológica que postula cómo los sistemas (ya sean físicos, biológicos, sociales, económicos, mentales, lingüísticos, etc.) y sus propiedades, deben ser analizados en su conjunto y no solo a través de las partes que los componen.

¹² Norberto Bobbio propuso la división del positivismo en: metodológico, el cual separa del derecho y la moral; el teórico, el cual considera al ordenamiento jurídico positivo, es decir al derecho suficiente para regular las relaciones humanas. Y el idealista, el cual considera al derecho inobjetable, debiéndole toda obediencia a manera de ideología.

¹³ Vista el 01 de noviembre de 2023, de la página web del Sistema Costarricense de Información Jurídica: https://www.pgrweb.go.cr/scij/busqueda/normativa/normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=871&strTipM=TC

¹⁴ Según el numeral 1 del Artículo 2 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, promulgado en París, el 17 de octubre de 2003, se entiende por “Patrimonio Cultural Inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial que se transmite de generación en generación es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad, y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio

cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible. Recuperado el 07 de noviembre de 2023 de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>

Referencias

- Arroyo, Yanes, Luis Miguel. (2006). Los derechos culturales como derechos en desarrollo: Una aproximación. En *Nuevas Políticas Públicas* (Instituto Andaluz de Administración Pública), n° 2. Accesible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2150795>.
- Custorio Castañeyra, Timanfaya. (2003). Aproximación dogmática a los derechos (El derecho a la cultura como derecho fundamental). En *CUADERNOS DE DERECHO DE LA CULTURA* N° 5: 22.
- Fernández Segado, Francisco. (2003). *La Garantía del Contenido Esencial de los Derechos Fundamentales*. Madrid: Dykinson
- Flores Polo, Pedro. (2002). *Diccionario Jurídico Fundamental*. Lima: Grijley.
- García Calderón, Francisco. (1879). *Diccionario de la Legislación Peruana*. Lima: Universidad Inca Garcilazo de la Vega.
- Harvey, Edwin R. (2008). Los Derechos Culturales: Instrumentos normativos internacionales y políticas culturales nacionales. En *Naciones Unidas Derechos Humanos. Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos*. 05 de 05 de 2008. Accesible en: <http://www.ohchr.org/Documents/HRBodies/CESCR/Discussions/May2008/EdwinRHarvey.pdf>
- Lowie, Robert Henry. (1937). *The History of Ethnological Theory*. New York: Rinehart & Co.
- Padrós Reig, Carlos. (2000). *Derecho y Cultura: Prontuario elemental para estudiantes de Humanidades*. Barcelona: Atelier.
- Pérez Castro, Anna Bella; Ochoa Ávila, María Guadalupe; Soriano Pérez, María de la Paz. (2002). *Antropología sin fronteras: Robert Redfield*. Vol. I. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Prieto de Pedro, Jesús. (2002). *Pensar Iberoamérica, Revista de Cultura*, N° 1. Accesible en: <http://www.oei.es/pensariberoamerica/rico1a04.htm>
- Rey Cantor, Ernesto; Roldríguez Ruiz, María Carolina. (2007). *Las generaciones de los derechos humanos*. Bogotá: Grupo Editorial Ibáñez.
- Ruiz Bolívar, Carlos. (2002). *Instrumentos de Investigación Educativa. Procedimientos para su diseño y validación*. Venezuela: Barquisimetro.

San Martín Sala, Javier. (1999). *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.

Silva Santisteban, Fernando. (2006). *Conceptos tradicionales y nuevos enfoques*. 05 de 03 de 2006.
Accesible en: http://www.lainsignia.org/2006/marzo/dial_001.htm.

_____. (2000). *Introducción a la antropología jurídica*. Lima: Fondo de Desarrollo de la Universidad de Lima.

Smith, Juan. (1986). *Enciclopedia Jurídica Omeba*. Vol. V. México: Driskillsa.

Tylor, Edward B. (1958). *The Origins of culture*. En “primitive culture”. New York: Harper Torchbooks.

UNESCO. (s.f.). *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. Recuperado el 07 de noviembre de 2023, de Unesco. Accesible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>

Andrés Molina Araya
Teoría crítica en Eduardo Grüner

RESUMEN

En el presente trabajo se realiza una presentación general de la teoría crítica desarrollada por Eduardo Grüner; para ello se describe qué se entiende por teoría crítica, para después desglosar las características que el autor le otorga. La propuesta se enmarca en el pensamiento latinoamericano, con el propósito de interpretar desde la región, conceptos y categorías desarrolladas en países centrales.

Palabras Claves: teoría crítica; emancipación; libertad; ilustración; revolución.

Abstract: This paper presents a general presentation of the critical theory developed by Eduardo Grüner; describing what is understood by critical theory, and then breaking down the characteristics given by the author. The proposal is framed in Latin American thought, with the purpose of interpreting from the region, concepts and categories developed in central countries.

Keywords: critical theory; emancipation; liberty; illustration; revolution.

1. Introducción

El pensamiento latinoamericano se construye en tensión dialéctica con la teoría surgida en países centrales. La ubicación espacio-temporal otorga la posibilidad de asumir críticamente aquellos aspectos que ayudan a pensar la realidad de la región. Este ejercicio es parte de la historia de la filosofía del continente y, para el caso de la teoría crítica, no es la excepción. Se desarrollará a continuación cómo ha realizado esta tarea Eduardo Grüner, pensador argentino que se inscribe dentro de esta tradición para pensar las necesidades del continente latinoamericano.

2. ¿Qué entendemos por «teoría crítica»?

Se entiende por esta aquel pensamiento que considera que

Autor/ Author

Andrés Molina Araya
Universidad de Costa Rica

ORCID: 0000-0003-4914-303X

Correo: andres.molinaraya@ucr.ac.cr

Recibido: 15/02/24

Aprobado: 19/04/24

Publicado: 05/09/24

tanto el “objeto” estudiado, como la “teoría” utilizada en la acción del análisis, son un «producto sociohistórico». Es una filosofía de la «intersubjetividad», que se rehúsa a la “fetichización” del pensamiento, al considerar que la teoría es el resultado de la praxis histórica acumulada, un legado común que surge del esfuerzo de la humanidad por captar la realidad.

Esto hace que la filosofía no se mire como un “corpus cerrado” y “abstraído” del proceso histórico, sino como un “[...] esfuerzo continuamente renovado de comprensión del régimen socioeconómico vigente al hilo de sus transformaciones” (Romero, 2014, 101), mediado por la praxis, ya que en la historización se somete a prueba la teoría y se conoce el objeto.

De esta manera, cuando la teoría crítica se inserta en la «lucha» y «movilización» contra el orden capitalista vigente (Romero, 2014, 110), no se trata sólo de un imperativo moral, sino de una «praxis epistémica», dado que sólo es posible conocer lo real cuando se intenta transformar.

Por esto, el contenido de la teoría crítica surge de las «necesidades existentes» y «posibilidades reales» (Romero, 2018), de la búsqueda por operar conscientemente las “tendencias” y “latencias” del proceso histórico. Su propuesta es una “trascendencia inmanente” al objeto que busca conocer, pues la crítica pretende trascender la ‘cosa dada’ a partir de sus propias posibilidades (Romero, 2008, 127). O, como en su momento formuló Max Horkheimer, la teoría crítica busca que la “necesidad ciega” se convierta en una “necesidad con sentido” (Horkheimer, 2000).

Dicho lo anterior, procedo a identificar las principales características de la teoría crítica propuesta por Eduardo Grüner.

3. Tragedia: se instala en las fisuras históricas

La teoría crítica en Eduardo Grüner es una propuesta trágica, dado que se instala en el conflicto, en el «instante de peligro», en los eventos que han cambiado la historia y que permiten comprender el presente. Por esto, tiene la tarea de “colocarse en el lugar de esa *fractura* interna, señalándola como aquello que la Modernidad quisiera olvidar o ‘pasar por alto’” (Grüner, 2016, 22). Su interés es conocer el ‘primer error’, la ‘falencia inevitable’, la ‘fractura’, la ‘hendidura’, el ‘desajuste’ o, si se prefiere, pretende conocer el “[...] conflicto dilemático que no tiene resolución posible dentro de los límites lógicos del espacio (cultural, para el caso) en el que se plantea” (23). Y, para el caso de la Modernidad periférica de América Latina la fractura estructural y estructurante es el “*continuum* colonialismo/capitalismo mundializado” (23).

Para Eduardo Grüner, la teoría crítica periférica debe pensar el capital y la colonialidad como «inconsciente política» o «causa ausente» de la región, pues estos eventos son los traumas que recorren las contradicciones en América Latina. Ahora bien, buscar las ‘causas perdidas’ «estructurales» y «estructurantes», además de tener una clara confrontación con el ‘pensamiento débil’ y fragmentario de la posmodernidad, es principalmente un esfuerzo por encontrar elementos que permiten explicar el funcionamiento del todo social, y no es que se esté obligando a coincidir la realidad con el concepto de totalidad, sino que es la realidad que se comporta bajo formas totalizantes, y la teoría debe captar dicha forma de transcurrir

de lo real. Por lo tanto, los conceptos de colonialismo y capitalismo son ‘relaciones sociales’ que explican el comportamiento de las sociedades de la región.

La tragedia como búsqueda de fundamentos permite atravesar la pesada bruma teórica que ha dejado el pensamiento posmoderno, que festeja la diferencia y lo fragmentario, imposibilitando encontrar relaciones generales y estructurales, mientras que el pensamiento crítico, como teoría de la tragedia, otorga herramientas conceptuales para señalar aspectos generales en lo social, sin caer en una homogenización de lo real, permitiendo restablecer la complicada relación de la ‘parte’ y el ‘todo’, lo concreto como síntesis de lo diverso.

Los usos de esta propuesta son múltiples, y particularmente abren la posibilidad para repensar un proyecto histórico capaz de operar las contradicciones generales, tratando de darle una respuesta racional y orquestada a la contradicción encontrada, puesto que en la medida que identifica el conflicto se puede empezar a plantear una solución o, en palabras de Grüner, ‘si hay tragedia puede haber épica’ (Grüner, 2005, 2010). Es por ello que una de las principales formas reproductivas del poder es el ocultamiento de los aspectos estructurales de lo real, o como bien lo destaca Eduardo Grüner, “la tragedia de la actualidad es la imposibilidad de la tragedia” (Grüner, 2010), dado que no se puede superar un conflicto que no se nombra, que se oculta.

Un resultado de la teoría crítica en Eduardo Grüner es destacar que se debe construir una propuesta teórica capaz de captar conflictos estructurales, pues este es el primer paso para buscar su superación, mientras que las teorías reproductivas del poder escamotean los conflictos estructuras ocultándolos tras una ruidosa exaltación de lo diverso, incapaz de reconocer las contradicciones estructurales.

4. Crítica a la *falsa* totalidad

El pensamiento crítico cuestiona el relato de los dueños del poder que han construido una «Totalidad reconciliada», es decir, una historia ‘suturada’, ‘cerrada’ y ‘lineal’. Mientras que la historia contada por las personas vencidas es una ‘mirada barroca’, ‘oblicua’ que cuestiona la perspectiva ‘lineal’, ‘simétrica’ y ‘sin fisuras’. Por eso, Eduardo Grüner plantea una mirada ‘completa’ de la modernidad incorporando la mirada desde la periferia, dado que “[...] desde el centro sólo se ve el centro, desde la periferia se ve la periferia y también su relación con el centro” (Grüner, 2016, 26).

La crítica a la *falsa* totalidad realizada por Eduardo Grüner se destaca en los siguientes aspectos: primero, la importancia del “conflicto” en la teoría, a diferencia del pensamiento tradicional que construye una historia reconciliada; segundo, señala que la teoría siempre está «situada», aun cuando no se reconozca, pues la falsa totalidad es una teoría del vencedor, mientras que el conflicto importa a los vencidos y olvidados de la historia; y, tercero, el pensamiento crítico no desdeña la teoría del vencedor o la teoría tradicional, sino que la completa con el conflicto olvidado, la relación “teoría tradicional”-“teoría crítica”, la cual no es mutuamente excluyente, sino dialécticamente imbricada, pues la teoría tradicional es incorporada en la teoría crítica.

Así, la teoría crítica se detiene a pensar el pasado y tiene claro que el estado actual de las cosas es el resultado del conflicto, polemizando de esta manera con

una historia reconciliada y sin contradicciones. Este ejercicio es desafiante para los sectores que disfrutaban del poder en una sociedad, ya que les recuerda que la génesis de su bienestar es un evento fortuito -que puede no ser-, dejando de esta forma muy en claro que la historia como “totalidad cerrada” no es más que una construcción del poder, colocándose como presente necesario e inexorable, olvidando por completo que el éxito presente siempre se cimienta sobre perdedores pasados.

Otra consecuencia no menor de la crítica a la totalidad cerrada es que permite dejar en claro que la historia permanece abierta, en construcción, y que, por tanto, los vencedores presentes pueden ser los vencidos del futuro; por eso, la historia como totalidad cerrada es un esfuerzo descomunal de los dueños del poder del presente, para olvidar que fueron en un pasado reciente -o no tanto- sectores revolucionarios, venidos en conservadores en la actualidad. Como claramente ha señalado Walter Benjamin, la violencia que “constituye derecho” una vez en el poder, prohíbe los mecanismos que ella usó para asirse con dicho poder (Benjamin, 1972). Como si se tratara de ‘tirar la llave’ -o prohibir su uso- del mecanismo que les permitió llegar al lugar al que se encuentran. Esta misma idea se encuentra en Marx cuando señala que la burguesía es una ‘clase revolucionaria hasta que llega al poder’, olvidando, de esta manera, que su posición fue alcanzada gracias a la superación del antiguo régimen, coronado por la revolución francesa.

La crítica a la falsa totalidad da las herramientas para identificar los fundamentos del poder, tomando las luchas olvidadas y dejando en claro que la historia puede cambiar su curso, como ha sucedido en el pasado.

5. Historia de las personas vencidas

El pensamiento crítico retrotrae las causas justas vencidas y olvidadas, entendiendo que el estado ‘actual de las cosas’ es el resultado de un conflicto que dejó tras de sí perdedores y ganadores. Por eso, se trata de un pensamiento que restituye el conflicto y dando cuenta del ‘evento’ que produjo el presente.

Eduardo Grüner, tomando del psicoanálisis lacaniano, usa la categoría «forclusión» para referirse a «los vencidos de la historia», indicando que en América Latina son borradas las épicas colectivas, los procesos de reivindicación, los eventos de luchas y las propuestas alternativas (Revolución Haitiana, por ejemplo). Siendo así que el pensamiento hegemónico se esfuerza por borrar o resignificar de la ‘cadena de significantes’ los eventos históricos de emancipación colectiva.

Por eso, el pensamiento crítico tiene la tarea de retomar las ‘causas perdidas’, reconstruir la historia explicando el estado actual de lo real, acción para nada fácil, pues pone el origen a los dueños del poder, dejando claro que el bienestar actual es el resultado de la barbarie del pasado. Es por ello que la teoría crítica en América Latina es una propuesta filosófica comprometida con los “muertos del pasado” y las “causas verdaderas perdidas”, imbricada con las necesidades históricas, que intenta hacerse cargo de las contradicciones de la región, que no hace filosofía por divertimento o sofisticación intelectual, sino para acompañar y entender la realidad de la que forma parte.

Ahora bien, este ejercicio de mirar la historia desde los vencidos y olvidados, de hacer una historia a “contrapelo”, como lo denomina Eduardo Grüner no es un pasatiempo

académico revestido de esnobismo, sino que tiene una particular necesidad histórica en la región, pues el pasado de América Latina, como periferia global, está hecho de millones de muertos que, como recuerda Marx, “[...] oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos” (2019, 151); el pasado es la esencia que explica el presente.

De forma que la teoría crítica parte de “los vencidos” en dos sentidos: primero para poder entender el presente, y segundo, para plantear su propuesta como una manera de hacerse cargo de esa necesidad histórica pendiente y en deuda con el pasado. Y, es bajo esta racionalidad que pueden entenderse las siguientes ideas:

Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus pasados, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. (Marx, 2019, 151).

La teoría crítica desde América Latina se puede entender como una propuesta revolucionaria que conjura en su auxilio los muertos del pasado, que se disfraza de lenguajes y reivindicaciones históricas en la región, que podría nombrar las luchas de los pueblos originarios, luchas anticoloniales, defensa de lo nacional, respeto a las culturas propias, luchas por la soberanía, entre muchas otras causas perdidas que se encuentran en la región.

Lo importante por destacar es que una teoría crítica desde los vencidos busca dar respuestas a las causas perdidas, es una propuesta teoría comprometida con el devenir histórico de una sociedad y se conforma como parte de las particularidades espacio-temporales de la región.

6. Crítica a la idea del progreso

Aunque sea un pleonasma, el sistema que la burguesía *eurocentrada* ha construido en la modernidad “es el *capitalismo*” (Grüner, 2016, 36), proceso histórico que ha generado la acumulación y concentración de capital, y la exclusión de grandes mayorías bajo la forma que tomó en la modernidad el racismo: la negritud, hecho que fue necesario al capital para extraer fuerza de trabajo esclava de las periferias.

Por eso, la ‘razón instrumental’ moderna teorizada por Adorno y Horkheimer permite comprender que “la idea de “progreso” es la otra cara del racismo” (Grüner, 2016, 37), puesto que “el “Otro” es una plena *exterioridad* respecto de la cultura propia (la cultura *eurocentrada* dominante), como si su “Otridad” específica, histórica-concreta, no fuera un producto de la dominación” (37). Dado que la necesidad histórica de la acumulación de capital, la idea del proceso infinito, fue lo que llevó a convertir en un proceso ‘racional’ y ‘necesario’ la trata de personas africanas para convertirlas en mano de obra esclava en América Latina. La negritud como ‘otredad’ es un producto de la modernidad capitalismo.

Es por eso que una teoría crítica periférica debe tener claro que la esclavitud moderna es el concreto histórico del surgimiento del capitalismo, analizar el proceso de acumulación de capital y la razón instrumental es lo que permite comprender el surgimiento de la

esclavitud moderna, pues el abstraer la negritud de su génesis histórica imposibilita su comprensión y análisis. Entender el surgimiento de mercados globales, comercio marítimo, la organización racional de haciendas productoras de azúcar, añil y otras mercancías, es lo que permite entender porque fue una necesidad imperiosa la compra y comercio de personas esclavas como una necesidad histórica. Esto lo tenía claro Marx cuando señalaba que el capitalismo surgió “chorreando sangre y barro” (Marx, 2017), lo que para efectos de América Latina y África es un hecho constatado y con repercusiones en el presente.

Tener claro lo anterior, da la posibilidad de ser conscientes de que el capitalismo está lejos de ser una historia del proceso, pues para las grandes mayorías, habitantes de las tierras que hoy llamamos América y África, el haber sido arrojados a la modernidad capitalista (y digo arrojados porque no fueron consultados, sino obligados a ‘sangre y fuego’ por la conquista) fue un verdadero retroceso y destrucción, y no sólo de grandes poblaciones, sino del bagaje cultural e histórico de pueblos enteros.

Así, la modernidad como ‘progreso’ es la historia eurocentrada, contada por los vencedores de la historia, los que se beneficiaron (y lo siguen haciendo) del exterminio de la periferia. La crítica a la idea de progreso se sustenta en hechos contados, en concreto, parte de ‘los muertos del pasado’, los ‘olvidados’, los ‘Otros’; por eso, una teoría crítica ubicada espacio-temporalmente en la periferia hace una mirada a partir de los “escombros del pasado”, y cuestiona la linealidad de la historia y se esfuerza por retrotraer el conflicto.

Además, deja muy en claro que, mientras sea la ‘ley del valor’, la ‘racionalidad instrumental’ y la necesidad de ‘acumulación de capital’, la lógica que dirige las relaciones sociales, barbaries como la negritud, trata de personas y exterminio de poblaciones, seguirán apareciendo en la historia.

7. Una teoría «antropofágica»

La praxis histórica que ejemplifica la teoría crítica es, para Eduardo Grüner, la revolución haitiana, dado que se hizo cargo de la realidad y se apropió críticamente del pensamiento moderno revolucionario francés, radicalizando su propuesta, llegando a proclamar la abolición de la esclavitud. Los revolucionarios haitianos asumieron los ideales de la Ilustración: ‘libertad’, ‘igualdad’ y ‘fraternidad’ y los aplicaron a su contexto, fundando un estado-nación moderno, realizando de esta forma un ejercicio superador, con lo que se apropiaron de las herramientas teóricas de los ‘amos’ (franceses) para emanciparse de ellos. Una praxis sin duda “calibanesca”, pues aprendieron el lenguaje de Próspero para maldecir a Próspero; y antropofágica, ya que se comen el pensamiento del colonizador para regurgitar y construir en la región una historia libre y emancipada.

La revolución haitiana, para Eduardo Grüner, debería ser el evento por conmemorar cuando se hable de independencia en América Latina, pues se realizó a través de una revolución de esclavos y no por la élite criolla; fue anticolonial, a la vez que usaba los ideales modernos de la revolución francesa. Por esto, Grüner la denomina como “*más francesa que la francesa*” (Grüner, 2010) dado que llegó a cuestionar las bases, los cimientos de la modernidad capitalista: la explotación colonial.

Los esclavos haitianos, los que estaban fuera de la historia para Hegel, fueron capaces de cuestionar y enfrentarse a Napoleón y a su ejército, y derrotarlo. Y, además, cuestionar las bases mismas de la Ilustración Europea, puesto que, para

cumplir la libertad, igualdad y fraternidad proclamada en el centro, era necesario acabar con la esclavitud de las coloniales, y los ‘casacas’ haitianos fueron más radicales al realizarlos en las bases del sistema colonial.

8. A modo de cierre

Así, una “teoría crítica” desde la periferia debe: (a) contribuir al desarrollo del ‘potencial transformador de la praxis multitudinaria-popular’ (Grüner, 2016, 56); (b) tener presente que la “irracionalidad capitalista es la colonialidad y viceversa” (56–57), lo qc) la necesidad de mirar la historia desde los vencidos, los olvidados y construir de esta manera una ‘historia a contrapelo’ que les incluya (57); (4d) construir un pensamiento situado, desde la periferia, que ‘actúe antropofágicamente’ (58), usando los avances del proceso histórico para emanciparse de la barbarie; (e) y, por último, una propuesta teórica “abierta a las complejidades, incluso a las contradicciones de la realidad y otros teorías críticas concernientes con esa realidad” (58), es decir, una teoría que dialogue con lo mejor del pensamiento.

Referencias

- Benjamin, W. (1972). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus.
- Grüner, E. (2005). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Paidós.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa.
- Grüner, E. (2016). Teoría crítica y contra-Modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para “nuestra América” y algunas modestas proposiciones finales. In *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad* (pp. 19–60). Akal.
- Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós.
- Marx, K. (2017). *El capital. Crítica de la economía política: Vol. I. Siglo XXI*.
- Marx, K. (2019). El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. In *Antología* (pp. 151–246). Siglo Veintiuno Editores.
- Romero, J. M. (2008). I. Ellacuría: una teoría crítica desde América Latina. *RIFP*, 32, 115–134.
- Romero, J. M. (2014). La historicidad de la crítica. Un esbozo de la cuestión. *Revista Internacional de Filosofía*, 61, 93–111.
- Romero, J. M. (2018). Crítica Dialéctica de la Utopía: de Hegel a Bloch y Ellacuría. *Pensamiento*, 74, 411–431.



III Poeisis



Maximiliano Morales Quesada
La casa como documento

RESUMEN

Confiar nuestra intimidad doméstica a elementos tradicionales de la arquitectura como la pared y la puerta, ya no es suficiente ante la capacidad de los artefactos domésticos de registrar las características del interior de nuestras casas. Ante este fenómeno, por medio de un experimento se demostró que, al utilizar los datos recolectados de varios artefactos dentro de una casa, como una aspiradora inteligente o un asistente de hogar (“Alexa”), era posible realizar una réplica de esta e interpretar las dinámicas en su interior sin necesidad de acceder físicamente. Este hallazgo invita a discutir la concepción de la casa como un espacio impenetrable, subestimado por ser un sitio donde se resguarda nuestra intimidad.

Palabras Claves: casa, espacio doméstico, arquitectura como documento, extracción de datos, apertura.

Abstract: Relying on traditional architectural elements such as walls and doors to protect our domestic intimacy is no longer sufficient given the ability of domestic devices to record the characteristics of our homes' interiors. Considering this phenomenon, an experiment demonstrated that by using data collected from various devices within a house, such as a smart vacuum cleaner or a home assistant ("Alexa"), it was possible to create a replica of the house and interpret its internal dynamics without physical access. This finding invites a discussion on the concept of the home as an impregnable space, often underestimated as a site for safeguarding our privacy.

Keywords: house, domestic Space, architecture as a document, data extraction, openness.

Nota: El siguiente texto se encuentra basado en la tesis de grado “La casa como documento: apertura de los límites físicos de la arquitectura ante la exposición digital” realizada en la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica, por Maximiliano Morales Quesada, en el año 2024.

Autor/ Author

Maximiliano Morales Quesada
Universidad de Costa Rica

ORCID ID: 0009-0001-8188-5239

Correo:
maxmq1297700@gmail.com

Recibido: 01/06/24
Aprobado: 15/07/24
Publicado: 05/09/24



Figura 1. Room Portraits. Fuente: Mennon A.

Introducción

Cuando hablamos de casa en el campo de la arquitectura, especialmente en la práctica, solemos enfocarnos en el objeto construido: aquel que responde a necesidades domésticas como cocinar, estudiar, dormir y asearse, sin cuestionar si la casa debe ser pensada más allá de su forma, color, configuración, distribución y contexto. Pero ¿qué tal si consideramos la casa como un recurso de información, donde cada elemento en el espacio físico se convierte en texto, número o gráfico, traduciendo el mismo espacio a otro formato? Ahora, imaginemos obtener esta información no solo mirando por una ventana o entrando por una puerta, sino a través de una aspiradora, una lavadora o un televisor. ¿Es esto posible?

Desde mediados del siglo XX, la adquisición de artefactos de uso doméstico ha experimentado una creciente demanda gracias a la amplia oferta en el mercado de productos que prometen facilitar las tareas del hogar. No obstante, la evolución tecnológica ha permitido que estos artefactos aparte de cumplir su objetivo principal como limpiar, hornear, o comunicar, registren características del entorno en el que operan para desempeñar sus funciones de manera más efectiva. La información que lleguen a recolectar la convierten en formato digital, se envía a un centro de datos y se resguarda para fines que, por el momento no son del todo claros para el usuario.

Históricamente, la casa ha sido vista como un refugio, un espacio personal que ofrece protección y privacidad, en palabras de la socióloga Fira Chmiel, la casa representa un microcosmos que concierne a lo íntimo (Chmiel, 2022). Sin embargo, con la introducción de artefactos capaces de registrar el interior doméstico, surge la pregunta de si la información recolectada puede ser suficiente para ir más allá y entender cómo es el espacio y las dinámicas de una casa sin la necesidad de ingresar físicamente a ella. Para ello, se analizó cómo cinco artefactos de uso común en el ámbito doméstico registraban el espacio físico y las actividades en su entorno, con el objetivo de diseñar un experimento que permitiera comprobar que los datos recolectados por estos dispositivos son efectivos para recrear una réplica precisa de una casa totalmente desconocida para el investigador.

1. La casa ≠ Vivienda

Pero antes de abordar este posible fenómeno, ¿a qué nos referimos por casa? La palabra “casa” comprende un concepto complejo que, a pesar de su intrincada naturaleza, forma parte de nuestro lenguaje cotidiano, y tendemos a pensar que compartimos una comprensión común de ella. Aunque su significado simbólico pueda variar, culturalmente podemos sostener que la noción de casa tiene un arraigo en la conciencia humana actual como un espacio destinado al refugio y la protección contra el mundo exterior.

Referirse a la casa implica más que solo la estructura física; abarca todas las actividades y relaciones que se desarrollan en su interior. Además del objeto arquitectónico como se observa en la imagen de la izquierda en la figura 2. (la vivienda), la casa incluye los enseres (objetos y mobiliario) y los ocupantes (habitantes) y se define por la interacción entre estos elementos, creando un sistema único que

refleja la vida y las necesidades de sus habitantes. Según Fuertes y Monteys (2001), en su perspectiva crítica sobre la concepción tradicional de la vivienda, elementos como butacas, mesas, alfombras y objetos decorativos no son meros adornos, sino que reflejan la disposición y dinámica doméstica de quienes residen en la vivienda.

Por lo tanto, al estudiar una casa, podemos iniciar un viaje para conocer parcialmente a sus ocupantes, entender cómo habitan, desvelar las dinámicas sociales entre las personas que comparten el espacio, descubrir la historia material de la casa, dar con un conocimiento profundo del contexto social, cultural, económico y político en el que se encuentra inmersa, entre otros aspectos más, que se pueden obtener de un espacio íntimo. Esta interdependencia no hace más que pensar la casa como algo vivo, como algo que responde a las inquietudes y necesidades de sus ocupantes y que, por tanto, cambia a la vez que ellos lo hacen (Monteys y Fuertes, 2005).

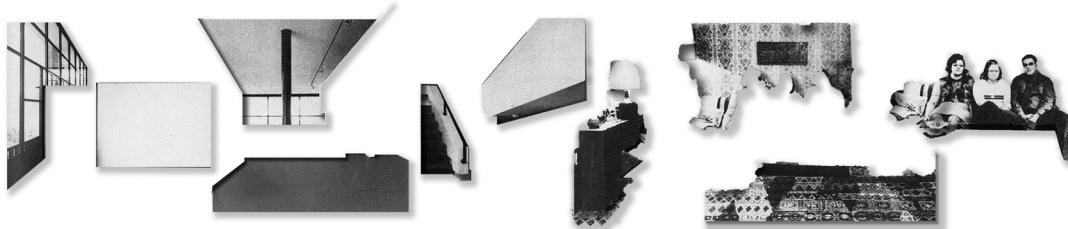
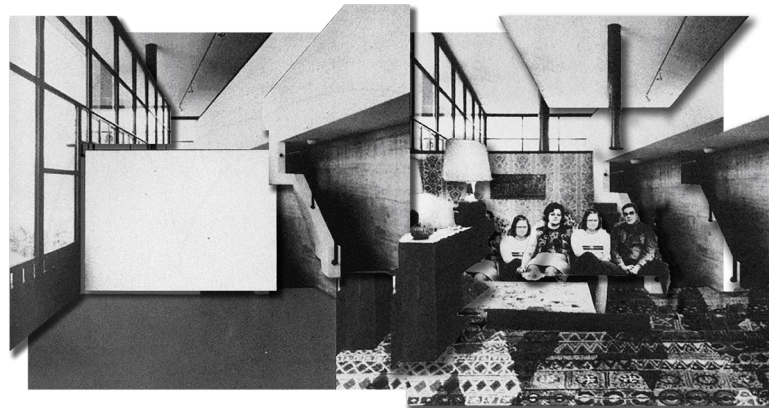


Figura 2. Fraccionamiento de fotomontaje realizado en el primer curso de Sociología del profesor Jean-Pierre Junke (ETH, Zurich, 1990) sobre la casa Bianchetti de Luigi Snozzi. Extraído del libro *Casa Collage*.

1.1. Intimidad doméstica

Y, ¿a qué nos referimos cuando hablamos de espacio íntimo? Según Ana Sofía Pereira, escritora y arquitecta, en su investigación sobre la intimidad en la arquitectura doméstica (2013), lo íntimo no se limita únicamente al espacio privado e individual, ya que las relaciones íntimas pueden ocurrir en diversos ámbitos del habitar (p. 3). Sin embargo, este concepto se asocia frecuentemente con el espacio personal que configura la casa. Aunque la intimidad no sea algo tangible, está ligada a la idea de

poseer un espacio propio, una conexión profunda con el entorno físico, un lugar donde una persona puede ser “genuina” y dejar de lado su máscara social.

Esta delicada condición de lo íntimo se ha visto comprometida en la actualidad debido a la creciente incorporación del trabajo y la educación en el hogar, una tendencia que la pandemia del COVID-19 aceleró aún más según Gabe Allen (2022) en su investigación sobre cómo la pandemia cambió nuestra relación con la tecnología. Esta transformación ha difuminado la línea robusta que solía separar lo público de lo privado, complicando la distinción entre lo que ocurre dentro y fuera de la casa. Fenómeno que se intensifica con la integración de artefactos “inteligentes”, que, al registrar tanto el espacio físico como las dinámicas que en él se desarrollan, atraviesan las barreras arquitectónicas de la casa, como la pared, la puerta y la ventana, desafiando así la noción de privacidad en el espacio doméstico.

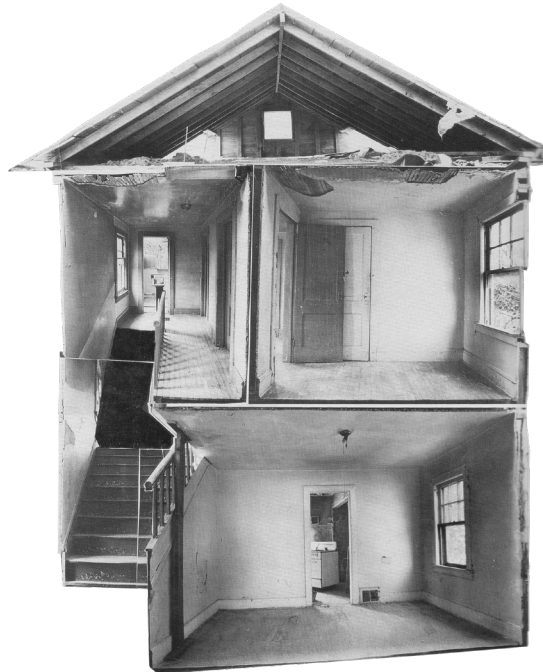


Figura 3. Adaptado de “Splitting 32”. Fuente: Matta Clark, G. (1975)

1.2. La casa del futuro

El posible comienzo de esta intromisión entre el artefacto y la casa podría localizarse desde la alianza entre arquitectura y tecnología que se manifestó en diversas proyecciones de la casa hacia el futuro, cuyos modelos sirvieron como plataformas para exhibir productos innovadores de la industria. Durante esta época, empresas como Westinghouse, General Electric e IBM utilizaron las viviendas como vitrinas para probar y perfeccionar nuevas tecnologías, facilitando la incorporación de electrodomésticos que prometían aliviar la carga de las tareas domésticas (Barciela, 2005).

Ejemplos notables incluyen “Home of the Future” de Westinghouse Electric Corporation y “The House of the Future” de Alison y Peter Smithson, ambas propuestas integradas a electrodomésticos y automatización en el hogar. En particular, los arquitectos británicos Alison y Peter Smithson, reconocidos por su influencia en la arquitectura de la posguerra, plantearon una visión innovadora de la vivienda, destacando el uso de electrodomésticos modulares y “enchufables”. Estos dispositivos no solo aportaban flexibilidad y adaptabilidad a los espacios domésticos según Jurjen Zeisntra en su análisis sobre los Smithson, también posicionaba la casa como un producto de consumo, vinculando el entorno de la casa con el mercado de bienes tecnológicos y productos comerciales (Zeinstra, s.f.).

El enfoque de la casa hacia el electrodoméstico permitió que la tecnología desempeñara un papel esencial en la definición del uso del espacio, sin importar las restricciones físicas del espacio doméstico. Este enfoque adquiere relevancia, ya que subraya cómo la casa se convierte en un objetivo atractivo para las empresas que buscan capitalizar su potencial lucrativo al vincularla estrechamente con la comercialización de productos domésticos. La propuesta de los Smithson pudo haber sido un excelente trabajo de proyección de la casa, pero su éxito fue parcial en cuanto a dar con el futuro que proyectaba pues funcionó más como una base para que las empresas tecnológicas siguieran incursionando en el diseño de productos para el uso doméstico.

1.3. Domesticación del artefacto

Esta conversión se conoce como “Domesticación del artefacto”, un concepto acuñado por Roger Silverstone y sus colaborador David Morley (Morley & Silverstone, 1990; Silverstone, 1996; Silverstone et al., 1996) en la década los noventa. Concepto que actúa como una metáfora para comprender cómo los dispositivos tecnológicos son incorporados a la vida cotidiana de las personas. Por ejemplo, cómo un simple artefacto como la televisión y su ubicación en el espacio doméstico pudo llegar a influenciar en la “cultura hogareña” al reorganizar el espacio entorno a él, cambiar las rutinas diarias, presentar modelos de familia y contribuir a una cultura de consumo más amplia (Sandoval, 2022).

Pero no es hasta principios del año 2000 que objetos cotidianos, como aspiradoras y lavadoras, comenzaron a conectarse a Internet, dando origen al Internet de las Cosas (IoT), un término acuñado en 1999 por el investigador Kevin Ashton (Gilis, 2021). En resumen, el IoT alude a una red de dispositivos físicos interconectados que recopilan y comparten datos a través de internet, permitiendo su monitoreo y control remoto. Ahora, según la empresa estadounidense Garnet, se calculó para el año 2020, que existirían 26 mil millones de artefactos conectados a internet, con la posibilidad de una recolección masiva de datos. Y a pesar de que el IoT enfrenta críticas por sus riesgos de seguridad y privacidad, especialmente en el entorno doméstico, esta integración continúa creciendo debido a los beneficios que aporta en eficiencia y funcionamiento.

1.4. De datos a información

Es fundamental reconocer que los datos representan la materia prima esencial para la generación de información, la cual es crucial para la toma de decisiones

informadas y la construcción de conocimiento en diversos contextos. En este sentido, Matteo Pasquinelli, filósofo e investigador, destaca en su obra “The Eye of the Master” que los datos han emergido como el nuevo capital en la era digital. Si consideramos esta perspectiva, es plausible pensar que la casa podría convertirse en un nicho de alto interés, dado que en ella se recolecta información proveniente de un ámbito privado e íntimo, cuyo acceso se procura mantener restringido, pero que puede tener un valor considerable en la economía de datos.

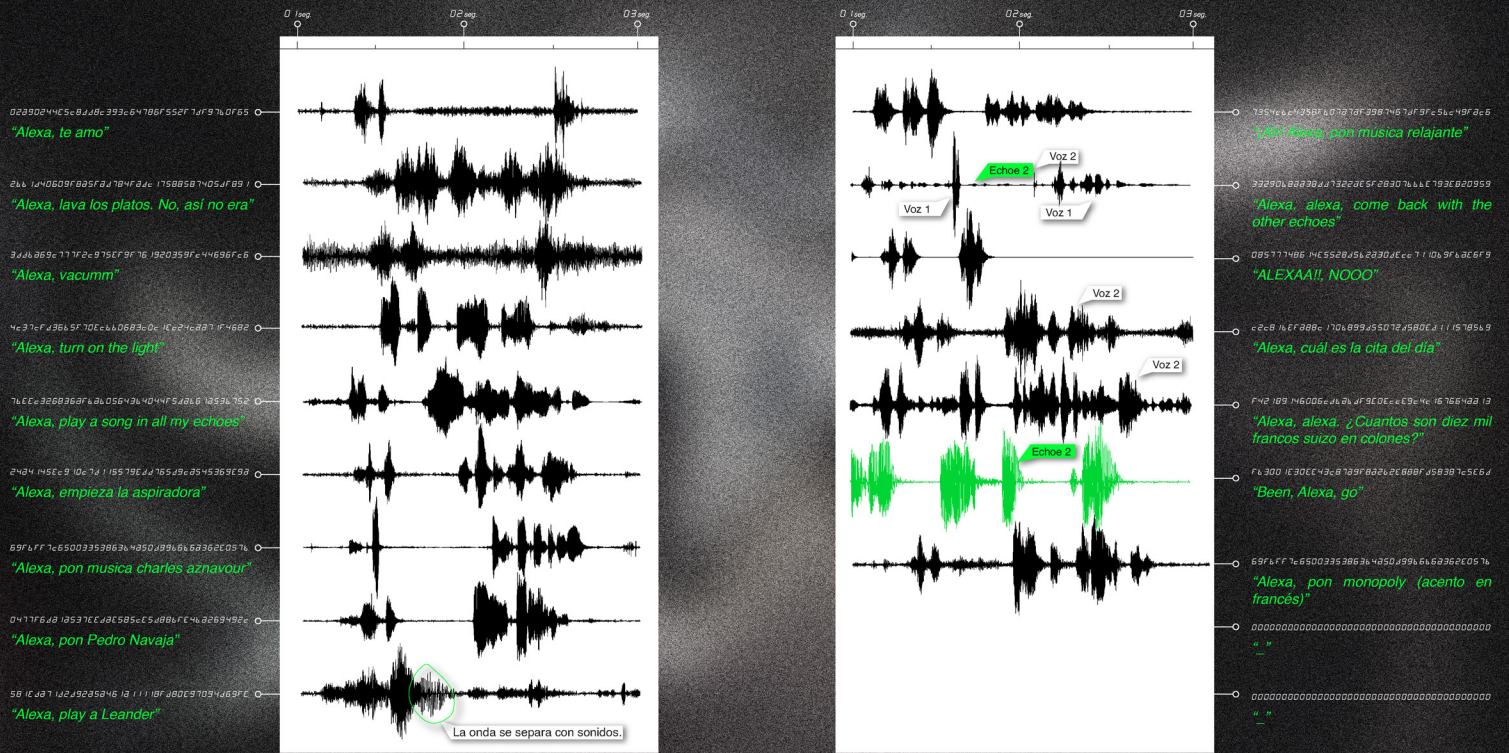
Ahora bien, si la intimidad doméstica se encontrara expuesta al despliegue y difusión digital debido a la integración progresiva de artefactos capaces de recolectar datos, la casa podría convertirse en un rico escenario para la extracción de información por entidades totalmente ajenas a la casa. Así, la casa podría concebirse como parte de una infraestructura que permite la obtención de datos de alto valor, vinculados a la intimidad doméstica. Además, dado que los datos no tienen una forma física palpable, a diferencia de los objetos tangibles como un libro o un reloj, el proceso de recopilación de datos por parte de estos artefactos en el entorno doméstico puede pasar desapercibido, ya que no se manifiesta visualmente el registro que realiza.

1.5. La casa como documento

Aunque los manuales de los artefactos no lo indiquen explícitamente, el trabajo de Janie Green, investigadora de la propuesta de “Google Urbanism”, demuestra cómo los datos del espacio físico donde se encuentra un usuario pueden incrementar significativamente el valor de los datos recolectados. Esto quiere decir que la información relacionada con el espacio físico es crucial, ya que las actividades y comportamientos de las personas están intrínsecamente ligados al lugar en el que se encuentran, convirtiendo la interacción con el entorno en un valioso recurso de información. Cuando se traslada esta consideración al ámbito doméstico, surge la siguiente pregunta: ¿puede el conocimiento de las características físicas del interior de una casa comprometer la intimidad de sus habitantes?

Considerar la casa como un documento implica verla como una fuente de información que deja huella de todo lo que ocurre en su interior. Cada aspecto, desde la disposición de los muebles hasta la iluminación, revela detalles sobre la vida cotidiana de los residentes. Con esto, lo que quiero decir es que los objetos arquitectónicos pueden ser entendidos como capas de información que revelan aspectos invisibles al ojo humano, de la misma manera que Inez Weizman en su obra “Arquitectura Documental” (2009), lo cual resulta sorprendente, ya que normalmente se espera que los objetos visibles ofrezcan información directa. En este enfoque, la casa se interpreta no solo como una estructura física, sino como un registro que contiene información sobre su historia, el uso que se le ha dado y las representaciones asociadas a ella, proporcionando una comprensión más completa del espacio habitable.

Figura 4. Pentagrama de una casa (sonidos y movimientos obtenidos de Alexa), parte 1, casa RMZ02. Fuente: Morales Quesada, M. (2024)



2. Apertura y conexión

Aunque existe una vaga conciencia sobre la vulnerabilidad de la privacidad en la casa, la desconfianza hacia los objetos domésticos no es una práctica habitual. Poco se considera que el ojo vigilante puede ocultarse detrás de los objetos más inocentes de nuestro entorno doméstico, como una simple aspiradora. Por este motivo, con el fin de investigar si los artefactos digitales realmente recopilan datos que podrían comprometer la intimidad del espacio doméstico, se llevó a cabo un análisis detallado de cinco artefactos previamente seleccionados por su uso generalizado y su capacidad potencial para influir en las dinámicas de una vivienda unifamiliar.

Por medio de una “prueba piloto”, se evaluó cómo estos artefactos capturaban datos del espacio doméstico y que utilidad tenía para dar con información sobre lo que ocurre en ese interior supuestamente privado. Para ello, se utilizó un asistente de hogar (Amazon Echo Dot), una aspiradora inteligente (360 Robot Vacuum Cleaner S8), una cámara web, un teléfono inteligente y un sensor de humedad y temperatura. La prueba se centró en observar cómo estos aparatos interactuaban con elementos del entorno como el mobiliario y la dinámicas cotidianas, dentro de una casa ya conocida, y en qué forma registraban estos elementos en datos, proporcionando una base para un análisis más amplio posterior.

A continuación, un resumen de los hallazgos más importantes de cada uno de los artefactos durante la prueba piloto:

2.1. Amazon Echo Dot (Asistente de Hogar)

A pesar de ser un artefacto sencillo a la vista, equipado con solo dos micrófonos, una bocina y conectividad a internet, se destacó por su capacidad para detectar la ocupación y reconocer sonidos en el entorno doméstico. Durante la prueba piloto, el Echo Dot registró de manera efectiva factores clave para interpretar las dinámicas diarias de los habitantes, proporcionando datos sobre la interacción humana y la actividad en el hogar. Sin embargo, la interpretación de estos datos resultó confusa, ya que la detección se basa únicamente en movimientos y en sonidos específicos programados por Amazon, como “ladrido de perro”, “llanto de bebé”, “chorros de agua” y “alarmas”. La recopilación de datos se realizó de manera continua, y los resultados también indicaron la posibilidad de detectar rutinas, como el horario de despertarse de los habitantes o bien en qué momento estaban en casa y en qué momento no.

2.2. 360 Robot Vacuum Cleaner S8 (Aspiradora Inteligente)

Como aspiradora inteligente equipada con tecnología LiDAR, responde a dos funciones principales: moverse sola dentro del hogar y ejecutar la limpieza autónoma mediante la aspiración guiada por un mapa hecho propiamente por el aparato. La tecnología LiDAR, que ha sido adaptada de aplicaciones en campos como la geología y la sismología, permite a la aspiradora mapear y navegar espacios domésticos de manera eficiente, trazando una representación gráfica del entorno. Esta tecnología,

aunque inicialmente costosa y limitada a aplicaciones de alta precisión, ha encontrado su camino hacia dispositivos domésticos gracias a la aceptación social y la producción en masa, lo que ha permitido su integración en el ámbito de los Smart Devices.

El análisis del comportamiento de la aspiradora reveló que el sistema de navegación basado en LiDAR, en combinación con otros sensores como los de colisión y desnivel, es capaz de registrar elementos arquitectónicos y de mobiliario típicos, permitiendo una comprensión del espacio en términos de distribución. Sin embargo, la precisión del mapeo puede verse afectada por diversos obstáculos, y aunque el LiDAR traza representaciones útiles del espacio, no siempre distingue entre diferentes tipos de objetos, como paredes, muebles o divisiones de vidrio. Además, el aparato muestra patrones de movimiento específicos en función de las texturas y niveles del suelo, lo que sugiere que su diseño está orientado a adaptarse a diversas condiciones del entorno para optimizar la limpieza.

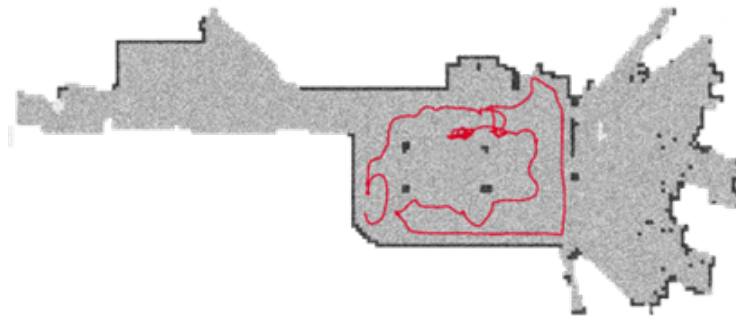


Figura 5. Trazo de aspiradora versus al alcance de rayo láser LiDAR frente superficie de cristal.
Fuente: 360 robot (2023)

2.3. Webcam (Cámara Web)

La cámara web, presente en muchos otros artefactos como en computadoras y teléfonos inteligentes, desempeña un papel crucial al facilitar la comunicación visual a través de videollamadas y el registro de imágenes, trascendiendo su simplicidad técnica al conectar instantáneamente a personas en distintos espacios físicos. Un ejemplo significativo de su impacto se observa en una sesión de Zoom que se analizó fuera de la prueba piloto donde se reunieron 154 participantes de diversos países en una consultoría internacional de arquitectura, donde la cámara no solo capturó las imágenes de los asistentes, sino también una representación parcial de los espacios individuales que ocupaban, ofreciendo un vistazo de 154 entornos personales en una sola pantalla.

En la prueba piloto, se observó que la cámara actúa como una ventana o una puerta, ya que quien la activa está concediendo, de manera consciente o inconsciente, el acceso visual al entorno que lo rodea. La cámara web realmente actúa como un puente entre realidades distantes, permitiendo la observación simultánea de múltiples espacios interiores desde un único punto de vista, unificando experiencias geográficas y culturales diversas, y proporcionando una ventana a la diversidad de

entornos personales. Así, este simple artefacto tecnológico logra conectar personas y espacios de manera que antes era inimaginable, rompiendo barreras físicas y ampliando el alcance de la interacción humana.

2.4. Smart Phone (Teléfono inteligente)

El teléfono inteligente, a pesar de no ser un aparato intrínsecamente doméstico, acompaña a la persona en sus desplazamientos diarios, incluyendo su hogar. Su movilidad y versatilidad, al no depender de cables ni de una fuente de energía directa, le permiten ejecutar una amplia gama de funciones a través de la personalización de su sistema operativo y la instalación de aplicaciones. No obstante, esta versatilidad plantea desafíos para su uso como herramienta en la extracción de información del espacio doméstico, dificultando una evaluación completa de sus capacidades en este contexto.

Los teléfonos inteligentes actúan como extensiones del cuerpo humano, facilitando la comunicación constante con personas y sistemas externos al hogar. Funciones como la geolocalización y el registro de imágenes permiten controlar el espacio doméstico a distancia, mientras que la difusión de imágenes en redes sociales borra la línea entre lo público y lo privado, exponiendo aspectos del entorno doméstico en el ámbito digital.

2.5. Termómetro e higrómetro (Yo Link)

Los sensores modernos de humedad y temperatura, aunque mantienen ciertas similitudes con sus versiones analógicas del pasado, se distinguen ahora por su capacidad de transmitir datos en tiempo real a través de internet. Estos dispositivos, que pueden parecer inofensivos, introducen riesgos para la privacidad al compartir información sobre la geolocalización de la vivienda. A cambio de permitir al usuario controlar su entorno de manera remota, lo que resulta conveniente, también surgen preocupaciones en torno a la seguridad de los datos. Además, estos sensores pueden proporcionar información sobre la ocupación de un espacio. Por ejemplo, un cambio abrupto en la temperatura, como cuando se enciende un aire acondicionado y la temperatura disminuye, podría indicar la presencia de una persona en el lugar.

3. Experimento

Después de analizar el comportamiento de los artefactos mencionados y los datos que pueden recopilarse, se llevó a cabo un experimento con el objetivo de determinar si, al introducir estos aparatos en una casa previamente no explorada, se podía crear una reproducción digital precisa de la misma con base en el cruce de todos los datos obtenidos de los cinco artefactos seleccionados. Para asegurar la efectividad del experimento, se aplicó el experimento en dos viviendas, bajo el acrónimo OWS01 y RMZ02, dispuestas a albergar los cinco artefactos durante mínimo dos semanas y a proporcionar acceso a los datos registrados.

Es importante mencionar que la selección de estas casas no se basó en el estilo, estructura o distribución, sino en la disposición de los ocupantes para participar, la disponibilidad de servicios básicos como internet y electricidad, y la condición de ser viviendas unifamiliares. Ahora, para que el experimento se desarrollara orgánicamente, pero al mismo tiempo de manera efectiva debido al poco tiempo en el que se iba a desarrollar, se aplicó una estrategia previamente diseñada sin intervenciones forzadas para obtener la mayor cantidad de datos del interior de la casa. Las únicas intervenciones incluyeron una videollamada para asistencia y comprobación de instalación y una solicitud de mapeo con la aspiradora en todos los niveles de la casa.

A continuación, un resumen de los pasos realizados:

- a) **Trayecto a casa:** Después de haber entregado los cinco artefactos al participante, se realizó un seguimiento de su trayecto diario, que podía incluir su casa o no. Este trayecto se observó mediante el teléfono inteligente que simulaba ser el teléfono del usuario, permitiendo identificar patrones de comportamiento. Habiendo localizado un sitio constante donde permanecía el teléfono durante horas de descanso, se determinó la posible ubicación de la casa en el radio de 20m que comprometía el geolocalizador.
- b) **Instalación de artefactos:** Una vez que el usuario estaba en su casa, se le encargó la instalación de los artefactos. Se le concedieron dos días para iniciar el proceso y se solicitó una videollamada para verificar la instalación. Esta videollamada se realizó para simular las interacciones habituales con una cámara web durante comunicaciones por video desde casa, asumiendo el rol de la empresa tecnológica proveedora del servicio y permitiendo registrar la información para su análisis posterior. La fase de instalación marcó el inicio de la interacción entre la infraestructura de la vivienda y la red de internet, elementos considerados cruciales para garantizar un acceso fluido al interior de la casa.
- c) **Monitoreo:** Paralelamente, se monitoreó la actividad registrada en las aplicaciones para asegurar la integridad de los datos, dado que alguna información podría no estar incluida en el paquete de datos debido a políticas de la empresa fabricante. Por ejemplo, se guardaron todos los mapas dados por la aspiradora, pues cada ronda de limpieza que realizaba reseteaba el que previamente había hecho. Además, se solicitó al usuario participar en una segunda videollamada, cuyo objetivo era verificar la instalación, pero también permitir obtener diferentes perspectivas del interior de la casa. Este paso ayudó a mejorar la comprensión del entorno del participante, proporcionando más imágenes y sonidos del espacio.
- d) **Transmisión de datos:** Como los datos se almacenaron en un sistema centralizado del artefacto o en una plataforma en la nube, al finalizar el período de prueba se solicitó la recopilación para evitar su eliminación por el paso del tiempo. A los datos registrados por cada artefacto se añadieron los datos recolectados durante el monitoreo y se interpretaron



Figura 5. Recopilación de extractos de experimento aplicado a casa RMZ02, búsqueda de localización de la casa. Fuente: Morales Quesada, M. (2024)



gráficamente.

- e) **Interpretación y ensamblaje:** Una vez que los datos fueron transmitidos y almacenados en la base de datos, se procedió a analizarlos para convertirlos en información espacial, la cual sirvió de base para elaborar una réplica del espacio físico de la casa y realizar un modelo en 3D.

Este proceso se llevó a cabo mediante un ensamblaje de los datos obtenidos, ya fuera desde una visión general de la casa o enfocándose en detalles específicos como la disposición del mobiliario y los materiales. El objetivo principal fue combinar y comparar los datos para identificar patrones y relaciones, con el fin de lograr una reproducción fiel de la vivienda en estudio.

- f) **Validación:** Para verificar la información derivada del cruce de datos, se llevó a cabo un proceso de validación que incluyó cruces adicionales para asegurar la precisión y congruencia de los datos con la realidad de la vivienda. Por ejemplo, en el mapeo del sistema LiDAR de la aspiradora, se resolvieron posibles confusiones entre ventanas y aberturas examinando el patrón de limpieza. Estas dudas se confirmaron comparando los registros de la aspiradora con imágenes capturadas en el interior de la casa, verificando así la exactitud de los datos sobre las ventanas.

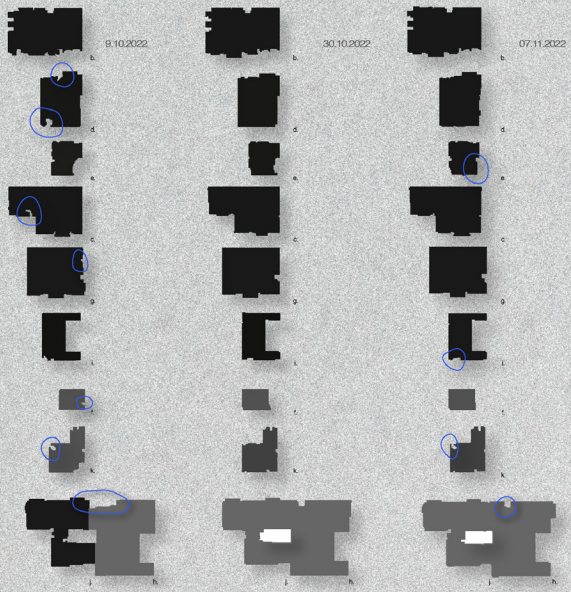
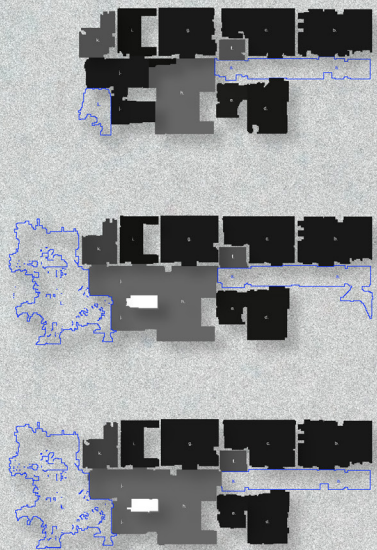
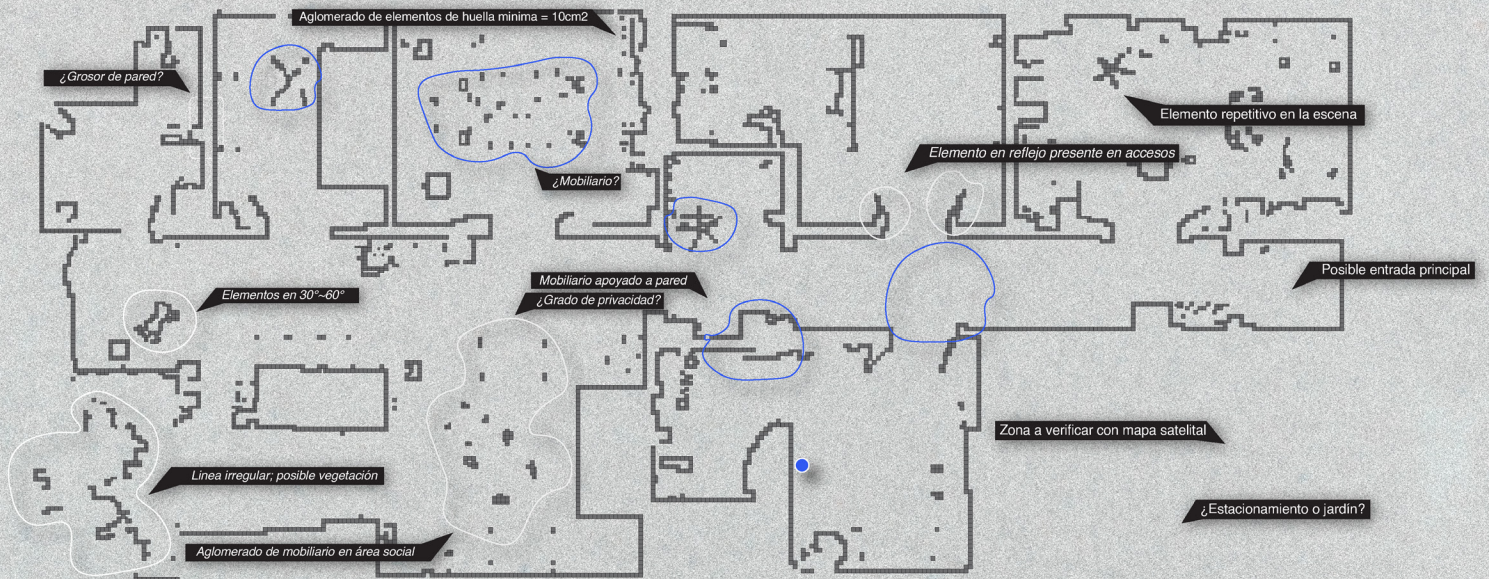
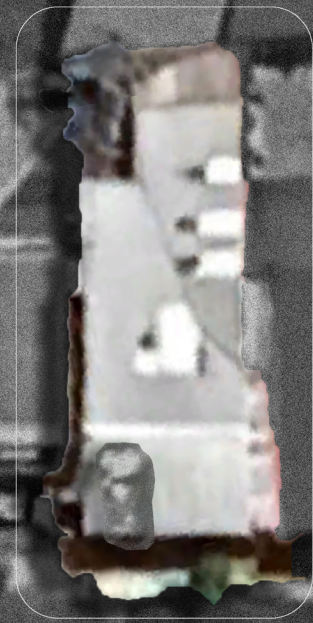
Resumen OWS01 y RMZ02

El experimento aplicado en las casas OWS 01 y RMZ 02 ofreció perspectivas distintas sobre la recopilación de datos del espacio doméstico. La casa OWS 01, que incluyó datos obtenidos desde el tiempos de pandemia por COVID-19, se centró en observar cómo las videollamadas proporcionaban una ventana virtual al interior de las casas, revelando aspectos íntimos y personales de los espacios habitacionales. La recopilación de datos permitió capturar diferentes escenarios del hogar a lo largo de cuatro meses y planteó la posibilidad de usar artefactos adicionales para obtener una comprensión más completa del interior de la casa.

En cuanto al estudio de la casa RMZ 02 se realizó en un período relativamente corto de dos semanas y media, durante el cual se recopiló una cantidad significativa de datos. Entre ellos se incluyó información proveniente de las redes sociales de uno de los habitantes, quien, de manera inconsciente, compartía constantemente imágenes que revelaban partes de su hogar. Sin embargo, surgieron ciertas limitaciones, como la falta de datos sobre el exterior de la vivienda y las restricciones del mapeo realizado por la aspiradora, que no pudo capturar todos los espacios interiores debido a los desniveles en la distribución de la casa. A pesar de estos vacíos, se pudieron extraer conclusiones, como la identificación de las áreas con mayor ocupación y la posible ubicación de espacios destinados exclusivamente a funciones no habitables, como una despensa o un cuarto de máquinas.

A pesar de las diferencias en el enfoque y la duración de los estudios, ambos casos resaltan la importancia de comprender la interacción entre los artefactos

Figura 7. . Recopilación de extractos de experimento aplicado a casa OWS01, contraposición de casa vista en imagen satelital con mapas obtenidos por aspiradora. Fuente: Morales Quesada, M. (2024)



digitales y el entorno doméstico. Se logró crear una réplica digital de ambas casas, que, aunque incompleta y posiblemente imprecisa en comparación con la realidad, demuestra la posibilidad de intromisión en el espacio íntimo del hogar. El estudio de la casa OWS 01 y el modelo resultante proporcionaron una visión detallada del impacto de las videollamadas

en la percepción del espacio doméstico. Por otro lado, la casa RMZ 02 evidenció los desafíos de obtener datos completos cuando el residente ya está familiarizado con la tecnología. Ambos estudios subrayan la necesidad de una investigación más exhaustiva sobre los artefactos digitales dentro de la casa, ya que en ambos casos se logró construir un modelo 3D de la casa y una aproximación a las dinámicas internas, a pesar de que los fabricantes de los dispositivos no habían previsto que esto fuera posible.

3.1. Como herramienta

El ensamblaje realizado de los datos no solo se entiende como un proceso técnico, sino también como un producto integral que actúa como un repositorio de información detallado. Al crear un modelo digital en 3D de una casa, se captura no solo su estructura física, sino también las particularidades del entorno, como la disposición de objetos, patrones de uso y dinámicas espaciales observadas en el espacio analizado. Esto convierte al modelo en un archivo exhaustivo que refleja tanto los aspectos materiales como los comportamientos y relaciones que se desarrollan en el interior del hogar. Las casas, al igual que los documentos, son depósitos de influencias internas y externas, registrando transformaciones y decisiones que reflejan la sociedad y la cultura de su época. Al traducir esta información a un modelo digital, se genera un archivo dinámico que, a través de un proceso acumulativo, revela nuevas conexiones y significados. Este modelo no solo documenta la interacción de la edificación con sus habitantes y su entorno, sino que también se convierte en un archivo vivo que evoluciona constantemente, incorporando nuevos datos que enriquecen la comprensión de la casa como un organismo en constante cambio.

El ejercicio de ensamblaje de datos para su traducción a un modelo digital del espacio presenta limitaciones significativas que deben considerarse al evaluar su precisión. Aunque el modelo obtenido coincide en gran medida con la realidad del objeto arquitectónico, según los participantes del experimento, se han identificado desafíos, particularmente en relación con aspectos temporales y dinámicos. Estos aspectos, aunque pueden haber dejado huellas en el espacio, no siempre reflejan el presente inmediato. Tales dificultades surgen de la incapacidad para capturar la totalidad de la casa en un período de tiempo limitado, así como de la posibilidad de que datos contaminados o manipulados, como imágenes distorsionadas o sonidos mal identificados, se hayan incorporado al proceso.

Además, el uso de múltiples artefactos para observar el espacio introduce capas de complejidad y distorsión, lo que puede resultar en la pérdida de información crucial. Conceptos como evidencia negativa, evidencia circunstancial, el umbral de detección y la evidencia indiscernible son fundamentales para comprender las limitaciones inherentes a este proceso (Weizman, 2017). Según Eyal Weizman (2017), estos conceptos deben tenerse en cuenta al crear modelos de imagen-arquitectónica, ya que abordan la

transformación del modelo tridimensional del entorno arquitectónico en un dispositivo óptico para comprender la relación entre los elementos. Cada uno de estos factores subraya la importancia de un análisis crítico y una verificación continua de los datos obtenidos con el fin de mejorar la fidelidad del modelo y garantizar una representación más precisa de la vivienda.

3.2. ¿Otra abertura?

La puerta y la ventana, como elementos fundamentales de la arquitectura, no solo actúan como límites entre el interior y el exterior de una vivienda, sino que también regulan la interacción entre los distintos espacios internos, permitiendo niveles de privacidad y control sobre lo que se muestra o se oculta. Sin embargo, los artefactos digitales introducen una nueva dimensión en esta dinámica, al permitir un acceso parcial al interior de la casa a través de la desmaterialización del espacio físico en datos que pueden ser procesados y analizados externamente.

Aunque estos artefactos no están físicamente vinculados a la estructura arquitectónica, dependen de la infraestructura de internet y del fabricante para funcionar, lo que crea una abertura compleja y a menudo inadvertida en la privacidad doméstica. El experimento aplicado en las casas OWS01 y RMZ02 demuestra que, a pesar de su limitada capacidad para capturar la totalidad del entorno doméstico, estos artefactos digitales pueden ofrecer una exploración más amplia y detallada que una simple puerta o ventana, planteando nuevas preguntas sobre la seguridad y la privacidad en el hogar.

3.3. La casa para medir

La noción de la casa más allá que para habitar abre un campo de especulación sobre cómo el espacio doméstico, tradicionalmente considerado un refugio impenetrable, puede verse transformado en un recurso estratégico de información. Este fenómeno no solo impacta el ámbito arquitectónico, sino que también exige la intersección con disciplinas como la ciencia de datos, la informática, las ciencias sociales y la filosofía. La integración de artefactos digitales en el hogar convierte a la casa en un observatorio potencial, donde la dinámica cotidiana de sus habitantes se registra de manera natural, sin la percepción consciente de ser observados. Así, se facilita la creación de réplicas digitales que permiten analizar y predecir comportamientos dentro del espacio doméstico. Este enfoque, potenciado por los avances tecnológicos actuales, sugiere la posibilidad de recrear casas de manera autónoma, desafiando las concepciones tradicionales de privacidad y seguridad, y planteando un nuevo reto tanto para la academia como para la práctica arquitectónica.

Referencias

601 Gradients Workshop. (s. f.). Can we still talk about of private and public as of a binary division? Recuperado de <https://futurearchitectureplatform.org/projects/ab3146bd-ace0-4a66-a6e9-gd8foaa8cbbo/>.

- Barciela, C. (2013). La edad de oro del capitalismo (1945-1973). Recuperado de <https://web.archive.org/web/20130729190804/http://ns.fcs.edu.uy/enz/licenciaturas/csociales/Cap%208.pdf>.
- Brugnoli, G. (2007). La casa del futuro o el sueño tecnológico doméstico.
- Carvajal, Á. (2003). La función de la noción de diseño en la tecnología. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLI (103), 107-115.
- CBINSIGHTS. (2017). Smart home market map: 60 startups in home automation, smart appliances, and more. Recuperado de <https://www.cbinsights.com/research/smart-home-market-map-company-list/>.
- Chmiel, F. (2022). La memoria, una casa que gira. Buenos Aires. Recuperado de <https://www.teseopress.com/lamemoriaunacasa>.
- Colomina, B. (2010). Privacidad y publicidad: la arquitectura moderna como medio de comunicación de masas. Murcia: Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneo.
- Colomina, B. (2019). Ventana. En *X-Ray Architecture* (1st ed., pp. 187-221). Lars Müller Publishers.
- Esposito, S., Sgandurra, D., & Bella, G. (2022). Alexa versus Alexa: Controlling Smart Speakers by Self-Issuing Voice Commands. Recuperado de <https://arxiv.org/pdf/2202.08619.pdf>.
- Gartner. (2013). Gartner says the Internet of Things installed base will grow to 26 billion units by 2020. Recuperado de <https://www.gartner.com/en/newsroom/press-releases/2014-03-24-gartner-says-a-thirty-fold-increase-in-internet-connected-physical-devices-by-2020-will-significantly-alter-how-the-supply-chain-operates>.
- Gershenfeld, N., Krikorian, R., & Cohen, D. (2004). The Internet of Things. *Scientific American*.
- Gilis, A. (2021). What is internet of things (IoT). *IOT Agenda*.
- Gómez, A. (s. f.). Elementos metodológicos para el análisis de imágenes. Universitat de Vic-Universitat Central de Catalunya.
- Green, J. (2018). Google Urbanism—Words by Janie Green. *Assemble Papers*. Recuperado de <https://assemblepapers.com.au/2018/02/01/google-urbanism/>.
- Kamath, K. (2022). La ciencia detrás de la detección de movimiento ultrasónico para Echo. *Amazon Science*. Recuperado de <https://www.amazon.science/blog/the-science-behind-ultrasonic-motion-sensing-for-echo>.
- Louise, M. (2014). Cybernetic Theory and the Architecture of Performance. En *Anxious Modernisms: Experimentation in Postwar Architecture*.

- Monteys, X., & Fuertes, P. (2005). Casa Collage, Un ensayo sobre la arquitectura de la casa (4ta ed.). Gustavo Gili, SA.
- Morales Quesada, M. (2024). La casa como documento: apertura de los límites físicos de la arquitectura ante la exposición digital (Tesis para optar por el grado de Licenciatura en Arquitectura). Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.
- Otero, M. (2014). You can run but you cannot hide. En SQM The quantified home.
- Pasquinelli, M. (2018). Metadata Society. En Posthuman Glossary. London: Bloomsbury.
- Payne, A. (2019). The Agency of Objects: From Semper to the Bauhaus and Beyond. En Dust and Data. Leipzig: Spector Books.
- West, T. (2019). Living with Robots: The Design of Artificial Intelligence. En Tech Design Quarterly.
- Youn, S. (2022). Smart Home Technology: A Review of Current Technologies and Future Prospects. Journal of Engineering and Technology.



IV
Perfiles

Luis Barahona Jiménez (1914-1987)
En el Centenario de la Guerra de 1856
(Madrid, 1956)

Nos hemos reunido aquí para recordar la gesta máxima de nuestra historia, la Guerra que emprendiera Costa Rica el año 1856 contra el filibustero William Walker, que pretendía conquistar Centroamérica para fundar en ella un estado esclavista. Mi cometido en esta oportunidad es llevar vuestra atención hacia aquellos hechos, para extraer de ellos su mensaje de perenne actualidad histórica, tanto en la perspectiva de nuestra nacionalidad, como en el ámbito mayor del mundo americano. Por ello he de empezar esbozando el mapa geográfico y humano de mi Patria hacia mediados del siglo pasado, enfocando luego los hechos que conmemoramos, para concluir con algunas consideraciones sobre nuestro destino históricos como costarricenses y como americanos.

La tierra

Desde niños traemos grabada en la imaginación la forma caprichosa de nuestro pequeño país. Semejante al toro que en las pampas guanacastecas levanta el polvo con sus patas y baja los cuernos para lanzarse a la carga, así aparece en los mapas la forma de esta tierra de paz. Dos océanos la arrullan y dan frescor con sus brisas; de tarde en tarde, fuertes chubascos la obligan a guarecerse bajo los llovedizos techos de sus árboles silvestres.

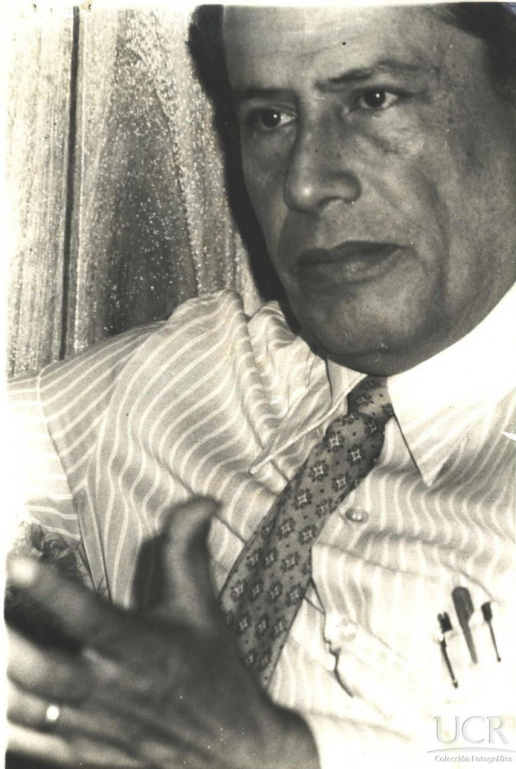
Casi todo el territorio está cubierto por montañas y altos valles, con sólo dos extensas llanuras penetrables desde la costa, por lo que vence en todo lo áspero y empinado sobre lo suave y blando del paisaje.

Ambas costas tienen magníficos abrigos, especialmente la que baña el Océano Pacífico. De aquí que este litoral ofrezca una mayor penetrabilidad pues son abundantes las ensenadas que permiten sujetar el comercio nacional e internacional, con lo que poco a poco el país adquiere riquezas costeras que marcan simultáneamente el desarrollo de las poblaciones adyacentes. A más de esto la circunstancia providencial de estar situada en el corazón del Continente Americano la destinó todo un porvenir de riqueza y cultura desde la época precolombina, sirviendo de “MEETING GROUND” de razas, culturas, idiomas, religiones,

Autor/ Author

Luis Barahona Jiménez (1914-1987)
Universidad de Costa Rica

Recibido: 02/05/24
Aprobado: 30/06/24
Publicado: 05/09/24



sistemas artísticos y hasta geográficos. Durante el período español se le incorporó al Reino de Guatemala, más tarde se la consideró sudamericana en adjudicación hecha a Nueva Granada.

No hay sino un solo sistema geográfico, dividido en su parte central por un doble valle. La Meseta alcanza una altura media de 1300 metros, con un área de 2000 kilómetros cuadrados: 20 kilómetros de anchura, por 70 de longitud, clima fresco y agradable: “Aquí reina, en efecto, escribía en el siglo pasado el científico H. Polakowsky, una eterna primavera y clima más saludable apenas podría hallarse en el mundo.”

La meseta reúne la población; en ella se hallan las mejores ciudades, los mejores cultivos y las industrias más desarrolladas, principalmente la industria del café. Efectivamente, la historia de nuestra pequeña nacionalidad ha evolucionado alrededor de este único centro: La meseta; de aquí que

nuestra cultura, desde el punto de vista geográfico, sea una cultura de meseta.

En Costa Rica fue necesario que los primeros pobladores españoles buscasen estos valles para el establecimiento de la vida colonial. Pues no soportando lo insalubre y mortífero del clima del litoral y no contando con recursos suficientes para iniciar la explotación de las montañas altas, y siendo por otra parte, gentes de llanura, hallaron muy bien dispuesta la meseta para el género de vida a que estaban acostumbrados, ya que la mayoría procedían de las tierras extremeñas y andaluzas. ¿Para qué luchar con la aspereza si el paraíso de Dios, regado por mil fuentes, estaba allí aparejado con toda clase de comodidades para la vida? Un poco de esfuerzo y las aldeas, las villas, los cultivos surgirían como por ensalmo a lo largo de la planicie. Razón sobrada tenía Juan Vázquez de Coronado para entusiasmarse a la vista del maravilloso Valle del Guarco. Así escribe en carta a Felipe II: “Vi el asiento, parecióme bien y no he visto otro mejor en estas partes, eceto el de Atrisco en Nueva España. Tracé una ciudad en aquel valle, en un asiento junto a dos ríos. Tienen el valle tres leguas y media de ancho; tiene muchas tierras para trigo y maíz; tiene el templo de Valladolid, buen suelo, y cielo.”

Poco a poco la planicie ha ido influyendo en sus moradores. De vivir tranquila, aunque pobremente, se originó un modo de ser que el pueblo inconscientemente fomentaba, transmitiéndolo a las nuevas generaciones. La agricultura, el cultivo, en buena parte heredado de los aborígenes, contribuyó a retener cada vez más al hombre hasta el día en que aparece la hacienda, base de la vida campesina y con ello de nuestra nacionalidad.

El hombre

Acabamos de ver la influencia del medio geográfico en el desarrollo de nuestra vida campesina. El pueblo influido por estas circunstancias ha ido formando su carácter, al abrigo de la tradición y de las nuevas condiciones de vida. El tipo representativo de nuestro pueblo es por eso el campesino, o mejor, el “CONCHO”, como lo llamamos en el habla familiar. Según quiere el filólogo Carlos Gagini, “Concho” es abreviatura de Concepción, nombre muy común en nuestro pueblo; y es posible que sea así, como que del nombre de Concepción aplicado a la mujer, deriva el de Concha y Conchita. Pero “Concho” significa ante todo, “rústico, hombre sencillito del campo”. El sentido preciso que el pueblo deposita en sus palabras, el uso y la tradición, han consolidado la generación de un nuevo vocablo, equivalente a un término de nueva significación: “Concho” no es ya Concepción, sino campesino costarricense.

El “concho” es, pues, el tipo humano representativo por excelencia de Costa Rica. Leamos las siguientes líneas escritas en 1858 por Thomas Francis Meagher a propósito de los carreteros que hacían por entonces el tráfico con Puntarenas, nuestro bello puerto del Pacífico. Ellas nos pondrán en camino de descubrir las características del “concho”: En todo el camino, dice, nos llamó grandemente la atención la viva inteligencia, la viva actividad, la intrepidez, el semblante despierto y la gentileza de los muchachos costarricenses.

Muchos de estos guiaban las carreteras cargadas de café, tropezando alegremente al lado de los bueyes corpulentos, y por muy áspero y resbaladizo que estuviese el camino, y llevando la yunta con la destreza de carreteros avezados por los peores desfiladeros, las cuestas más escarpadas, los recodos más estrechos; venciendo con experta y valiente sagacidad todas las dificultades de la jornada. A veces relevaban galantemente a los hombres que venían desocupados detrás de las carretas, a pie o en mulas, o dormidos dentro de ellas sobre los sacos de café, en tanto que los chicos blandían el chuzo, el cetro del camino. Y no era tan sólo a lo largo de esta carretera, ni en este trabajo opresor que se portaban con tanto lucimiento. En todo el país, en los campos, en el mercado, en la selva, en medio de la más afanada muchedumbre, en la soledad más completa, en todas partes eran los mismos muchachos despiertos, expeditos, arrojados, incansables. Son para el país una fuente de salud y una corona de joyas que no tiene precio.”

Completemos esta descripción con la de otros científicos viajeros que nos visitaron por el año 1853 y 54, el Dr. Moritz Wagner y el Dr. Carl Scherzer, quienes bosquejaron así nuestro pueblo: “viendo desde las gradas altas de la catedral de San José el espectáculo del mercado no puede negársele un carácter bastante pintoresco. El traje de las gentes del pueblo es, sin embargo, algo uniforme. El público femenino es por lo menos un veinte por ciento más numeroso que el masculino y desde luego mucho más bonito. Los hombres guapos son una rareza entre los habitantes del pueblo de Costa Rica. En cambio se ven bastantes campesinas lindas. Aquí ha permanecido la raza española más pura que en cualquier otro Estado de la América hispánica. Sin embargo se percibe también aquí en muchas caras la mezcla de sangre india y bien puede aceptarse, como término medio, que entre la gente del pueblo por lo menos, la quinta parte de los hombres tiene en su tipo ciertas huellas, definidas o

indeterminadas, de mezcla de sangre, mientras que la relación en los habitantes de la ciudad es mucho más a favor de la raza no mezclada; apenas una de cada veinte caras de las que aquí se encuentran recuerda el tipo indio.

Los hombres son, en general, de estatura corriente y bastante bien formados, de postura floja y negligente. Tienen una tez morena, casi sin excepción cabellera negra, una frente regular, ojos negros, narices feas y anchas; éstas como los pómulos salientes que se encuentran con frecuencia, relevan la peculiar forma indígena. A menudo se ven también caras muy morenas; generalmente usan sombreros de paja o palma de ala angosta. Llevan en los días fríos o lluviosos una manta rayada sobre la camisa, pantalones de mezclilla o de algodón. Más del 90% de la población de Costa Rica es descalza; no usan, por comodidad o por economía, zapatos entre la semana; aún los hijos de comerciantes acaudalados de la ciudad caminan comúnmente hasta los diez años descalzos. La aristocracia de San José, es decir, los ricos cafetaleros y comerciantes, se visten a la moda francesa; les gustan los trajes tallados y le dan mucha importancia a los sombreros elegantes de seda de París o de pita trenzada de Panamá, de ala corta.

Las mujeres usan sombreros muy pequeños de paja o palma de la misma forma que los hombres y se cubren con ellos sólo la parte superior de la cabellera. Alrededor del cuello gastan collares de abalorios o alhajas de metal con cruces o imágenes de santos, a menudo dos o tres veces entrelazados; no se usan pendientes en las orejas, pero sí anillos en los dedos. El vestido de zaraza floreada, debajo del cual se asoma el pie desnudo, sólo llega hasta las caderas; una ligera camisa blanca cubre, dejando visible la mitad del pecho, la parte superior del busto. Cuando salen a paseo se echan un reboso multicolor sobre la nuca; a la belleza y novedad de este chal se le da mucha importancia.

La mayor parte de las muchachas y de las mujeres jóvenes usan su larga cabellera negra en trenzas limpias, bien arregladas y entretejidas elegantemente. Más de una princesa europea podría envidiar a una pobre muchacha neohispana del campo por el rico adorno de su cabellera, que la naturaleza le ha dado sin ayuda artificial.

Estas cabelleras tienen a veces un brillo sedoso; entonces son de una belleza extraordinaria. La frente es regular y las más de las veces hermosa; las cejas notablemente despobladas, los ojos grandes, de un negro oscuro y a veces maravillosamente bellos. La nariz, en cambio, tiene sólo a veces una forma bonita; comúnmente son demasiado anchas. No se ve aquí la noble forma de la nariz griega que se encuentra tan a menudo entre las mujeres de Castilla y Andalucía. La boca es finamente cortada y los dientes son generalmente bien formados, a menudo tan blancos como el marfil.”

“En San José se celebran todos los años, en diciembre, grandes fiestas populares. Entonces se organizan procesiones públicas con disfraces, en las que el diablo cargado de cadenas aparece como espantajo popular; unos cientos de piastres se despilfarran en juegos artificiales de mucho estallido y de poco gusto. Se organizan bailes y espléndidas comilonas; y por último una llamada corrida de toros, que comparada con las de Castilla, resultan una mera caricatura. El genio flojo indolente y manso que caracteriza a casi toda la población de este país, parece haber contagiado también a los cuadrúpedos. Los perros de Costa Rica ladran mucho, pero no muerden, los tigres del bosque sólo atacan a los viandantes cuando duermen; y apenas si se llega

a excitar por medio de martirios y de toda clase de intimidaciones a los toros.”

Los costarricenses son en su mayoría creyentes y buenos católicos, van por costumbre al menos una vez al año a confesarse y respetan al clero ignorante e inculto, pero no aceptan ni jesuitas ni la intervención de sacerdotes en los asuntos seculares y no quieren, ante todo, pagar mucho a la Iglesia.

Las peleas dominicales de gallos, tan atractivas para la fantasía de la multitud, son en San José mucho más populares que las procesiones y fiestas religiosas. No creemos exagerar, si afirmamos que la mitad de la conversación de la población masculina capitalina gira, durante toda la semana, alrededor de los gallos. El correo de Europa sólo viene cada quince días y por eso no puede “La Gaceta” publicar más de dos veces novedades del escenario mundial. Los asuntos políticos, las grandes guerras y los acontecimientos que conmueven al mundo, despiertan en el costarricense poco interés.

Las cualidades más simpáticas del costarricense son sus amables costumbres sociales y su complacencia solícita; sin embargo, no se le puede pedir ningún sacrificio real. Esta cortesía, común a todas las clases sociales no cambia nunca. Un costarricense no se pone violento ni se vuelve grosero; jamás vi una riña en este país. Tal vez se rehúsa, de vez en cuando, el dar una limosna a un mendigo, pero nunca se le echa con palabras descorteses puerta afuera. La exquisita cortesía del costarricense no se desdice ni siquiera en el caso de pequeñas incursiones a la propiedad ajena.

Finalmente, he de citar un párrafo que es decididamente anti-costarricense, pues sus errores de apreciación quedaron completamente refutados por los hechos ocurridos dos años después en las campañas de Santa Rosa, Rivas y San Juan. Dice así: “El espíritu caballeresco español, el ánimo y la valentía de la raza castellana que se acrisoló un día bajo el mando del héroe Cortés, tampoco ya no existe en el Nuevo Mundo. Este espíritu batallador degeneró en varios países, como México, Guatemala y Nicaragua en bandolerismo y robos a mano armada. En Costa Rica, Nueva Granada, Venezuela, Chile y Perú se extinguió por completo. Ni siquiera los napolitanos son tan antimilitaristas y pacíficos como los costarricenses; hasta los ejercicios militares dominicales a que un instructor polaco-alemán obligaba entonces a la milicia, les parecen una atrocidad. Los duelos son inauditos.

Los insultos más ofensivos no encolerizarían a un costarricense lo bastante para desafiar a su ofensor y óigase bien:

Una banda de unos cientos de aventureros que unieran al valor y decisión la disciplina necesaria, podrían apoderarse bastante fácilmente de esta República. Es incomprensible el que no se les ocurriera a los muchos refugiados políticos errantes, el invadir violentamente a Costa Rica para fundarse aquí una nueva patria con las instituciones que ellos desearan. La peculiar situación geográfica del país y las condiciones físicas de sus fronteras, harían más factible la invasión por un pequeño grupo que por un gran ejército.

No es posible entusiasmar a costarricenses indolentes o infundirles valor y desprecio voluntario a la muerte, aun cuando se trata de la libertad de la patria, contra un tirano extranjero. Hasta aquí pues esta descripción, no siempre muy exacta del tipo humano prevaleciente en Costa Rica la víspera de la invasión filibustera.

Los hechos

Vamos ahora a hacer un poco de historia para confirmar las palabras de uno de nuestros más grandes Presidentes, Don Ricardo Jiménez Oreamuno, quien en frase lapidaria resumió la más grande de las virtudes de nuestro pueblo diciendo: “Los ticos aguantan todo, mientras no les toquen la tierra en que viven y sus libertades tradicionales.”

Por el año 1854 Nicaragua se vió afligida con frecuencia por dolorosas contiendas. El partido conservador legitimista o granadino presidido por don Fruto Chamorro, y el partido Leonés, llamado democrático con don Francisco Castellón a la cabeza, se disputaban la supremacía, haciéndose cruda guerra.

Castellón autorizó entonces un contrato para traer colonos, el cual tenía por fin hacer venir combatientes que dominaran al partido de Chamorro. Fue así como llegó a Nicaragua William Walker, un abogado norteamericano que prefirió al ejercicio de su profesión el dedicarse a invadir pueblos débiles. Walker, después de los correspondientes arreglos desembarcó en el Realejo en 1855 “con una expedición formada en San Francisco de California”.

Una vez en Nicaragua abrigó la esperanza de dominar el resto de Centroamérica, y servirla en bandeja de plata a los dirigentes de los Estados esclavistas del Sur de Estados Unidos.

Del lado costarricense había justa alarma ante el curso que pudieran seguir los acontecimientos. El Presidente Juan Rafael Mora estuvo, indiscutiblemente, a la altura de las circunstancias; con energía y visión clara de los hechos estuvo alerta; su Ministro en Washington le informaba de cuantas combinaciones urdía Walker en Estados Unidos. Ya el 20 de noviembre de 1855 publicó la siguiente proclama, llena de profundas vibraciones patrióticas:

Costarricenses

La paz, esa paz venturosa que, unida a vuestra laboriosa perseverancia, ha aumentado tanto nuestro crédito, riqueza y felicidad, está pérfidamente amenazada.

Una gavilla de advenedizos, escoria de todos los pueblos, condenados por la justicia de la Unión Americana, no encontrando ya donde hoy están con qué saciar su voracidad, proyectan invadir a Costa Rica para buscar en nuestras esposas e hijas, en nuestras casas y haciendas, goce a sus feroces pasiones, alimento a su desenfrenada codicia.

¿Necesitaré pintaros los terribles males que, de aguardar fríamente tan bárbara invasión, pueden resultaros?

No: vosotros los comprendéis, vosotros sabéis bien qué puede esperarse de esa horda de aventureros apóstatas de su patria; vosotros conocéis vuestro deber.

¡Alerta, pues, costarricenses! No interrumpáis vuestras nobles faenas, pero preparad vuestras armas.

Yo velo por vosotros, bien convencido de que, en el instante del peligro, apenas retumbe el primer cañonazo de alarma, todos, todos os reuniréis en torno mío, bajo nuestro libre pabellón nacional.

Aquí no encontrarán jamás los invasores, partido, espías ni traidores. ¡Ay del

nacional o extranjero que intentara seducir la inocencia, fomentar discordias o vendernos! Aquí no encontrarán más que hermanos, verdaderos hermanos, resueltos irrevocablemente a defender la patria como a la santa madre de todo cuanto aman, y a exterminar hasta el último de sus enemigos.

La prensa de Costa Rica atacó fuertemente al filibustero, y Walker taimadamente envió a un representante suyo para convencer al Presidente Mora de que no abrigaba pensamientos hostiles contra Centro América. Informado el Presidente de semejante emisario monta en sagrada indignación, expidiendo por conducto del Ministerio de Relaciones Exteriores, el notable documento que leo a continuación que expresa la energía y la resolución del héroe, en una hora definitiva y de la que pendió sin reparo, los sagrados y altos destinos de la patria crudamente amenazada; dice así:

Al gobernador de Puntarenas ordena S.E el Gral. Presidente de la república que si en ese puerto se presentase uno que se titula Louis Schlessinger el cual viene con el objeto de representar ante este Gobierno al que se nombra de Nicaragua, lo haga Ud. Embarcarse inmediatamente para que regrese. Pues S.E. no está dispuesto a reconocer Gobierno alguno de Nicaragua que no sea hechura de la libre y espontánea voluntad de aquellos pueblos, dominados actualmente por fuerzas extranjeras

Lo digo a Ud. para su puntual cumplimiento, avisándome del resultado.

Dios Guarde a Ud. Febrero 18 de 1856

Este latigazo que recibió el Filibustero sobre su cara lo exacerbó a tal punto que de inmediato invadió nuestro suelo llegando hasta San Rosa, por la frontera norte.

Al llegar a este punto debemos recordar, como lo dicen Wagner y Scherzer en su obra que, la fuerza armada de Costa Rica constaba de cinco mil milicianos... Las guarniciones de la frontera eran muy insignificantes. En la Nicaragua había 16 soldados. “Y no me resisto a extender la cita, pues es realmente admirable la gesta de aquel pueblo, de aquel ejército del que se burlan ambos extranjeros con estas palabras; “La guarnición permanente de la capital de San José se compone de 116 veteranos, en su mayor parte sargentos, tambores o músicos de banda... Hemos presenciado frecuentemente los ejercicios de la milicia costarricense, que apenas sabe ejecutar los movimientos y marchas militares. No ha podido aún el instructor polaco, a pesar de sus gritos e insultos, enseñarles el contenido marcial y la precisión militar que se consideran necesarios para volvernos nosotros indispensables y para ser ellos buenos soldados. Los meridionales tienen una preferencia particular e innata por la comodidad y la pereza; sólo se les podría transformar por medio de los métodos rusos en aquellas exactas máquinas que mueven sus piernas a la voz de mando tan regularmente como el péndulo de un reloj. El Zar Nicolás se escandalizaría en Costa Rica, pues en el sentido ruso no hay aquí ni un solo recluta disciplinado. Parece que se escogiera a la gente más pobre, inválida y fea para el servicio militar. Si el bufón Fallstaff, de Shakespeare, hubiera visto al instructor polaco y a sus reclutas en la plaza de San José, le hubiera repetido su pregunta a Sir John, de si también él había descargado las picotas y enganchado a los cadáveres; pero el mismo Fallstaff se hubiera tal vez avergonzado de estos espantajos, pues “su sombra” y su “enclenquez” eran por lo menos de color blanco. La maza de los milicianos son descalzos y no llevan uniforme, sino sólo pantalones de mezclilla o algodón, cuyo color se deja a su gusto y sobre la camisa nada más que el arma y la cartuchera. En el campo de

batalla nunca han demostrado valor. No tienen ni un átomo de valor guerrero y de la valentía personal que no se les puede negar a aquellos aventureros españoles que conquistaron al mando de Cortés y Pizarro, una gran parte de América.”

Pues bien, con un ejército de descamisados, con el pie desnudo, en el suelo, para que mejor sintiesen la tierra por la que iban a morir, en total nueve mil hombres, el Presidente Mora, ahora General en Jefe del mismo, marcha a repeler los invasores, no sin antes dar la siguiente proclama:

Compatriotas:

¡Alas armas! Ha llegado el momento que os anuncié. Marchemos a Nicaragua, a destruir esa falange impía que la ha reducido a la más oprobiosa esclavitud. Marchemos a combatir por la libertad de nuestros hermanos.

Ellos os llaman, ellos os esperan para alzarse contra sus tiranos. Su causa es nuestra causa. Los que hoy los vilipendian, roban y asesinan, nos desafían audazmente e intentan arrojar sobre nosotros las mismas ensangrentadas cadenas. Corramos a romper las de nuestros hermanos y a exterminar hasta el último de sus verdugos.

No vamos a lidiar por un pedazo de tierra, no por adquirir efímeros poderes, no por alcanzar misérrimas conquistas, ni mucho menos por sacrílegos partidos. No, vamos a luchar por redimir a nuestros hermanos de la más inicua tiranía; vamos a ayudarlos en la obra fecunda de su regeneración; vamos a decirles: Hermanos de Nicaragua, levantaos; aniquilad a vuestros opresores. Aquí venimos a pelear a vuestro lado por vuestra libertad, por vuestra patria. Unión, Nicaragüenses, unión. Inmolad para siempre vuestros enconos; no más partidos, no más discordias fratricidas. Paz, justicia y la libertad para todos. Guerra Sólo a los filibusteros.

A La lid, pues, costarricenses. Yo marchó al frente del ejército nacional. Yo, que me regocijo al ver hoy vuestro noble entusiasmo, que me enorgullezco al llamaros mis hijos, quiero compartir siempre con vosotros el peligro y la gloria.

Vuestras madres, esposas, hermanas e hijos os animan. Sus patrióticas virtudes os harán invencibles. Al pelear por la salvación de vuestros hermanos combatiremos también por ellos, por su honor, por su existencia, por nuestra patria idolatra y por la independencia hispanoamericana.

Todos los leales hijos de Guatemala, El Salvador y Honduras marchan sobre esa horda de bandidos. Nuestra causa es santa, el triunfo es seguro. Dios nos dará la victoria y con ella la paz, la concordia, la libertad y la unión de la gran familia centroamericana.

Así dio comienzo aquella gesta cuyo centenario estamos hoy celebrando en este regazo acogedor de nuestra común madre, España. El 20 de marzo de 1856 se encontraron ambos ejércitos en Santa Rosa, que es una hacienda, con una plazuela, formada por un valle hondo y limpio, circundado por colinas de poca elevación, pero escarpadas, según consta en la descripción del General José Joaquín Mora, hermano del Presidente. Allí se vio a aquellos soldados motejados de “sombras” y “enclenques”, “incapaces de valor guerrero y de valentía personal”, acometer al enemigo, al son de las trompetas que tomaban a degüello, en tal forma que, según lo menciona el propio parte de guerra, el sable y la bayoneta los hacían trizas y ellos,

los filibusteros, aterrados, ni atinaban a ofender con sus tiros. Y agrega, en frase que lo dice todo por su sobriedad castrense, digna de los grandes capitanes: “Hubo entre los soldados notables rasgos de valor; pero tan comunes a casi todos, que sería imposible enumerarlos.” Con razón el entonces Ministro de la Guerra decía: “No podía esperarse otra cosa del denuedo y decisión del valeroso ejército de Costa Rica, que el Excelentísimo Presidente tiene la gloria de mandar, ni puede creerse que a otro jefe le tocara la de dar el primero y más decisivo golpe al enemigo, sino al intrépido y valeroso General don José Joaquín Mora, honor y esperanza del ejército de Costa Rica.”

Después de este primer desastre algunas tropas costarricenses invadieron Nicaragua y ocuparon los puertos de San Juan del Sur y la Virgen, éste último sobre la ribera del lago de Nicaragua. Pronto recibió Walker noticias de todo esto, coincidiendo con la de haber cesado la alarma en León; y sabiéndose allí que los otros Estados centroamericanos no marcharían contra los filibusteros, a lo menos por entonces, resolvió marchar sobre la ciudad de Rivas, para donde salió con todas sus fuerzas, a excepción de dos compañías, dejadas de guarnición en Granada.

En Rivas se sabía que el ejército enemigo estaba en marcha aumentando por nuevas fuerzas que habían arribado por San Juan del Norte y llevando además a la vanguardia, 800 nicaragüenses del partido llamado democrático. Dice Don Ricardo Fernández Guardia: “En la mañana del 11 de abril de 1856, Mora se dejó sorprender por Walker y en pocos minutos se hizo éste dueño de casi toda la ciudad fortificándose en los mejores edificios” “El combate se trabó, según Jerónimo Pérez, de una manera horrible y desventajosa para los de Costa Rica, porque se lanzaban, a pecho descubierto, a desalojar a los contrarios de las casas que ocupaban, desde cuyos techos hacían estragos en ellos”. Por su parte, Don Joaquín Bernardo Calvo, a quien sigo en esta relación, nos dice que “Una vez frustrado el plan de asalto, los nuestros tomaron la ofensiva y a las once de la mañana los filibusteros y sus aliados estaban reducidos a la plaza y avenidas de la Iglesia y concentrados, principalmente en el Mesón llamado de “Guerra”, mientras los costarricenses tenían el resto de la ciudad; pero el ataque sobre los lugares ocupados por el enemigo se hacía tan costoso, como eran certeros los fuegos de los filibusteros, con armas superiores y ejercitados en el manejo de ellas, ya que con ellos militaban soldados ingleses, norteamericanos, alemanes, etc., duchos en el arte de la guerra. En tanto que nuestro improvisado ejército de labradores y artesanos lo suplían todo con el arrojo, la constancia y la disciplina.

Entre tantos héroes como hubo aquel día de Gloria para Costa Rica y Centro América, se cita siempre el nombre del General don José Manuel Quirós, quien, invitado a inclinarse un tanto, en lo recio del fuego, para que se resguardarse del peligro, contestó: “los Generales no se agachan”.

Y el de muchos otros soldados cuya lista sería abrumadora; pero entre todos sobresale con su estatura de héroe y mártir aquel soldado oscuro de nombre Juan Santa María, en el cual vemos siempre los costarricenses el símbolo de las virtudes heroicas de nuestro pueblo y el más grande paladín de nuestras libertades. Para conocer mejor su hazaña nada como cederle la palabra a uno de los tantos testigos que estuvieron en aquella ocasión, la más grande de nuestra historia patria, quien bajo

juramento declaró: que la víspera del día once de abril por la noche Juan Santamaría, vecino de la ciudad de Alajuela y tambor de la compañía del declarante, encontró una botella que contenía aguarrás, la que creyó serle de alguna utilidad más tarde: que al día siguiente cuando muchos de los enemigos se habían refugiado en el “Mesón”. Un ayudante de órdenes del General Cañas llamado Pedro Rivera, penetró al Cuartel, se dirigió a la guerrilla de la cual era Comandante el declarante y dijo: ¿quién se atreve a incendiar el “Mesón”?, y Santa maría dijo, que él se atrevía y acto continuo empapó con el aguarrás que contenía la botella referida, unos pedazos de lienzo y unas tusas que encontró al acaso y formando una especie de tea la que colocó en una caña escota rajada, se dirigió a incendiar el Mesón. -Advierte el testigo: que antes de partir, Santamaría le dijo: “Recomiéndeme ”: que la tea se incendió de tal modo, que al conducirla en la mano Juan Santa maría semejava un torbellino de fuego: que con heroica resolución, él la aplicó al edificio, que se incendió inmediatamente; y que al consumir este hecho pereció a consecuencia de los tiros que dirigían los enemigos “He escogido este testimonio de entre otros muchos por la sencillez del relato en la cual aparece el héroe momentos antes de morir como uno de tantos soldados que sintió dentro, sin saber cómo, al ansia redentora, disponiéndose a morir en la forma más natural del mundo; escurriéndose sólo musitar una palabra a manera de oración postrera, cuyo sentido parece ser más bien: “encomiéndeme a Dios porque voy a morir”, sin saber cuál era la dimensión altísima de sus heroísmo, pues tan sólo lo miró como el cumplimiento de un deber para con la Patria.

Aquel hecho dio la victoria a nuestros soldados, pues el enemigo se defendía desde el mesón, causando muchas muertes en nuestras filas y sin mayores riesgos de su parte.

Una vez desalojado el Mesón, ni los filibusteros fueron aprisionados en medio de un círculo de fuego que culminó con su más completa derrota hacia la media noche de aquel memorable “11 abril de 1856”.

Después de esto vino el azote de la peste del cólera, consecuencia de la gran mortandad que hubo en aquel día en que quedaron insepultos cientos de cadáveres. La población de Costa Rica se vió diezmada y empobrecida. Más no contentos con aquellas glorias y aquellos resonantes triunfos alcanzados a costa de tantos sacrificios por la conquista. De las libertades centroamericanas, volvieron a la carga al año siguiente, esta vez luchando hombro con hombro al lado de sus hermanos de Nicaragua, Honduras, El Salvador y Guatemala. De nuevo el teatro de la guerra fue la vieja ciudad de Rivas, y de nuevo se escogió la fecha gloriosa del 11 de abril para repetir las mismas hazañas del año anterior. Poco antes, el 22 de septiembre Walker lanzó el mayor insulto a Centro América, emitiendo un decreto por el cual se establecía la esclavitud en Nicaragua.

Por fin habían logrado superarse las diferencias entre los altos jefes militares centroamericanos, que venían obstaculizando la acción conjunta de los ejércitos. De esta vez nombraron General en Jefe de los ejércitos expedicionarios de Centro América al General costarricense don José Joaquín Mora. El historiador Calvo, ya citado, dice a este propósito lo siguiente:

Este nombramiento fue un acto de reconocimiento a Costa Rica, que desde el primer momento, comprendiendo el peligro que corría la independencia de la América Central, no omitió sacrificio para sostenerla resueltamente; y fue un acto de justicia para el señor Mora, a quien corresponde el honor de haber sido el primero que dio una derrota a los invasores, que era uno de los héroes del 11 de Abril de 1856, y el Jefe del ejército que dominaba el río de San Juan y el Lago, que era la muerte del filibustero.

El Estado Mayor General del ejército de Centro América lo integraban, el Segundo Jefe, General Cañas; Mayor General, el General Zavala; Inspector General, el General Xatruch; y el General Chamorro quedó en su cargo anterior de Cuartel Maestro. Desgraciadamente esta segunda batalla de Rivas, no tuvo el éxito deseado, y rechazadas nuestras tropas bajo un fuego vivo de metralla el General Jerez dio la orden de retirada, habiendo tenido las fuerzas centroamericanas graves pérdidas. Pero el sitio a la ciudad continuó, produciéndose un aumento en la desertión de los sitiados. Sabedor el Comandante del buque de guerra de los Estados Unidos St. Mary, Mr Charles JR Davis, del extremo al que habían llegado sus compatriotas y queriendo salvarlos llevó sus gestiones con éxito logrando que Walker capitulase. Fue así como, gracias a los sentimientos hidalgos de los centroamericanos, que recuerdan por su generosidad y nobleza de espíritu, ni a los viejos caballeros

Españoles tan bellamente inmortalizados por Velázquez en el lienzo de Las Lanzas, pudo Walker con 16 de sus más adictos compañeros, acompañado por el Capitán Davis y el General don J. Víctor Zavala, ponerse a salvo a bordo de la corbeta St. Mary, el 1 de mayo de 1857.

Por dos veces más intentó Walker realizar sus tan acariciados planes de instaurar la esclavitud en Centro América, pero fracasó. La última vez fue apresado en Honduras y fusilado en Trujillo el 12 de septiembre de 1860.

Nuestro destino histórico

Entonemos ahora los ojos a la luz de estas perspectivas históricas que hoy se nos abren con motivo de este centenario y tratemos de alcanzar su mensaje espiritual. En primer lugar, no cabe duda de que la voz de nuestro Presidente Mora era un fiel reflejo del sentir de nuestro pueblo en aquella hora azarosa tanto para Costa Rica como para el resto de Centroamérica. Sus proclamas así lo dejan ver claramente. De donde podemos concluir que por aquellos años cada uno de los países que integraban la gran familia centroamericana, sentía en toda su vigencia el parentesco cierto que los ligaba por razones históricas, culturales, económicas y políticas. El hecho mismo de haberse logrado la unidad del mando para combatir al Filibustero hasta acabar con él en la batalla del 11 de abril del 1857, en la que se sintió por primera vez esa unidad espiritual y humana como una realidad viva y eficaz, al margen de toda retórica y demagogia, pues que en el campo de batalla se confundió la sangre de todos los centroamericanos, derramada generosamente para robustecer y alimentar el árbol majestuoso y venerado de nuestra independencia y soberanía; este hecho, digo, es una prueba palmaria de que por entonces, si bien ya se había desintegrado la unidad política, subsistía en todo su vigor la unidad espiritual y moral de la gran familia centroamericana.

Y este hecho no debemos dejarlo pasar sin comentario, pues si a ello debemos el que se preservasen todas nuestras más caras tradiciones e instituciones que nos han permitido llegar a estas alturas históricas como pueblos libres y dueños de nuestros destinos, no podemos menos que hacer un cuidadoso examen de conciencia para ver en qué medida hemos correspondido a aquellos sacrificios, reconociendo todos y cada uno, tanto en el plano político y social como en el individual, los errores cometidos, a fin de que en el futuro podamos marchar juntos a la conquista de los altos fines para los cuales el Dios de las naciones nos ha llamado. No olvidemos que el pasado ha de contarse siempre como un elemento indispensable en la constitución espiritual de las sociedades, sea para mantenerlo, sea para superarlo.

Y ese pasado debe actualizarse en su mejor forma como hermandad y virtud heroica al servicio de la unidad centroamericana en aquellas formas y estilos que mejor correspondan a nuestro modo de ser y de deber ser. Cada uno en su puesto debe recordad que es soldado de una causa histórica que acaso deba llegar a su plenitud en este siglo que vivimos acosados por urgencias de unidad en razón de las fuerzas desintegradoras que hoy andan por el mundo acechando en cada momento la coyuntura propicia para dividir y reinar, aunque solo sea sobre los escombros y el polvo de la civilización.

Pero debemos ir más lejos, ya que nuestro destino histórico está vinculado al destino histórico de la gran familia de pueblos americanos, herederos de una misma tradición cultural y espiritual. Recordemos a este aspecto que aquella cruzada centroamericana cobra el filibusterismo... origen a un esbozo del nuevo derecho americano en el plano internacional, hoy por fortuna consagrado ya como norma de convivencia entre nuestros pueblos, en el cual se hablaba de un estatuto que garantizaba la independencia y soberanía de todas las Repúblicas, así como su integridad territorial, comprometiéndose a no ceder ni enajenar parte alguna del territorio y a considerar como actos de usurpación los... dos de un poder creado con auxilio de la fuerza extranjera, admitida, y el llamamiento de tal fuerza como crimen de alta...

Debemos comprender que en tal proyecto el patriotismo americano empezaba a actualizarse con una visión clara del porvenir y, asegurando la posibilidad jurídica de un nuevo concepto de América, que hoy por cierto ha logrado plena vigencia en el plano internacional, y que a no dudarlo habrá de pesar enormemente en el destino de la humanidad.

Por todo lo cual debemos concluir este solemne acto con el más puro y devoto reconocimiento hacia el heroísmo de nuestros héroes mayores y con la formulación íntima de un propósito, cual es el de continuar, en la medida de nuestras posibilidades, la gran obra de la dignificación, unificación, y defensa de la familia centroamericana. Y a la vez, el acrecentamiento, defensa y depuración de los valores de todo orden que constituyen la razón de ser en la historia de ese ámbito geográfico y humano que llamamos América. En esta empresa nos encuentra hoy bregando el primer centenario de nuestra guerra del 56. Quiera el Cielo darnos la victoria como entonces, para que América pueda inaugurar un nuevo período en la historia en que se asegure el triunfo de las esencias humanistas y la fe en los altos destinos del ser humano.

A propósito de la parroquia de piedra

La revista rusa “Literatura soviética” en su número 931, correspondiente al mes de Enero de este año, publica un artículo firmado por la escritora Nadezhda Rozhevnikova que lleva por título “El picapedrero”, ilustrado con una fotografía del Kremlin en blanco y negro. El objeto que persigue la articulista no es otro que el destacar el valor artístico de los trabajos en piedra y por consiguiente el de dicha artesanía que aquí como en toda Europa se ha conservado a lo largo del tiempo. El Kremlin está construido en piedra blanca y produce una sensación de solidez y perennidad como que este fue el propósito de quienes le construyeron y siéndolo en la mente de los moscovitas de hoy y en la de los actuales restauradores, pues dicho edificio es un símbolo de estabilidad o de inmutabilidad tanto del imperio zarista como del socialista de nuestros días. Este símbolo hace mucho tiempo que habrá desaparecido de no ser por la labor constante, cariñosa y experta de los maestros canteros que viven dedicados a su restauración y a la de miles de monumentos artísticos que hay en el territorio de la Unión Soviética.

El trabajo de restaurador dice la escritora aludida, “requiere que el especialista tenga dobles e incluso triples conocimientos. No basta tener “manos de plata”, es preciso tener intuición, basada, en primer término, en la experiencia, que ayuda a encontrar restos de las formas iniciales y quitarles las superposiciones de tiempos posteriores”. En suma, que la cantería, otros prefieren llamarla “maestros en trabajo artístico de la piedra”, es todo un arte que requiere conocimientos, técnicas, buen gusto y constituye toda una tradición artesanal que trasmite a través del tiempo sus secretos.

Picapedrero suena bien, declara el maestro Víctor Golovin.

Aquí hay tradición y hay que estar orgullosos. Somos picapedreros...Y trabajamos la piedra como hace trescientos cuatrocientos años, qué digo, como hace un milenio. Tenemos los mismos instrumentos: picas, hierros (en Costa Rica diríamos: puntas, cinceles, buhardas). Al igual que nuestros abuelos lo hacemos todo a mano. En los reglamentos así se dice: cumplir los trabajos de restauración con técnica vieja”. En este campo hay muchos aprendices y nuevos diplomados porque el trabajo es grande e interesa a las comunidades y al Estado soviético en general no sólo la labor restauradora, sino la construcción de nuevas obras, algunas verdaderamente monumentales, como las dedicadas a los héroes de la Segunda Guerra Mundial. Ocurre lo mismo que en el resto de Europa Occidental, sobre todo en España, Francia e Italia, donde hay tantas obras construidas en piedra como el Escorial, la catedral de Burgos, la de Nuestra Señora de París, la de Chartres y la de la Colonia, para mencionar unas pocas. Allí también los maestros canteros no dan abasto en su labor de verdaderos creadores y recreadores de belleza imperecedera en uno de los materiales más nobles que hay.

Todo lo anterior vienen a cuento de un movimiento que se ha producido en Cartago en estos días y que suele producirse con cada generación para echar abajo la Parroquia de piedra o más concretamente, los muros que no llegaron a coronarse a consecuencia del terremoto de 1910. Es sintomático que ahora sean los jóvenes los que eleven el clamor para derruir lo que las generaciones padas levantaron con tanto

sudores, devoción y amor porque si aquí en la URSS, donde se arrasó con todo lo que se tuvo por caduco y propio de tiempos tenebrosos, dedican ahora tantos esfuerzos y dinero a reconstruir y mantener todas las obras que consideran tesoros artísticos, cómo es posible que en nuestro país haya quienes, so color de modernistas y de revolucionarios o siquiera de renovadores, clamen en la prensa pidiendo que se echen abajo los vetustos y venerables muros de “La parroquia”, precisamente la única obra que simboliza el carácter de una generación en su empeño casi heroico por levantar un templo de líneas sobrias y elegantes, que pudieran servir de testimonio de anhelos y de su actitud cristiana ante la vida? Desde aquí me uno a los que se han opuesto a tal desafuero cultural. Soy hijo de cantero, de aquellos viejos maestros que trabajaban con amor la piedra morena arrancada de nuestros tajos para dejarnos obras como “La parroquia” de Cartago, Colegio de Señoritas, la ya desaparecida Biblioteca Nacional y, por encima de todas, El teatro nacional, orgullo del país y tesoro artístico inapreciable. Mi padre luchó siempre por que se terminara “La parroquia”, pero siempre surgió el espectro de un nuevo terremoto para impedirlo: estos muros son bellos y deben ser conservados. Los pueblos necesitan tener algún símbolo que suscite en ellos la vivencia de lo trascendente, sea como heroísmo, como pura belleza, como sentimiento de lo divino, como unidad de un destino que se va manifestando y realizando a través del tiempo no otro es el valor de los monumentos levantados a los héroes como el Arco del Triunfo en París, El Partenón, las catedrales medievales o como nuestra parroquia de piedra donde cuelga la campana que anunció a nuestros mayores el amanecer de la Independencia nacional.

Macarena Barahona Riera

Del ser costarricense al ser latinoamericano. Vigencia del pensamiento del Dr. Luis Barahona Jiménez

*y la cólera cívica de Luis Barahona que acaban de morir,
y ahora hojeo sus libros incorruptibles
en el estante de otro tiempo.
(Isaac Felipe Azofeifa, 1987).*

RESUMEN

El Corpus de la obra filosófica publicada e inédita de Luis Barahona Jiménez editada por la editorial de la Universidad de Costa Rica en el tomo incógnito iberoamericano reúne sus textos comentados por otros textos de filósofos costarricenses. De su primera obra el incógnito costarricense a su segundo trabajo sobre la filosofía y la epistemología de la identidad El ser hispanoamericano y su ensayo Carta a Iberoamérica.

Palabras Claves: identidad, filosofía, Hispanoamérica, Latinoamérica, cultura, epistemología, pensamiento social, Costa Rica.

Abstract: The Corpus of the published and unpublished philosophical work of Luis Barahona Jiménez edited by the University of Costa Rica publishing house in the volume "Incógnito Iberoamericano" brings together his texts commented on by other texts by Costa Rican philosophers. From his first work The Costa Rican incognito to his second work on the philosophy and epistemology of identity The Hispanic American Being and his essay Letter to Ibero-America.

Keywords: : identity, philosophy, Hispanic America, Latin America, culture, epistemology, social thoughts, Costa Rica.

Autor/ Author

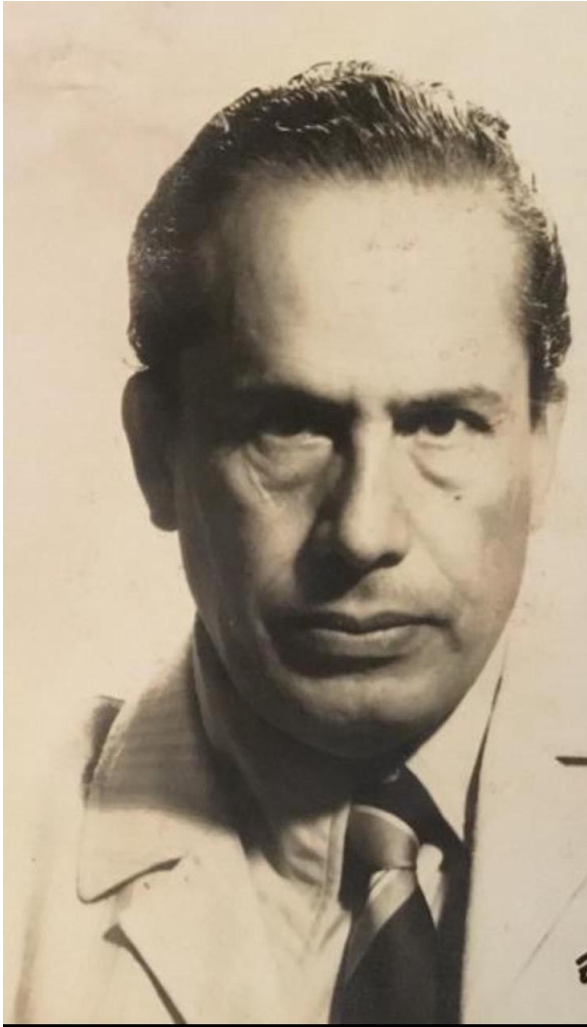
Macarena Barahona Riera
Universidad de Costa Rica

**Correo: macarena.
barahona@ucr.ac.cr**

Recibido: 02/05/24
Aprobado: 30/06/24
Publicado: 05/09/24

1. Primeros años

José Luis Barahona Jiménez nació en Cartago el 21 de abril de 1914 y murió en San José en 1987; filósofo, escritor, catedrático universitario, diplomático y Ciudadano Ilustre de la Ciudad de Cartago (Municipalidad de Cartago, 1977 citado en Asamblea Legislativa, expediente N.º 19 938). Integró el Centro



para el Estudio de los Problemas Nacionales y fue miembro de número de la Real Academia Costarricense de la Lengua. A su vez, fundó el Instituto Costarricense de Cultura Hispánica y El Ateneo de Costa Rica. Además, participó activamente toda su vida en el acontecer político e intelectual de la nación.

Llevó a cabo sus primeros estudios en su ciudad natal, en el Colegio San Luis Gonzaga, y cursó sus estudios superiores en la Universidad de Costa Rica, donde se graduó en 1945 como parte de la primera generación de estudiantes de dicha universidad. Esta casa de estudios publica, en 1943, su primer libro: *El gran incógnito*, con el cual inicia su pensamiento social de la identidad nacional y latinoamericana basado en una visión filosófica del campesino del Valle Central. Asimismo, su tesis de Filosofía y Letras, *Primeros contactos con la filosofía* (1950), se centra en la especulación filosófica. Está, junto a las obras: *Al margen del Mío Cid* (1943), *Glosas del Quijote* (1953), *El ser*

hispanoamericano (Madrid, 1959), *Filosofía griega* (1966), *Ideas, ensayos y paisajes* (1972a), *Juventud y política* (1972b), *El pensamiento político en Costa Rica* (1976), *Las ideas políticas en Costa Rica* (1978), *Ideas estéticas en Costa Rica* (1973), *Historia de la Universidad de Costa Rica* (1977), *Anatomía patriótica* (1970), *La patria esencial* (1980), *Ensayos* (1985), *La inteligencia comprensiva* (1987) y *El ser iberoamericano* (inédito), desarrolla su pensamiento acerca de la identidad nacional, de la identidad latinoamericana y de la identidad hispanoamericana. El desarrollo del pensamiento filosófico del doctor Barahona deviene de una profunda vocación que eligió desde muy joven y de su formación. Esta última que inició en el San Luis Gonzaga, donde profesores como Moisés Vincenzi, Vicente Lachner, Pío Víquez, Abelardo Bonilla, Monseñor Sanabria, Luis Demetrio Tinoco, entre otros forjaron su educación y amistad. La amistad que unió a Mario Sancho y a Luis Barahona fue de suma importancia. Mario Sancho, director de la magna biblioteca del Colegio San Luis Gonzaga fungió como el tutor intelectual de Barahona y, luego, como su entrañable amigo (Moya, 2015 en Barahona, 2015).

Posteriormente, con sus profesores en la facultad de Filosofía y Letras y con su interés ético de ahondar en las cuestiones de la sociedad y sus principales retos

continúa desarrollando su pensamiento filosófico, cada vez con mayor fineza y crítica.

En su juventud, vio a la sociedad costarricense pasar por muchas transformaciones. Entre ellas, las reformas sociales impulsadas por el doctor Calderón Guardia y sus alianzas con Víctor Manuel Sanabria, líder de la Iglesia Católica y reformador social, y Manuel Mora Valverde, líder del Partido Comunista. Además, sucesos políticos sin antecedentes y enfrentamientos de clases e ideológicos, que configuraron nuevos planteamientos políticos y luchas militares.

2. Vida de Barahona

En 1959, Luis Barahona obtuvo su Doctorado en Filosofía en la Universidad Central de Madrid; la tesis que marca el inicio de la investigación sociológica y filosófica en Costa Rica: “El ser hispanoamericano”, le otorgó una graduación con honores. Durante su estadía en España, con una beca otorgada por el Ministerio de Relaciones Exteriores en 1947, conoce a Juana María Riera Gomila en Madrid, con quien contrae nupcias en 1948. Fruto de esa unión nacen siete hijos, algunos de ellos son actualmente docentes universitarios.

A partir de 1948 se dedicó a la docencia, que lo lleva a convertirse en catedrático en la Universidad de Costa Rica, donde forma parte de las cátedras de Estética, Filosofía Política, Ideas Políticas Latinoamericanas, Metafísica, Historia del Arte e Historia de la Música. Además, contribuyó al establecimiento de los Estudios Generales y a la reforma universitaria, tarea que se recopila en el más reciente libro publicado por la Editorial de la Universidad de Costa Rica en su 75 aniversario.

Desde muy joven, don Luis Barahona se interesó por los problemas sociales del país. Inicia su vida política participando en el Centro para el Análisis de los Problemas Nacionales y la Revista Surco, tema que se desarrollará en el siguiente apartado. Posteriormente, contribuyó a la creación y fundación del Partido Liberación Nacional; sin embargo, por diferencias éticas y políticas que expresa por medio de una carta al entonces presidente José Figueres Ferrer, se separa y funda la Democracia Cristiana. Continúa sus esfuerzos ideológicos al apoyar al expresidente Lic. Rodrigo Carazo Odio con la creación del Partido Unidad Social Cristiana (PUSC) y, finalmente, el Partido Popular Democrático.

Por lo anterior, el expresidente, Luis Alberto Monge Álvarez reconoció en el centenario del natalicio que organizó la Universidad de Costa Rica que:

Don Luis Barahona Jiménez, fue un cartaginés, filósofo ilustre, hombre de grandes quilates intelectuales y éticos, así como constructor, en las décadas de los cuarenta y los cincuenta, de un mejor clima político de solidaridad y reencuentro, en momentos en que la familia nacional se enfrentaba. Este ilustre Cartago, procuró contribuir a enrumbar los destinos de la patria, haciendo énfasis en la identidad iberoamericana y el pensamiento costarricense, procurando siempre, la incorporación de las juventudes a ese bello compromiso que es hacer patria responsable desde la cantera de una ciudadanía consciente de sus derechos, pero también de sus responsabilidades. En suma, en la seguridad de que Costa Rica está en deuda con este ilustre ciudadano, su pensamiento debe incorporarse de lleno en el conocimiento de las nuevas generaciones [...] pensamiento de un hombre que enriqueció al país con su honradez

intelectual, su sentido de construcción humanista XIV del futuro y su gran patriotismo que, sin duda, inculcó en sus estudiantes. (Monge, 2014, 15).

3. Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales y Revista Surco

En el entonces recién conformado Centro para el Estudio de los Problemas Nacionales, se integra Luis Barahona con otros jóvenes cartagineses y empieza su participación escribiendo para la revista Surco. Por ejemplo, en 1943 en el número 36 de Surco se publica su primera colaboración denominada: “Cátedra y Profesor” y es presentado de la siguiente manera:

El siguiente es el primer artículo de nuestros compañeros de Cartago. Con el aporte de José Luis Barahona, de sobra conocido, para que sea necesaria su presentación, abordamos uno de los problemas que, en este momento, cuando la Universidad de Costa Rica se enfrentó a una crisis provocada por la renuncia del señor Rector y las manifestaciones estudiantiles que reclamaban ciertos cambios en el personal, presentan mayor interés para los universitarios. Surco abre sus columnas a este a los futuros trabajos que le vengan. (Barahona, 1943b, 12-13).

En este artículo el doctor Barahona, siendo un joven estudiante, diserta sobre la función social de la universidad y el desarrollo de la cultura en la educación universitaria criticando el servilismo y la arrogancia de algunos profesores. Así lo demuestra con las palabras: “arropa a los púlpitos de la verdad, del decoro, emporcando con su presencia el recinto adonde solamente debían llegar los predicadores que enseñan con la sublime elocuencia del ejemplo [...]” (Barahona, 1943b, 12).

Otra faceta la muestra en el artículo “Aportaciones a la Estética Musical”, en el cual discurre filosóficamente sobre los múltiples significados de la obra y la creación artística y de los sentidos de la estética:

El concepto que entiende por melodía, un conjunto de sonidos existentes por sí mismos, hecha abstracción del fenómeno armónico, dista mucho de la verdad. En realidad la melodía y la armonía se confunden, no siendo más que una misma cosa; los términos sólo distinguen atributos, como tales, tienen realidad únicamente en el hombre, no en la cosa [...] Así como las ideas dominantes en el mundo del pensamiento se quiebran para dar paso al desarrollo integral y complejo de una verdad superior, así como el sol humilla sus luces cuando se enfrenta con otros soles, así la melodía principal declina parte de sus galas para negarse en el mar inmenso de las obras polifónicas, con esto nada pierde, al contrario, cobra mayor brillo, porque llega al grado supremo de su entelequia, como decía Aristóteles, es decir a la manifestación actual de su ser. (Barahona, 1977, 26-27).

Estas acotaciones demuestran la sensibilidad y claridad filosófica del doctor Luis Barahona Jiménez; asimismo, su versatilidad como pensador, pues en tanto filósofo

político puede también ser filósofo estético.

En 1944, en el artículo “Los Hechos y los Principios” Barahona analiza, con una visión profunda y teórica, lamentables acontecimientos políticos en función de la evolución política de Costa Rica. Expresa:

Hagamos que nuestra democracia pase de la etapa liberal personalista a la etapa funcional orgánica, en el que se entronice la jerarquía de los verdaderos valores culturales sobre el mejoramiento de cada ciudadano. El día que tal hagamos desaparecerán los fraudes de todo género que hoy por hoy parecen ser los únicos valores cambiables en el mercado de nuestra sociedad y lograremos dar unos pasos más hacia el sumo ideal de los hombres. (Barahona, 1944, 5).

Afirmaciones con fuerza y energía de un joven filósofo sensible ética y cívicamente con la realidad de su país, palabras vigentes décadas después. En un contexto como el actual, en el que Costa Rica se ve agobiada por los muchos casos de corrupción, narcotráfico, homicidios, femicidios y, en general, una oleada de violencia es donde se revitaliza el valor de las palabras de Barahona Jiménez, cuando resalta la necesidad de valores culturales para mejorar a cada ciudadano, pues para lograr un cambio en la sociedad es necesario inculcar valores a la población costarricense

4. Pensamiento de Barahona según autores

Es por la fuerza y energía, por la sensibilidad y claridad filosófica; empero, sobre todo por el carácter estético de la obra de Barahona que el profesor Isaac Felipe Azofeifa comenta el primer libro del entonces estudiante:

Nuestra Facultad de Filosofía y Letras nos ofrece este primer libro de Luis Barahona uno de sus estudiantes. Al margen del Mío Cid en un ensayo de interpretación del granero de los que la bibliografía del poema medieval estaba esperando. Barahona quiere convertir, con acierto indudable en general, en metódico proceso de investigación estética esa lectura que se me ocurre llamar “Hacia dentro de la obra literaria”. Nuestra Facultad de Letras nos hace quedar esperando una cosecha generosa de ensayos y pensamientos nuevos, que vengán a renovar nuestros anquilosados estudios de la lengua y el espíritu de nuestra segunda enseñanza. (Azofeifa, 1944, 14-16).

Cuarenta años después, en 1983, don Isaac Felipe en un discurso de homenaje a Luis Barahona en el Instituto de Cultura Hispánica señala:

Vemos que después de los análisis de Barahona, se suceden libros y artículos de varios autores de parecida edad, nos parece que existe una tácita preocupación común que se expresó en el nombre del grupo de jóvenes del Centro, ¿Centro para qué? Centro para el estudio de Problemas Nacionales. Y los autores son: Alberto Cañas, Carlos Monge, Isaac Felipe Azofeifa, Eugenio Rodríguez, Rodrigo Facio y Luis Barahona. Barahona atrapa el tema y lo hace su tema y ahonda en él y mantiene su mira puesta en la materia año tras año sin separar el índice de su punto. Atravesemos en una veloz visión ese territorio. El Gran Incógnito se abre con una

visión del ambiente geográfico, para mostrarnos como el campesino vive -y nosotros, hombres de ciudad, lo estamos perdiendo- el encantamiento de nuestro paisaje. Y luego entra en la caracterología de nuestro pueblo campesino, que hay que repetirlo, se convierte en los libros siguientes en caracterología del costarricense. (Azofeifa, 1983, 2).

Las palabras de don Isaac Felipe son fiel testimonio del impacto de la obra literaria del doctor Barahona, tanto en los jóvenes como en el posicionamiento de temas de realidad nacional que eran de importancia en la época. De igual manera, la forma en la que Luis Barahona abre paso a la discusión sobre el ser campesino: lo que este es y su inserción en lo que significa ser costarricense.

Con respecto a la visión del campesino, es importante resaltar los planteamientos del doctor Barahona, quien para 1942 indicaba:

Al presente nadie que tenga ojos para ver y oídos para escuchar puede negar que vivimos horas decisivas. La actual generación sufre gran angustia, si es consciente y digna, por la inmoralidad que a todo alcanza con su nauseabunda pestilencia. Todos alzamos la cabeza para ver de dónde ha de venir la salvación, pero el cielo no responde a nuestras preguntas, sin embargo, permanece en pie con caracteres de tremenda realidad de nuestros campesinos. Por eso a ellos van nuestras miradas cuando pensamos en la regeneración de la patria, toda vez que en el pueblo se halla la materia prima, la energía plástica con que se amasa la nacionalidad. Regeneración nacional es equivalente de cultura popular. (Surco, 1943, 117).

Así como Isaac Felipe Azofeifa, el historiador Ricardo Blanco Segura escribe sobre la obra de Barahona Jiménez, específicamente para la segunda edición de la Editorial Costa Rica de *El gran incógnito*, dice:

Una de las mejores reposiciones que ha hecho la Editorial Costa Rica este año [...] Indiscutiblemente la obra de Barahona es un aporte de gran valor no solo para la filosofía y la sociología sino para la historia: así lo pensé cuando lo leí en 1954 y me fue de mucha utilidad para ampliar conceptos y contemplar diversos enfoques de la vida costarricense, precisamente cuando escribía mi “Historia Eclesiástica de Costa Rica”. (*La Nación*, Blanco, 1975).

Para 1941, el doctor Barahona, termina de escribir su ensayo filosófico “Ideas para una reinterpretación del ser costarricense”, en el cual trata acerca del hombre de la ciudad y del campesino. No obstante, sus palabras muestran que la mayor atención se proyectó en la conceptualización del ser campesino:

Mi mayor preocupación era de presentar a nuestro campesino no solo en su imagen física externa, sino, sobre todo, en su dimensión humana interna. Luego escribiría sobre el hombre de la ciudad y sus problemas, para terminar con unas notas sobre los aspectos básicos de ser costarricense. (Barahona, 1975, 7).

Así, en este ensayo, presentado por Jorge Volio, el autor desarrolla múltiples aspectos de la vida del costarricense. Entre ellos el ambiente geográfico, caracteres ticos, el gamonal y su estilo de vida, diversiones, análisis del espacio social de la pulpería en la vida de los campesinos y de intercambio social, la vida religiosa, el

hogar y su función social, la vida intelectual y artística del campesino y la influencia de la organización económica rural en el carácter campesino.

El trabajo de Barahona se ha convertido en el primer estudio sobre el ser costarricense, una obra pionera, que en palabras de Láscaris corresponde al “[...] primer estudio sociológico filosófico del campesinado costarricense, cuyas características peculiares analiza y valora [...]” (1975, 348), refiriéndose directamente a “El gran incógnito”. Por tanto, esta obra marcó la pauta de las publicaciones e investigaciones posteriores. Dentro de algunos de los trabajos que, en su vena filosófica, citan al autor Barahona se pueden mencionar “El ser de la nacionalidad costarricense” (1964) y “Personalidad y obra del doctor Luis Barahona Jiménez” (1997) de José Abdulio Cordero, “Ensayistas costarricenses” (1971) de Luis Ferrero, “prólogo al Margen del Mío Cid” (1943) e “Historia de la literatura costarricense” (1957) de Abelardo Bonilla. Además, múltiples escritos de Constantino Láscaris (1956, 1957, 1975, 1985), publicaciones en Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica (1960) de Marta Jiménez, “prólogo a La historia de la Universidad de Costa Rica” (1975) de Carlos Monge, “Ensayos” (1983) de Guillermo Malavassi, “La identidad nacional en la filosofía costarricense” (1997) de Arnoldo Mora y “La patria del tico” (1995) de Jaime González. Asimismo, los autores que en este tomo analizan su obra con nuevos e inéditos trabajos: Marcela Echandi, Luis Adrián Mora, Hernán Mora, Esteban Rodríguez, Roberto Castillo, Arnoldo Mora y Alexander Jiménez. Además, se reedita el trabajo de Jaime González, “El sentido patriótico: interpretación dialéctica del ser costarricense”.

Este último, Jaime González, postula que Luis Barahona:

Es quizá el filósofo costarricense que más se dedicó a tratar de expresar lo nuestro. La patria es para él un desafío de hacer auténticamente lo nuestro. Es el esfuerzo de soñar con dignidad y grandeza hacia una convivencia más humana. Para eso hay que conocer el pasado y comprometerse con ideales que generen un futuro más sólido, acorde con nuestra idiosincrasia nacional. Un país no se entiende sin su gente. (González, s. f., s. p.).

Ahora bien, la filósofa Marta Jiménez, comenta, en la Revista de Filosofía, otra de las obras de Barahona Jiménez, *El ser hispanoamericano*, de esta considera lo siguiente:

Se trata de un estudio analítico del ser hispanoamericano, de lo que fue, de lo que actualmente es, y de lo que puede llegar a ser, a través de los factores que lo constituyen permanentemente. Entre estos factores el autor encuentra dos fundamentales, el indio y el español, a cada uno de los cuales dedica un capítulo. Después del análisis anterior se dedica a realizar el estudio sistémico del ser hispanoamericano en sus variadas dimensiones, en cuanto al aspecto intelectual encuentra tres notas dominantes, vocación de universalidad, tendencia fáustica de expansión vital y presentismo. La inteligencia del hispanoamericano se caracteriza por una vocación muy decidida hacia el universal, que lo lleva a penetrar en la sabiduría europea y en la oriental. En esa característica radica la esperanza de que el hispanoamericano, una vez que haya trascendido y unificado las conquistas anteriores del pensamiento, construya una cultura propia, original, en la que exponga lo más íntimo de su ser y de su pensamiento. (1959-1960, 3).

En esta obra, Barahona Jiménez ahonda aún más en su trabajo sobre la identidad, contemplando dos factores que constituyen al ser hispanoamericano: el indio y el español. Sin embargo, considera que ambos factores se manifiestan en conjunto, creando precisamente una identidad que diferencia al ser español del ser hispanoamericano, una cultura propia que determina su pensamiento. Nuestro autor reflexiona sobre su trabajo de doctorado en una entrevista y nos dice: “yo pretendía hacer un análisis de la idiosincrasia espiritual del hispanoamericano para señalar la esencia o las determinantes esenciales del ser” (Barahona, 1982b). De esta manera, el núcleo de la reflexión filosófica del doctor Barahona en *El gran incógnito* se nutre desde la filosofía clásica, la filosofía americanista y la filosofía española, de las que se apropia extensivamente en su doctorado. Sobre la reflexión del “Ser de la identidad iberoamericana”, el autor seguirá aportando hasta su último ensayo inédito, *Carta a los Iberoamericanos*, que presentamos.

Don Constantino Láscaris comenta *El ser hispanoamericano* en la *Revista de Filosofía*:

El Ser Hispanoamericano es una delimitación de las peculiaridades del modo de ser de la resultante del indio y del español en el continente americano [...] El autor plantea que el “hombre medio” se caracteriza por la falta de atención y el exceso de imaginación. Frente a lo viejo, lo hispanamericano tiene una vocación de plenitud universal que garantiza su futuro. Esto lleva al presentismo [...] El tono dominante de la vida hispanoamericana lo define por tres notas; tendencia fáustica de expansión vital, presentismo y vocación de universalidad [...]. La agudeza de las descripciones y el preciso criterio valorativo realzan la que constituye, ciertamente, una valiosa aportación a la sociología hispanoamericana. (Láscaris, 1970, 270-271).

La obra del doctor Barahona es compleja y se completa a sí misma con cada uno de sus escritos. Así lo demuestra *El ser hispanoamericano*, texto que trata el tema de la particularidad que representa la mezcla entre indio y español, pero no se centra en las cualidades ni características físicas, sino en el aspecto sociológico de la mezcla. La forma en la cual el doctor Barahona describe al ser hispanoamericano es lo que centra la atención de Constantino Láscaris y muchos otros.

Por su parte, el doctor Roberto Castillo Rojas en su artículo denominado “Lo real y lo imaginario o la construcción de la identidad, una aproximación al pensamiento de don Luis Barahona Jiménez” desarrolla un análisis sobre los ensayos, destacando su tesis sobre la identidad cultural

Debemos volcarnos espiritualmente sobre nuestro legado de pensamiento y literatura para así construir nuestra verdadera sabía cultural como proceso histórico con continuidad. Tesis que parece hoy desoída y que nos conduce a un desarrollo cultural fragmentario e indiferente a lo autóctono. (Castillo, 2013, 45).

Se trata de un análisis en términos generales que gira en torno a lo que él llama, de parte del doctor Barahona, “una propuesta de paideia costarricense, válida para toda Latinoamérica, a pesar de los años habidos por los escritos Don Luis reclama la realización de este fin, que no es otro que la construcción de identidad” (Castillo, 2013, 46).

Entonces, Castillo Rojas introduce una nueva concepción de la obra de Barahona, la cual va más allá del pensamiento y se enmarca en la construcción de la identidad costarricense. Debido a la actualidad fragmentada producto de un proceso de globalización, donde las identidades locales sobreviven a través de manifestaciones culturales que se rebelan continuamente contra las estructuras de poder, a su vez insertas en los procesos macroeconómicos de los centros de poder político-militares, vemos la importancia de retomar a los autores costarricenses en sus búsquedas y construcciones teóricas sobre la identidad nacional. Esto para unir nuestros esfuerzos culturales e intelectuales en la defensa de la soberanía, del lenguaje y de la construcción de identidad como costarricenses.

El doctor Arnoldo Mora Rodríguez en su libro “La identidad nacional en la filosofía costarricense” analiza los aportes de los filósofos, resultan relevantes las palabras que dedicó al doctor Barahona:

Luis Barahona, Filósofo de la identidad nacional. Desde muy temprano los críticos vieron en El Gran Incógnito lo que efectivamente llegaría a ser: una obra pionera, que abrió surco indeleble en la historia del Pensamiento filosófico y social de Costa Rica. El Gran Incógnito es un Ensayo de filosofía social y política. Su pensamiento fue al mismo tiempo criterio epistemológico para interpretar la realidad y norma ética y axiológica para señalar el camino a seguir en la práctica político social [...] estamos ante una ontología especial o zonal, una filosofía del ser del campesino costarricense. (Mora, 1997, 52).

El filósofo Dr. Jaime González Dobles, en “La patria del tico”, ensayo sobre la identidad y el concepto de patria del costarricense, señala:

Para Luis Barahona el quehacer de cada persona se explica por los hechos históricos: “Ignoramos lo que somos porque no sabemos lo que fuimos y menos nos preocupa lo que seremos. Triste realidad la de un pueblo que no puede enorgullecerse de sus glorias pasadas, porque las ignora, porque no vive los ideales, las ansias de la comunidad, porque su individualismo lo ciega, que no suena con un futuro de dignidad y de grandeza porque las proyecciones de su personalidad no alcanzan a superar la satisfacción sanchesca del aquí y el ahora [...]”. Sin embargo, Luis Barahona nos recuerda, con la sensatez del filósofo, que: “de la historia debemos recoger los hechos más significativos y esenciales y no perdernos en minucias superficiales. Solo así lograremos reconstruir el rostro mutilado de nuestra patria. (González, 1995, 22).

Tanto Mora como González destacan la importancia de la historia para la construcción de la identidad nacional en la obra de Barahona. Mora enfatiza en la importancia de “El gran incógnito” para el pensamiento filosófico, político y social de Costa Rica; de forma particular indica que, más allá de un ensayo filosófico-político, esta obra se trata de una filosofía del ser del campesino costarricense. González se adentra más en la explicación de la obra, especialmente en los conceptos de identidad y patria.

El trabajo “Notas fundamentales del hombre español” es el primer artículo del doctor Luis Barahona Jiménez para la Revista de Filosofía de la Universidad de Costa

Rica. Con este artículo participó de la primera entrega de la revista, permitiéndole formar parte de un grupo de “profesores ilustres, pensadores eminentes y entusiastas de la cultura, que soñaron el mismo sueño nuestro de una Costa Rica más culta, más sabia, más espiritual” (Facio, 1957, 3).

Constantino Láscaris describe a Barahona como “[...] introvertido, contemplativo y razonador, poseedor de un ágil estilo, plantea los temas al hilo de su personal discurrir, que responde siempre a un ceñido esquema” (1970, 12). De igual manera, Abelardo Bonilla describe a nuestro autor como: “el escritor contemporáneo mejor capacitado para el ensayo, en el que cuenta ya con una obra valiosa, y en el que le espera un porvenir brillante” (Bonilla, 1957, 42).

El filósofo español Constantino Láscaris, no solo ha dedicado palabras para describir a Barahona, también lo ha hecho para analizar “El gran incógnito” y la densa obra literaria que se deriva de este texto pionero. En Cuadernos Hispanoamericanos, Láscaris expone acerca del texto en cuestión:

La presente obra es el primer estudio sociológico del campesinado costarricense, cuyas peculiares características analiza y valora. El interés del tema se ve aumentado por el método descriptivo de las costumbres y por las apreciaciones acerca de las causas que han influido o influyen sobre su evolución. [...] En su conjunto y en sus detalles, esta obra ofrece, pues, una visión de la forma campesina del país centroamericano. La agudeza de las descripciones y el preciso criterio valorativo realzan lo que constituye una valiosa aportación a la sociología hispanoamericana. El estilo brillante y expresivo, revela la fuerte personalidad filosófica del autor, del que es igualmente de elogiar la sinceridad en reconocer y auscultar los aspectos difíciles de los problemas sociales. (Láscaris, 1956, 376-377).

Además de los autores citados, muchos otros han reseñado, analizado, comentado la obra filosófica, política y ensayística del Dr. Barahona Jiménez. Entre ellos don Luis Demetrio Tinoco, el historiador don Carlos Monge Alfaro y el filósofo Dr. Guillermo Malavassi. Este último, en un ensayo se refiere a Barahona de la siguiente manera:

Sus obras filosóficas son valiosísimas. Digo una de ellas, Primeros contactos con la filosofía. Enfrenta el estudio sintético de grandes cuestiones. Ciencia y Filosofía, Religión y Filosofía, Nacimiento del saber filosófico y Antropología Filosófica Griega. En esta obra plantea la necesidad del método integralista o integralismo, lúcidamente justificado, para volver a los buenos cauces del filosofar, perdidos por los errados planteamientos de la filosofía moderna. Allí busca sin tregua por dentro y fuera del hombre, todo lo real que necesite conocerse, explicarse, amarse, con envidiable claridad filosófica. Llega a postular la necesidad de que a este periodo atomizante sobrevenga un periodo sintetizante que sea capaz de volver sus formas propias a las cosas, su ser real natural, en fin que el mundo se abra a nuestros ojos con todo su encanto de cosa inefable, indefinible a la pura razón, pero asimilable, cognoscible dentro de nosotros merced a las fuerzas del hombre y cognoscibles en ellas mismas gracias a la comprensión de su ser como indivisible en su integridad absoluta [...]. Don Luis Barahona se ha forjado como filósofo por la dedicación diuturna. Mucho le debemos a quienes de sus obras hemos aprendido los caminos, los conceptos. Mucho quienes hemos visto su amor por el saber, traducirse en diafanos estudios sobre las cosas nuestras que nos ayudan a entendernos y amar Costa Rica. (Malavassi, 1983, 21-22).

5. Discurso sociopolítico y filosófico contemporáneo

El desarrollo de los discursos sociopolítico y filosófico es contemporáneo a los planteamientos epistemológicos sobre las diferentes connotaciones de lo imaginario en la evolución de las identidades y el desarrollo de las naciones:

Lo imaginario no es solo la sombra reconocible o el doble maldito de lo real o de lo racional, sino también un poder de significación importante en el modo como nos relacionamos con nuestra realidad. Lo que se considera real toma este sentido precisamente en el interior de un imaginario que organiza el lugar de este real en el sistema de significaciones de la sociedad. (Jiménez, 2013, 153).

En este sentido, la tesis doctoral de Alexander Jiménez aporta un análisis de varios autores en relación con lo que él denomina lo imaginario y las diferentes metáforas y sus usos en las relaciones de poder y la nacionalidad. Con base en esto, podemos poner a dialogar la noción de imaginario que desarrolló Jiménez con el concepto dado por Barahona en *El gran incógnito: el campesino como sujeto social y filosófico*. Las construcciones imaginarias de la figura del campesino en la primera mitad del siglo XX funcionan como una metáfora del sujeto social marginalizado en las estructuras de poder –con sus características históricas, identitarias y religiosas–, sujeto entendido por Luis Barahona como llamado al cambio y a su proceso de liberación económica y cultural.

Es importante construir puentes desde los aportes contemporáneos como los del Dr. Jiménez con respecto a la selección de las obras de Luis Barahona. En la citada obra, nos plantea diferentes momentos en la historia del pensamiento relacionados con la construcción del imaginario y sus metáforas. Establece una relación entre luchas y movimientos sociales en América Latina “una ciudadanía democrática es una condición política en la cual los sujetos pueden articular sus determinaciones fragmentadas. En ella pueden agregar a sus derechos la existencia efectiva de ámbitos de tolerancia para ejercer sin temor las diferencias valiosas” (Jiménez, 2013, 127).

La aspiración del desarrollo de los diferentes proyectos políticos en el siglo XX que incluyan en los nuevos movimientos diferentes actores sociales es enunciada por este autor en correspondencia con un análisis de los diferentes textos filosóficos e históricos. Es interesante observar que, de los filósofos costarricenses del siglo XX, el doctor Barahona cruzó esos límites imaginarios hacia la participación política, en un viaje metafórico en busca de un destino que no excluyera a grupos históricamente enajenados, como los campesinos, los indígenas, los obreros, las mujeres y la juventud.

Al seguir al filósofo Jiménez en su aporte, este establece diversos momentos del proceso de lo que él llama invención de la nación. Allí plantea que “los filósofos e ideólogos ligados al nacionalismo étnico metafísico proponen un antes y un después ya cerrados y confundidos con un presente de bonanza” (Jiménez, 2013, 250).

En la lectura de los textos sobre Luis Barahona y los de su propia autoría, aquí incluidos, se establece un diálogo con el lector siempre crítico acerca de las estructuras de poder. Este diálogo no se da desde una posición cómoda; además, en él construye

una visión de las conexiones de la realidad social, política e histórica y planteamientos políticos concretos para los cambios necesarios que visualizó. Asimismo, también planteó diferentes propuestas políticas, en su trayectoria de vida, éticamente congruentes, aspirando a la utópica democracia económica, social y política.

6. Obra literaria

Don Luis Barahona Jiménez dejó una abundante obra que constituye un patrimonio intelectual sobre los temas fundamentales de nuestra patria, en la que se consolidó como precursor de la Filosofía de la Identidad Nacional y ciudadano comprometido con la justicia social a partir de la educación y dignidad de todos y para ellos. Cabe destacar dos principios que guiaron su obra y participación, por un lado, el trabajo y la política, esta última entendida como el servicio público que todos debemos prestar, y el compromiso y la educación de la juventud.

Luis Barahona publicó más de 15 libros, entre los que se encuentran *Al margen del Mío Cid* (1943); *Primeros contactos con la filosofía* (1952), *Glosas del Quijote* (1953), *El gran incógnito* (1953), *Anatomía patriótica* (1971), *El ser hispanoamericano* (1973), *El pensamiento político en Costa Rica* (1973), *Ideas, ensayos y paisajes* (1972a), *La Universidad de Costa Rica* (1976) (Premio Aquileo J. Echeverría en Ensayo), *Manuel de Jesús Jiménez* (1977), *Las ideas políticas en Costa Rica* (1977), *Juventud y política y otros ensayos* (1972b), *La patria esencial* (1980), *Apuntes para una historia de las ideas estéticas en Costa Rica* (1982a), *Ensayos* (1984), *Anatomía patriótica* (1985), *La inteligencia comprensiva* (1986b), *Remembranzas* (1995) (póstumo), *Primeros contactos con la filosofía y la antropología filosófica griega* (1998) (póstumo), *El huerto interior* (2007, EUNED) (póstumo) y *Lo real y lo imaginario. Ensayos literarios* (2011, Editorial Costa Rica) (póstumo).

Su gran contribución como filósofo político fue la búsqueda de nuevos esquemas de desarrollo nacional y de convivencia fraterna. Esta búsqueda, que realizó a través de toda su vida, la impulsó en (a) la concreción de una Costa Rica con pensamiento propio, soberano y autóctono, (b) en su originalidad de nación y comprometida con los mejores valores del humanismo social, la tradición campesina y la seguridad de un futuro provisorio y (c) en la juventud costarricense. Este último como uno de los factores claves del cambio en las transformaciones del país a partir de las luchas estudiantiles y sociales, un ejemplo sería el caso contra la explotación de la multinacional ALCOA en 1970.

El pensamiento político y filosófico de don Luis no fue únicamente una reflexión del fenómeno político o social, localizado en un país o en una época, aspecto al que le dedicó varias de sus obras. También, como humanista y pensador trató de ir más allá de las formas políticas de una situación histórica determinada, para intentar alcanzar la comprensión de la sociedad y sus retos en la complejidad del ser humano y de la sociedad. La política -dijo- es un concepto dinámico y revolucionario, ya que significa:

La puesta en marcha de un pensar integrador en todas sus dimensiones para llegar a constituir un ser personal, capaz de realizar y vivir todos los valores políticos [...] es una vocación que anida en el corazón de todo ser humano y que consiste en una voz interior que indica el camino para la realización personal a través de la comunidad organizada políticamente.

Y agregó:

Es un modo de vida que sumerge toda la humanidad, en el medio social políticamente organizado, comprometiéndose en forma total, pero deliberada y libremente, en la tarea de promover el bien común en función del bien de las personas individuales [...]. Porque la ciudad, “la polis”, es y será siempre una comunión de personas en la que se resuelve la dimensión transpersonal que mediante el despojo de nuestra naturaleza egoísta nos abre las puertas al altruismo, y por su medio, al verdadero amor del prójimo, donde por fin nos conquistamos a nosotros mismos en el grado de nuestra dignidad humana. Ningún hombre puede rehuir el compromiso político si es auténtico. (Barahona, 1986a, 20).

La preocupación fundamental que lo acompañó hasta el final de sus días fue el dolor que las injusticias sociales provocan en el ser humano. Por ello, sus esfuerzos, ya fueran en la acción o en el pensamiento político, los dirigió a buscar la promoción de la persona como ser integral en su dimensión espiritual, de respeto a su libertad personal y a su eminente dignidad y, por ende, con derechos al disfrute de una vida digna.

En sus libros *El gran incógnito*, *Primeros contactos con la filosofía*, *El ser hispanoamericano*, *La inteligencia comprensiva* y en sus ensayos sobre identidad y el carácter del costarricense, entre otros, dejó constancia de su esfuerzo intelectual al crear un pensamiento y un ideario propio que perfeccionó en el ejercicio de la participación política como ciudadano comprometido. A modo de ejemplo:

Con todo, ahí está entera y desnuda nuestra pobre humanidad, ya que no hay quimeras, no hay cánticos, fanfarrias, ni banderolas; ya no hay utopías de cambios revolucionarios capaces por sí mismos de transformarlo todo de la noche a la mañana; no hay ideologías salvadoras; sólo restan un par de cosas esenciales, la tierra en que hemos nacido y el hombre real que hay en cada compatriota; esa es la patria esencial que digo yo. (Barahona, 1980).

Lo anterior se completa con el siguiente fragmento:

En nuestro poder está no sólo torcer el curso de la historia, sino hacer que ésta arrumbe por derroteros seguros que hagan marchar a la humanidad hacia la consecución de metas que nosotros también pretendemos alcanzar, tales como la consolidación de un mundo en que impere la justicia, la libertad y la paz. (Barahona, 1980, 91).

Con respecto al primer tomo de la *Historia de la Universidad de Costa Rica*, la historiadora M. Sc. Carolina Mora Chinchilla, en su presentación, plantea ante la decisión de crear el Consejo Universitario y lo que expresa el Dr. Barahona lo siguiente: “Ojalá que el instrumento no devore al hombre, sino que nos sirva para realizar los auténticos ideales académicos dentro de una atmósfera de paz y de respeto a la libertad y a los derechos fundamentales de la persona humana”. (Mora Chinchilla, 2015, 19).

La historia de la Universidad de Costa Rica es un balance crítico de nuestra casa de enseñanza, tomando como referencia las necesidades y culturas de nuestro pueblo, es decir, del hombre y

la mujer costarricense. Este análisis crítico del desarrollo de la Universidad, que recorre largos años de experiencia docencia, le valió el premio Aquileo J. Echeverría. (Mora Chinchilla, 2015, 19).

Y señala:

La universidad debe conquistar la autonomía cultural en un dominio específico. El saber científico, la tecnología, y contribuir de ese modo a la liberación nacional que es un proceso político al cual la Universidad debe aportar elementos positivos. El riesgo de ser nuevamente consumidores debe ser evitado, como dice Darcy Riveiro, el no planeamiento apareja colonización, al dejar librada la Universidad a estímulos exteriores, elaborados por los grandes centros de poder [...]. La formación humanista integral debe propiciar una perspectiva global que se extienda a toda la vida universitaria a través de todo tipo de actividades culturales. La labor docente debe crear una auténtica comunidad universitaria donde se viva la criticidad y la libertad del estudiante y del profesor. (Barahona, 97).

En palabras de Arnoldo Mora:

Luis Barahona fue siempre un crítico lúcido y firme de todo aquello que consideró censurable de sus compatriotas, de su historia, de sus ideas y actitudes políticas, religiosas, morales. Luis Barahona fue todo menos un cortesano palaciego. Como Jorge Volio su pariente, Luis Barahona fue filósofo y cartago. (Mora, 1987, 3).

Aunado a esto, expresó Roberto Murillo: “[...] si Sócrates prefirió dialogar que escribir, Luis Barahona se destacó más por sus muchos y acendrados libros envidiablemente escritos” (Murillo, 1987, 15).

En su último libro, *El ser iberoamericano*, Luis Barahona reflexiona sobre la cultura y la identidad latinoamericana en el pasado, presente y los retos al futuro. Reflexiones guiadas por el concepto de ser humano integral que desarrolló, desde sus primeros ensayos en 1938 hasta su último libro en 1987, sobre el costarricense y el latinoamericano. Ambos sujetos de derechos, historia e identidad. A todo esto, el autor Tzvetan Todorov en su ensayo *La conquista de América* concluye:

Creo que este periodo de la historia europea está llegando a su fin. Los representantes de la civilización occidental ya no creen tanto en su superioridad [...] aun así los países del Tercer Mundo nuevos o antiguos, todavía ingenuamente quieren vivir como los europeos [...] queremos igualdad sin que implique necesariamente identidad, pero también diferencia, sin que ésta degenera en superioridad/inferioridad, esperamos cosechar las ganancias del modelo igualitarista y del modelo jerárquico, aspiramos volver a encontrar el sentido de lo social sin perder la cualidad de lo individual. (Todorov, 2003, 295).

Las conclusiones del teórico búlgaro se cruzan con el pensamiento de Barahona sobre la identidad latinoamericana. Según lo expuesto por Barahona, la identidad del latinoamericano se debe a la construcción y deconstrucción histórica, de búsqueda y luchas por contenidos teóricos de la igualdad y en su definición y autodefinition de

la identidad en movimiento.

La igualdad del otro debe ser reconsiderada fuera del otro colonizador, del occidental dominante. Por un lado, la superioridad es descartada pero sustituida por las relaciones con los centros económicos y, por el otro lado, la inferioridad es la dependencia y la pobreza que deconstruye los derechos civiles y humanos de los latinoamericanos. Me permitiré utilizar las palabras de un europeo occidental – Todorov–, superior al otro americano, para develar que, bajo la lógica del pensamiento político y filosófico de Barahona, el modelo igualitario sin jerarquía está lejos de nuestro tiempo y el deseo de vivir como los europeos se basa en la jerarquía, sí, jerarquía de respeto a los derechos humanos, porque el modelo igualitario sigue siendo tanto una quimera en el Tercer Mundo como en Europa. De aquí que Barahona consideraba que la mayor amenaza a nuestra cultura proviene de la imposición de las culturas imperiales a fuerza de inundarnos con sus productos técnicos y sus modelos de vida, a través de los medios de comunicación, el comercio y las ideologías. Respecto a esto, es así como nos hemos visto invadidos progresivamente por el materialismo, por el egoísmo, la indiferencia del hombre por el hombre, la destrucción de la naturaleza, la pérdida de la ética política, comercial y familiar, y la burla de los derechos humanos que es consecuencia del menosprecio que se tiene de la dignidad de la persona humana, de su misión y de su trascendencia. (Barahona, Inédito, 93).

La vigencia del pensamiento filosófico humanista de Barahona es un aporte esencial para incorporar en nuestro presente y nutrir en el espejo de la visión holística del ser americano, el ser iberoamericano. En un continuum de reflexión y de vigencia que necesitamos integrar en nuestra cultura latinoamericana y el mundo, y desde el mundo hispano, criollo e indígena, donde nuestro lenguaje encarna nuestra historia hacia nosotros mismos, reconstruyendo, decolonizando y creando.

Referencias

- Anzoategui, I. et al. (1947). Voces de América. I Breve antología del pensamiento hispánico. Zaragoza, España: Delegación de Distrito de Educación Nacional, Seminario de Hispanidad.
- Asamblea Legislativa de la República de Costa Rica. (2016). Benemeritazgo a favor del Doctor Luis Barahona Jiménez. Proyecto de acuerdo. Recuperado de <http://www.aselex.cr/boletines/19938-TB.pdf>
- Azofeifa, I. (1944). Discurso sobre Al margen del Mío Cid. La Nación, p. 15. EL GRAN INCÓGNITO IBEROAMERICANO xxix
- Azofeifa, I. (1983). Discurso de homenaje a Luis Barahona en el Instituto de Cultura Hispánica. La Nación.
- Barahona, L. (1943a). Al margen del Mío Cid. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Barahona, L. (1943b). Cátedra y profesor. Revista Surco, (36), 12-13.

- Barahona, L. (1944). Los hechos y los principios. *Revista Surco*, (46), 4-5.
- Barahona, L. (1950). Primeros contactos con la filosofía (Tesis de licenciatura de filosofía y letras).
- Barahona, L. (1953a). *El gran incógnito*. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Barahona, L. (1953b). *Glosas del Quijote*. San José, Costa Rica: Imprenta Tormo.
- Barahona, L. (1959). *El ser hispanoamericano*. Madrid, España: Editorial Gráficas Uguina.
- Barahona, L. (1966). *Filosofía griega*. Inédito.
- Barahona, L. (1970). *Anatomía patriótica*. San José, Costa Rica: Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Barahona, L. (1972a). *Ideas, ensayos y paisajes*. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Barahona, L. (1972b). *Juventud y política*. San José, Costa Rica: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Editorial de la Dirección Pública.
- Barahona, L. (1975). Prólogo. Ideas para una reinterpretación del ser costarricense. En L. Barahona, *El gran incógnito* (2da ed.), pp. 7-10. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Barahona, L. (1976). *El pensamiento político en Costa Rica*. San José, Costa Rica: Editorial Fernández-Arce.
- Barahona, L. (1977). Aportaciones a la estética musical (Reimpresión). *Revista Surco*, (38), 25-28.
- Barahona, L. (1978). *Las ideas políticas en Costa Rica*. San José, Costa Rica: Departamento de Publicaciones, Ministerio de Educación Pública.
- Barahona, L. (1980). *La patria esencial*. San José, Costa Rica: Imprenta LIL.
- Barahona, L. (1982). *Apuntes para una historia de las ideas estéticas en Costa Rica*. Costa Rica: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Editorial de la Dirección Pública.
- Barahona, L. (1984). *Ensayos*. San José, Costa Rica: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Instituto del Libro.
- Barahona, L. (1986a). El gobernante que necesitamos. *La Nación*, p. 15.
- Barahona, L. (1986b). *La inteligencia comprensiva*. Costa Rica: EDUCA.
- Barahona, L. (1994). *Remembranzas*. Cartago, Costa Rica: Editorial Cultural Cartaginesa.

- Barahona, L. (1998). Primeros contactos con la filosofía y la antropología filosófica griega. San José, Costa Rica: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Editorial de la Dirección Pública.
- Barahona, L. (2007). El huerto interior. San José, Costa Rica: EUNED.
- Barahona, L. (2011). Lo real y lo imaginario, ensayos, ensayos literarios. Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Barahona, L. (2015). La Universidad de Costa Rica, 1940-1973. San José, Costa Rica: Editorial UCR. xxx
EL GRAN INCÓGNITO IBEROAMERICANO
- Barahona, L. (s. f.) Carta a José Figueres. Comunicación Personal. Archivo Familiar.
- Barahona, L. (s. f.). El ser iberoamericano. Inédito.
- Blanco, R. (1975). El gran incógnito. La Nación, p.15.
- Bonilla, A. (1943). Prólogo al Mío Cid. Costa Rica: Publicaciones de la Universidad de Costa Rica. Imprenta Trejos Hnos.
- Bonilla, A. (1967). Historia Antigua de la Literatura Costarricense. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Castillo, R. (2013). Lo real o lo imaginario o la construcción de la identidad una aproximación al pensamiento de don Luis Barahona. Revista Coria. Editorial Tecnológico de Costa Rica.
- Cordero, J. (1964). El ser de la nacionalidad costarricense. Madrid: Editorial Tridente.
- Cordero, J. (1997). Personalidad y obra del doctor Luis Barahona Jiménez. San José, Costa Rica: Ministerio de Cultura, Juventud y Deportes, Editorial de la Dirección Pública.
- Facio, R. (1957). Presentación al Vol. I. Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, (1), 1-2.
- Fernández, R. (1982). El escritor del tema nacional. *La Nación*. Entrevista a Luis Barahona, s. p.
- Fernández, R. (2004). *Todo Caliban*. San José, Costa Rica: Universidad de Costa Rica.
- Ferrero, L. (1971). *Ensayistas costarricenses*. Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Bogotá, Colombia: Cruz del Sur.
- González, J. (1995). *La patria del tico*. México: Editores Mexicanos Unidos S. A., en coedición con Logos y Antares.
- Jiménez, A. (2013). *El imposible país de los filósofos*. San José, Costa Rica: Editorial UCR.

- Jiménez, M. (1960). El ser hispanoamericano de Luis Barahona. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, II(3), 319-321.
- Láscaris, C. (1956). Historia de la literatura costarricense. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (75), 376-377. Madrid.
- Láscaris, C. (1957). Primeros contactos con la filosofía y antropología filosófica griega. *Revista de Filosofía* (1), 91.
- Láscaris, C. (1970). El ser hispanoamericano. *Revista de Filosofía*, (18), 20-27.
- Malavassi, G. (1983). Ensayo. *Revista Tiempos*, VII(28), 19-23.
- Meléndez, C. y Duncan, Q. (1981). El negro en Costa Rica. San José, Costa Rica: Editorial Costa Rica.
- Monge, C. (1970). La historia de la Universidad de Costa Rica. Costa Rica: Publicaciones de la Universidad de Costa Rica.
- Monge, L. A. (2014). In memoriam. *La Nación*.
- Mora, A. (1997). La identidad nacional en la filosofía costarricense. San José, Costa Rica: EDUCA.
- Mora, C. (2015). La Universidad de Costa Rica por Luis Barahona. *Revista Estudios*, (II)31, 1-4.
- Moya, A. (2015). Del humanismo y la Filosofía. En *Lo real y lo imaginario*, pp. xix-líiii. Costa Rica: Editorial Costa Rica. EL GRAN INCÓGNITO IBEROAMERICANO xxxi
- Rex Crawford, W. (1966). El pensamiento latinoamericano de un siglo. Distrito Federal, México: LIMUSA-WILEY.
- Todorov, T. (2014). La conquista de América: el problema del otro. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Touchard, J. (1987). Historia de las ideas políticas. Madrid, España: Editorial Tecnos. s rurales, que data de la residencia y labor educativa del autor



V
Procesos de investigación

Joseph Roberto Camacho Chacón

El problema tradicional del libre albedrío desde la perspectiva del incompatibilismo de la agencialidad de Helen Steward

RESUMEN

Este trabajo ofrece una breve introducción al problema tradicional del libre albedrío y a las principales soluciones desarrolladas ante este. La preocupación central que se deriva de este problema tradicional abre la pregunta de si el libre albedrío de los seres humanos es compatible con la tesis del determinismo universal. El objetivo general de este texto es mostrar las bases conceptuales del *incompatibilismo de la agencialidad*, una propuesta filosófica que replantea el problema tradicional del libre albedrío a partir de la consideración de la incompatibilidad que se presenta entre el determinismo y un poder mucho más simple que se comparte con muchos otros animales no-humanos, a saber, el poder de la agencialidad. La investigación fue guiada por el método del análisis conceptual impuro, expuesto por Hans-Johann Glock (2017). En particular, se ejecutó el análisis documental de textos filosóficos contemporáneos asociados al problema tradicional del libre albedrío, con énfasis en el análisis de tres textos académicos redactados por Helen Steward (2009, 2012, 2022). Los resultados de la investigación permiten aseverar que la agencialidad, comprendida como la capacidad de moverse a sí mismo de maneras dirigidas por propósitos que dependen de uno mismo, es inconsistente con la tesis del determinismo universal. Si esto es así, las actividades de muchos animales, representan entonces tipos de libertad que ponen en crisis la posición excepcional que ha tenido el libre albedrío de los seres humanos en el marco de este problema filosófico, milenario, pero aún vigente.

Palabras Claves: libre albedrío, libertad, determinismo, agencialidad, agencialidad animal.

Abstract: This article offers a brief introduction to the free will problem and the main solutions that have been developed around it. The central concern that derives from this traditional problem asks whether the free will of human beings is compatible with the thesis of universal determinism. The general objective of this piece of work was to show the conceptual bases of Agency Incompatibilism, a philosophical proposal that reframes this

Autor/ Author

Joseph Roberto Camacho Chacón
Universidad de Costa Rica

ORCID: 0000-0003-4914-303X

Correo: JOSEPH.CAMACHOCHACON@ucr.ac.cr

Recibido: 05/06/24
Aprobado: 15/07/24
Publicado: 05/09/24

traditional problem of free will from a critical consideration of the incompatibility that arises between determinism and a much simpler power that is shared with many other non-human animals, that is, the power of agency. The research was guided by the Impure conceptual analysis method, exposed by Hans-Johann Glock (2017). In particular, document analysis was conducted in order to study philosophical contemporary texts related to the free will problem, with emphasis on three academic texts written by Helen Steward (2009, 2012, 2022). The results of this research allow to affirm that agency, understood as the power to move oneself in ways that are directed by purposes that depend on oneself, is inconsistent with the thesis of universal determinism. If this is so, the activities of many animals thus represent kinds of freedom that put in crisis the exceptional position that human free will has had in the context of this philosophical problem, millenary but still ongoing.

Keywords: free will, freedom, determinism, agency, animal agency.

0. Sobre la comprensión de libre albedrío asumida en este texto

El concepto de *libre albedrío* porta diversas significaciones que resultan difíciles de conciliar y que han llevado a algunos a considerar como propicio evitar del todo su utilización en las discusiones filosóficas y científicas (Van Inwagen, 2020). En términos históricos, escribe Hugh J. McCan (2020, xiii) que “[...] el problema teológico del libre albedrío lo planteó a fondo por primera vez en la etapa final del imperio romano Agustín de Hipona”. Las principales preocupaciones de San Agustín al “abordar este tema eran, en parte, el problema de la presencia divina y, sobre todo, la relación entre la gracia y el libre albedrío en la humanidad caída” (xiii). La “respuesta final” de San Agustín, “una forma de determinismo teológico compatible con la libertad de la persona individual”, ha constituido desde entonces el marco de los “debates religiosos” en torno al libre albedrío (xiii). De hecho, continúa McCan (2020, XIII), muchas de las cuestiones tratadas por San Agustín, influenciarán “[...] los debates que a lo largo de los siglos han girado en torno al problema de la libertad y el determinismo”.

De acuerdo con Ferrater Mora (1965, 62), en efecto, “[...] durante parte de la Edad Media y durante los siglos XVI y XVII”, “[...] la noción del libre albedrío fue objeto de apasionados debates”, pues con esta “se suscitaba” la citada y “famosa cuestión” de la “incompatibilidad entre la omnipotencia divina y la libertad humana”. Tal y como lo apunta Ferrater Mora (1965, 61), en efecto, “[...] la expresión” libre albedrío (“*liberum arbitrium*”) fue utilizada con regularidad como un sinónimo de la expresión libertad (“*libertas*”) por parte de “teólogos y filósofos cristianos”, si bien varios autores establecieron distinciones entre ambas expresiones (Ferrater Mora, 1965, 61). Así, por ejemplo, para San Agustín, “la *libertas* (libertad) designa el estado de bienaventuranza eterna (*sempiterna*) en la cual no puede pecarse”, mientras que el “*liberum arbitrium* designa la posibilidad de elegir entre el bien y el mal”, por lo que es la “facultad de la razón y de la voluntad por medio de la cual es elegido el bien, mediante auxilio de la gracia, y el mal, por la ausencia de ella”. De esta manera, para que el hombre sea, en efecto, libre, no basta con que goce de libre albedrío, sino que requiere hacer un buen uso de este.

Al considerarse esta visión de San Agustín, escribe Ferrater Mora (1965, 62), “[...] puede a veces equipararse libre albedrío con voluntad”, tal y como lo hizo Santo Tomás, al afirmar que “son una sola potencia y que el libre albedrío es *ipsas voluntas*.” Ambos conceptos son distinguidos por Santo Tomás, sin embargo, “cada vez que se plantea la cuestión de la relación entre cada uno de ellos y los actos o las facultades del alma”, pues, “mientras la libertad sería un acto o acción, el libre albedrío sería una facultad propia del hombre que, por el hecho de poseer la razón o, mejor dicho, de ser razonable, es capaz de elegir entre diversos objetos” (Ferrater Mora, 1965, 62). De esto se sigue, escribe Ferrater Mora (1965, 62), que, para Santo Tomás, “el libre albedrío no” es acto ni hábito, “sino facultad del alma”. Esto significa que “la relación” que existe “entre el libre albedrío y la voluntad” es igual a “la relación” que existe “entre la razón y la inteligencia”, pues “la razón se aplica a las conclusiones que proceden de los primeros principios” y la “la inteligencia acepta simplemente los primeros principios, así como el libre albedrío elige los medios que conducen al fin y la voluntad quiere el fin último” (Ferrater Mora, 1965, 62). Para Santo Tomás, entonces, “la voluntad y el libre albedrío no son dos, sino una sola facultad (S. theol, I, q. LXXXIII, a 4)” (Ferrater Mora, 1965, 62).

La distinción entre “libre albedrío y libertad” se ha planteado también, en otras ocasiones, al aseverar que, mientras que el libre albedrío “es ausencia de coacción externa”, la libertad “implica también ausencia de coacción interna” (Ferrater Mora, 1965, 62). El libre albedrío sería, en este contexto, “el llamado *liberum arbitrium indifferentiae*, y también *libertas aequilibri*”; significaría “entonces la pura y simple posibilidad de obrar o no obrar, o de obrar en un sentido más bien que en otro” (Ferrater Mora, 1965, 62). Contra esta “noción” de libre albedrío, no obstante, se plantearon críticas que señalaban que, entonces, “no podría haber ninguna decisión, de suerte que el *liberum arbitrium indifferentiae* designa la pura suspensión de toda acción y de toda decisión”, tal y como lo sugiere la “paradoja del Asno de Buridán” (Ferrater Mora, 1965, 62). En este caso, expresa Ferrater Mora (1965, 62), “el problema del libre albedrío se relaciona” de manera estrecha “con la cuestión de la función ejercida por los motivos en toda elección” (Ferrater Mora, 1965, 62).

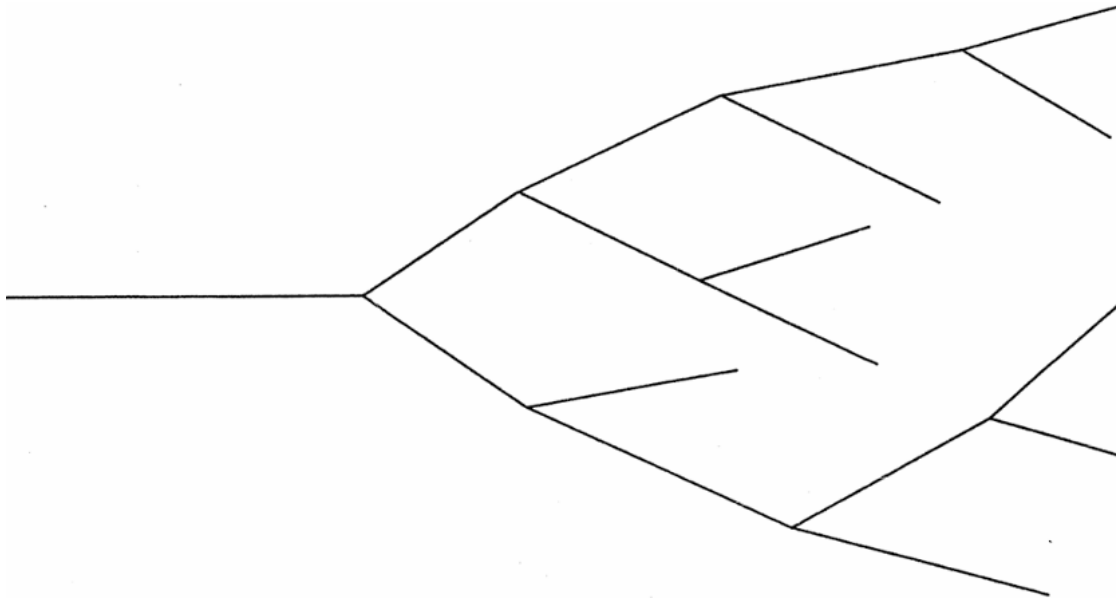
En este artículo académico se parte de una definición que de manera explícita se distancia de discusiones de orden teológico. Se excluye también de esta investigación el tratamiento de la noción de responsabilidad moral que se suele asociar al concepto de libre albedrío, y que tiende a estar presente en las discusiones en torno al problema entre el determinismo y libertad de los seres humanos (Moya, 2017). El presente texto aborda, en particular, el problema del libre albedrío como un problema científico y filosófico abierto y vinculado por tanto a diversos ámbitos del conocimiento (Balaguer, 2010, 2014; Moya, 2017; Steward, 2012; Steward y Law, 2023).

En correspondencia con el trabajo de Carlos Moya (2017), en este texto se parte de una conceptualización de libre albedrío como sinónimo de libertad o voluntad libre. Desde esta comprensión básica, el concepto de libre albedrío remite a la capacidad de decidir y eventualmente actuar con ciertos márgenes de control con respecto a los procesos de decisión y de acción, de tal manera que la puesta en práctica de esta capacidad permita dar resultado a acciones y decisiones libres (Moya, 2017). La construcción contemporánea del problema tradicional del libre albedrío puede ser

visualizada con el planteamiento y la ilustración que de esta realiza Kane (ver Figura 1.) (2013, 204):

El libre albedrío parece requerir que en algún punto de nuestras vidas haya senderos múltiples hacia el futuro que estén «abiertos» para nosotros; y que “dependa de nosotros” cuál de estos senderos elegimos. Sin embargo, el determinismo implica que en cualquier momento dado haya un único camino posible hacia el futuro, dado el pasado y las leyes.

Figura 1.



“Jardín de los senderos que se dividen”, tomado de Kane (2013, 204)

1. Introducción

La discusión en torno a la negación o afirmación del libre albedrío se encuentra presente desde etapas muy tempranas del pensamiento filosófico y continúa hasta el día de hoy (Fischer *et al.*, 2013; Moya, 2017). Entre los primeros debates al respecto, en la filosofía clásica en Grecia, pueden resaltarse las discrepancias entre estoicos y epicúreos, pues mientras los primeros negaban que pudiera haber libre albedrío, en el marco de leyes naturales que se ejecutaban, según estos, de manera necesaria y sin excepción, los segundos afirmaban la existencia del libre albedrío sobre la base de que las leyes que guiaban el movimiento de los átomos, considerados por estos como los constituyentes más fundamentales de la realidad, podían admitir ciertas excepciones (Moya, 2017).

Cabe afirmar, en efecto, que una de las cuestiones más disputadas en la historia del pensamiento vinculado al libre albedrío, es el ahora conocido como problema de la compatibilidad entre el libre albedrío y el determinismo (Mickelson, 2023; Moya, 2017). De acuerdo con Moya (2017), este problema se planteó con especial énfasis mediante la construcción de la llamada Nueva Ciencia que desembocó en la Cosmología y la

Física de Newton. Desde estas ciencias, se presentaba un universo que respondía a mecanismos y leyes fijas que no aceptaban excepciones, tales como la ley de la gravitación universal o la leyes de la mecánica, por ejemplo. Ante este contexto científico, algunos filósofos buscaron maneras de proteger tanto como de desterrar la creencia en el libre albedrío (Moya, 2017).

A manera de ilustración, en la filosofía moderna conviene reconocer el caso de Descartes, quien, ante la representación determinista de la realidad presentada por la mecánica Galileana y las leyes Keplerianas de la astronomía, intentó salvaguardar la creencia en el libre albedrío de los seres humanos a partir del reconocimiento de este como una propiedad inmaterial, que pertenece al alma y que, por tanto, no se rige por la necesidad que impera en la realidad física del cuerpo (Moya, 2017). En contraste con Descartes, explica Carlos Moya (2017), el filósofo neerlandés Baruch Spinoza rechazó la existencia del libre albedrío y argumentó que la creencia en este se deriva ella misma de la necesidad causal y del desconocimiento humano con respecto al determinismo que regula la existencia del universo. Estas posturas, asociadas al problema de la compatibilidad entre el determinismo y el libre albedrío, abrieron camino a campos de investigación y teorías filosóficas y científicas que, en la contemporaneidad, incluyen también los aportes de ciencias como la biología, la química o la física, lo que, en su conjunto, ha contribuido a replantear tanto el propio problema tradicional del libre albedrío, como las soluciones que se ofrecen ante este (Balaguer, 2010, 2014; Fischer *et al.*, 2013).

Uno de tales replanteamientos del problema ha sido elaborado por Helen Steward (2009, 2012, 2022) en su propuesta filosófica denominada *incompatibilismo de la agencialidad*. Este trabajo tiene como objetivo general mostrar algunos de los avances de investigación académica que el autor de esta pieza de texto generó con respecto a esta propuesta filosófica, en el marco del Seminario Doctoral II que cursó en el primer ciclo del año 2024, como parte de sus estudios de Doctorado Académico en Filosofía en la Universidad de Costa Rica. En el trabajo, en particular, se explica el problema tradicional del libre albedrío, se identifican las principales soluciones ofrecidas ante el problema y se introduce la propuesta filosófica que Steward (2009) ofrece ante este. Esta iniciativa académica se justifica porque, además de dar cuenta pública de la investigación filosófica que se genera en la Universidad de Costa Rica, permite abrir espacio para la reflexión y el debate con respecto a este problema milenario y aún vigente.

2. Metodología

Esta propuesta doctoral parte de un paradigma cualitativo y pretende desarrollar una investigación de tipo exploratoria. En particular, se pone en práctica el método del análisis conceptual impuro, expuesto por Hans-Johann Glock (2017) en su pieza de texto *Impure Conceptual Analysis*. De acuerdo con este método, la filosofía teórica es una disciplina de segundo orden, que no describe ni explica la realidad de manera directa (Glock, 2017). Su labor consiste en “[...] reflexionar sobre los conceptos que se utilizan fuera de la filosofía, en la vida cotidiana, en la ciencia o en otros dominios especializados” (Glock, 2017, 80). De esta manera, “la tarea primaria a la cual la

filosofía puede” contribuir de manera distintiva, “[...] por sobre otras disciplinas, es la de dilucidar conceptos existentes, en vez de aplicarlos a la realidad sobre la base de datos empíricos o a través de la construcción de nuevos conceptos” (Glock, 2017, 81). El método del análisis conceptual se interesa por los usos “oscuros” y “equivocos” que se hace del lenguaje “[...] en el marco de líneas de razonamiento específicas” (Glock, 2017, 90). Con palabras de Glock (90), el análisis conceptual “es una manera de abordar preguntas Socráticas del tipo “¿Qué es ...?” de manera dialéctica.” El análisis “conceptual conectivo”, por ejemplo, describe los usos “[...] de expresiones-gobernadas-por-reglas y sus conexiones con otras expresiones por vía de implicación, presuposición y exclusión” (Glock, 2017, 93). El análisis conectivo se puede entonces abstener de “resultar en definiciones”, ya que es capaz de “[...] producir contenido, con la elucidación de rasgos que son constitutivos de los conceptos bajo consideración y con el establecimiento de cómo estos se vinculan con problemas filosóficos, doctrinas y argumentos” (Glock, 2017, 93).

En este contexto, sin embargo, el método del análisis conceptual impuro, planteado por Glock, cuestiona la “[...] imagen recibida del análisis conceptual de acuerdo con la cual este es un ejercicio puramente a priori” (2017, 94), que no es afectado por los descubrimientos científicos. Desde el análisis conceptual impuro, el abordaje de conceptos como “razón”, “persona” (Glock, 2017, 98) o “agencialidad” (Glock, 2010), en el caso de esta investigación, “no puede ser apartado de reflexiones sobre actitudes morales y valores” (Glock, 2017, 98). Esto significa que “[...] para resolver enigmas filosóficos derivados de un concepto, se necesita “observar el rol y la función generales de ese concepto dentro de nuestras vidas”. (Glock, 2017, 98).

En otros términos, eso significa que, además de erigirse como “conceptualmente esclarecedor” y “metodológicamente escrupuloso”, el método del análisis conceptual utilizado en este trabajo se pretende también como “[...] relevante a cuestiones prácticas y de beneficio a investigaciones empíricas.” (Glock, 2017, 100). El trabajo de investigación se fundamentó en el análisis documental de textos filosóficos contemporáneos vinculados al problema de este proyecto de investigación. Se asumió una posición constructivista, según la cual, los discursos lingüísticos constituyen prácticas sociales, que, a su vez, producen sentidos y valores con respecto a las modalidades más deseables de coexistencia posible entre seres humanos y animales silvestres (Burr, 2015). La iniciativa académica que se ofrece, entonces, se sugiere como un aporte filosófico, inmerso en el proyecto interdisciplinario de “compartir paisajes” con los agentes animales con los que se pretende coexistir en el contexto de paisajes cada vez más degradados por las acciones humanas (IUCN, 2023, 5).

3. Resultados

3.1. La formulación tradicional del problema: determinismo y libre albedrío

El problema de esta investigación doctoral se circunscribe en el debate tradicional sobre el libre albedrío. De acuerdo con Mark Balaguer (2010, 1), el problema tradicional del libre albedrío (*the free will problem*) “[...] se produjo por el hecho de que las

personas tenían (o pensaban que tenían) razones a primera vista (*prima facie*) para creer en tres tesis que forman un conjunto inconsistente” (Balaguer, 2010, 1). Tales tesis son las siguientes:

- 1) El determinismo es verdadero (*i.e.* todo evento es causalmente necesitado por eventos previos en conjunto con leyes causales).
- 2) Los seres humanos tienen libre albedrío.
- 3) El libre albedrío es incompatible con el determinismo. (Balaguer, 2010, 1-2).

La “razón a primera vista” para creer en la tesis 1., que pareció “probablemente” “obvia a los filósofos previos” a la Mecánica Cuántica, puede acomodarse, de acuerdo con Balaguer (2010, 2), a partir del desarrollo de un argumento como el siguiente: “las cosas no solo pasan”, sino que “todo lo que sucede en el mundo físico tiene una causa y por consiguiente el determinismo es verdadero”; este determinismo aplica tanto para las decisiones humanas, en el marco de una escogencia entre A y B, como para cualquier otro evento como lo puede ser el golpear con un taco dos bolas de billar, A y B (Balaguer, 2010). Si al golpear ambas bolas, la bola B se detiene un centímetro después con respecto al lugar en donde se detuvo la bola A, parecería, a primer vista, que “debe haber una razón por la cual” la bola B avanzó ese centímetro más con respecto a la bola A (Balaguer, 2010). “Tal vez”, podría sugerirse “fue golpeada un poco más fuerte; o tal vez había un poco menos de fricción en la parte de la mesa sobre la cual rodó” (Balaguer, 2010, 2).

En el caso de las decisiones humanas, es posible suponer el siguiente escenario sugerido por Balaguer (2010, 2): ante la “presentación de una misma posibilidad de elegir entre A y B”, Balaguer eligió ayer la opción A y hoy la opción B, lo cual parece implicar que, en los dos casos, “algo debió haber estado diferente con relación al estado mental” de Balaguer. En efecto, aunque no resulte posible descubrir como cambió el estado mental de Balaguer, “a primera vista, parece que algo debió haber cambiado en” su estado mental (Balaguer, 2010, 2). Esto se debe, continúa el argumento, a que “las decisiones emergen de nuestros estados mentales, esto es, nuestras creencias y deseos y así sucesivamente”, por lo que, si Balaguer hubiera tenido las mismas creencias, miedos”, “todas las mismas fuerzas” que tuvo el día de ayer, entonces” “hubiera realizado la misma escogencia” el día de hoy. A primera vista, entonces, es posible afirmar que “parece que nuestras decisiones están determinadas por nuestros estados mentales” y que por tanto “nuestras decisiones están exactamente tan determinadas como lo están otros tipos de eventos”.

Con respecto a este argumento, expuesto a primera vista en favor de la tesis 1., “vale la pena” resaltar que, de acuerdo con Balaguer (2010, 3), este “no asume un materialismo mente-cerebro”, pues, “si nuestras decisiones están determinadas por nuestros estados mentales en la manera en la que lo sugiere” este argumento, “entonces las decisiones de almas cartesianas están exactamente tan determinadas como las decisiones de mentes materialistas, esto es, mentes que sobreviven en cerebros”. En contraste, escribe Balaguer (2010, 3), “para aquellos filósofos” previos a la mecánica cuántica que de manera explícita sostenían “un materialismo

mente-cerebro y un determinismo causal con respecto a lo físico, había un argumento muy obvio para la tesis de que nuestras *decisiones* estaban determinadas”. Balaguer (2010, 3) acomoda el argumento de la siguiente manera:

Todos los objetos físicos se mueven de acuerdo con leyes del movimiento estrictamente deterministas, como pequeñas bolas de billar; pero los cerebros humanos están tan solo hechos de pequeños objetos físicos y las decisiones son solo eventos físicos, en particular eventos cerebrales; por lo tanto, nuestras decisiones están enteramente determinadas por el pasado en conjunto con las leyes de la física. Así, dado el estado inicial del mundo físico billones de años atrás y dadas las leyes del movimiento, estaba ya determinado billones de años atrás que yo iba a elegir sentarme a escribir hoy.

En el caso de la tesis 2., Balaguer sostiene que “la razón a primera vista” para creer en esta “se basaba y se basa en la introspección”, pues, “[...] todos hemos tenido la experiencia de escoger libremente de entre un número posible de opciones” (2010, 3). Según Balaguer (2010, 2), por último, “la razón a primera vista para creer” en la tesis 3. puede ser acomodada de la siguiente manera:

Si es realmente cierto que todos los eventos están causalmente determinados por eventos previos, entonces todas mis llamadas “decisiones” y acciones” están determinadas por eventos previos, porque estas son tan solo tipos especiales de eventos; de hecho, si el determinismo es verdadero, entonces ya estaba determinado antes de que yo naciera que yo iba a tomar todas las decisiones que he tomado durante mi vida [...] Pero claramente esto no es compatible con el libre albedrío; no podemos decir que de mi propio libre albedrío yo elegí sentarme y escribir si ya estaba determinado antes de que yo naciera que yo iba a hacer esto.

3.2. Tres soluciones ante el problema tradicional del libre albedrío

Si bien se han desarrollado posturas contemporáneas con respecto al problema tradicional del libre albedrío, tales como el revisionismo defendido por Manuel Vargas o el semicompatibilismo defendido por John Martin Fischer (Fischer *et al.*, 2013), es posible afirmar que, ante este problema tradicional, se han planteado, en general, las siguientes “tres posibles soluciones”:

Libertaristas: rechazaban la tesis 1. y usualmente respaldaban las tesis 2. y 3. Insistían en que “los seres humanos poseen un tipo de voluntad indeterminista”.

Deterministas duros: rechazaban la tesis 2. y usualmente respaldaban las tesis 1. y 3. Insistían en que “los seres humanos no tienen voluntad libre porque sus acciones y decisiones están totalmente determinadas”.

Deterministas suaves: rechazaban la tesis 3. y usualmente respaldaban las tesis 1. y 2. Insistían en que “los seres humanos poseen libre albedrío a pesar del hecho de que son creaturas

deterministas”. Si bien este término es “en ocasiones” utilizado de manera intercambiable con el término “compatibilismo”, para Balaguer, “vale la pena” mantener a ambos conceptos separados: el compatibilismo rechaza la tesis 3., mientras que el *determinismo suave* rechaza la tesis 3. y sostiene que la tesis 1. es verdadera. Si bien ambas propuestas de solución al problema “casi siempre sostienen que la tesis 2. es verdadera”, “muchos compatibilistas contemporáneos no querrían comprometerse con la verdad de la tesis 1. -i.e., la verdad del determinismo- y por lo tanto sería poco sabio utilizar compatibilismo y determinismo suave de manera intercambiable”. (Balaguer, 2010, 3).

Tal y como se indicó desde los apartados iniciales de este trabajo, el problema tradicional del libre albedrío se ha circunscrito de manera común al debate en torno a la posible conciliación entre una visión determinista del universo y una visión de los seres humanos que los representa como portadores de libertad o libre albedrío. En este marco es que cabe afirmar que “las principales posiciones” que se han generado en este debate son el “compatibilismo” y el “libertarismo” (Søvik, 2016, 1). Ambas posiciones “afirman el libre albedrío”, pero “divergen con respecto a si este es compatible con la idea de que todos los eventos están determinados” (Søvik, 2016, 1). Esta divergencia remite a “la cuestión de la compatibilidad” que ha servido “tradicionalmente” de base para distinguir entre los “incompatibilistas” y los “compatibilistas” (Fisher et. al., 2013, 17; Mickelson, 2023). Los incompatibilistas “piensan que el libre albedrío es incompatible con que el mundo sea determinista”, mientras que los compatibilistas, “sostienen que el libre albedrío es compatible con que el universo sea determinista” (Fisher et al., 2017, 17), o en otros términos, sostienen que el libre albedrío es compatible con la existencia de “un solo futuro físicamente posible” (Steward, 2012, 3).

4. La formulación Stewardiana del problema: determinismo y agencialidad

En esta investigación doctoral se pretende argumentar en favor de la propuesta filosófica que Helen Steward (2009, 2012, 2022) ofrece ante el problema tradicional del libre albedrío. La propuesta filosófica de Steward (2012) se denomina *incompatibilismo de la agencialidad* y defiende la tesis según la cual, “la agencialidad es inconsistente con el determinismo universal” (31), lo que significa que, “[...] si el determinismo fuera verdadero no podría haber agentes y no podría haber acciones” (39). Como base de su postura filosófica, en este contexto, Steward plantea y desarrolla, en su obra intitulada *A Metaphysics for freedom* (2012), el siguiente “argumento contra el determinismo universal”:

- 1) Si el determinismo universal es verdadero, el futuro no está abierto
- 2) Si existen animales que se mueven por sí mismos, el futuro está abierto
- 3) Existen animales que se mueven por sí mismos
- 4) Entonces, el determinismo universal no es verdadero (12).

Así, en contraste con una tradición general de filósofos incompatibilistas, que

consideran que lo que resulta incompatible con el determinismo son “poderes” asociados con exclusividad a los seres humanos, tales como “[...] la auto-creación, la autonomía o la autodeterminación completa” (Steward, 2012, 4), Steward “insiste” en que “[...] los problemas de reconciliación con el determinismo surgen en conexión con poderes más simples y extensamente compartidos” (4). El concepto de agencialidad animal se establece, en este marco, como fundamental para comprender la propuesta filosófica de Steward (2012), pues, aunque esta argumenta que “[...] no todos los animales son agentes” (3), defiende a su vez que la agencialidad, comprendida como “[...] un poder o conjunto de poderes” (1), que posibilitan “[...] la capacidad de moverse a sí mismo en el mundo de maneras propositivas, maneras que dependen de uno mismo en al menos algunos aspectos” (4), “[...] puede seguramente ser adscrita a una extensa variedad de animales no-humanos” (1).

4.1. El concepto de *agencialidad*

La propuesta filosófica del *incompatibilismo de la agencialidad* es expuesta y defendida por Helen Steward (2012) de manera sistemática en su obra *A Metaphysics for freedom* (2012). Uno de los conceptos centrales de esta propuesta es el de *agencialidad animal*, el cual había sido ya examinado por Steward en trabajos anteriores a *A metaphysics for freedom* (2012). Uno de esos trabajos es un artículo publicado con el título de *Animal Agency* en la revista *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy* (Steward, 2009). En tal artículo, se establecen muchas de las bases conceptuales y filosóficas desde las cuales se construye la propuesta del *incompatibilismo de la agencialidad* que se propone en *A Metaphysics for freedom*, por lo que, en este trabajo, se asume que su examen y exposición permitirá sentar antecedentes necesarios para el desarrollo óptimo de la tesis doctoral que se encuentra en curso. A continuación, se presenta, por tanto, una reseña de este artículo, a la cual se adiciona, además, la reseña de una pieza de texto que presenta una conversación escrita entre Helen Steward y el filósofo Michael Hauskeller en torno al concepto de agencialidad (Steward, 2022).

4.1.1. *Animal Agency* (2009)

Esta pieza de texto elaborada por Helen Steward (2009) analiza si los animales son agentes. Para Steward, ahora bien, preguntar si los animales son agentes exige una respuesta a la pregunta de qué es un agente. Con el objetivo entonces de reconocer a qué se refiere el concepto de *agente*, Steward (2009, 219) se apoya en “evidencia de la psicología del desarrollo” con respecto a la “emergencia en la infancia de nuestra teoría de la mente”, evidencia que para Steward resulta importante para comprender “cuál es la estructura de nuestro concepto de agencialidad”.

El concepto de agencialidad, según lo expresa Steward (2009), ha sido planteado por diversos psicólogos como “[...] una posesión más básica que algunos de los propios conceptos asociados a la actitud proposicional” (Steward, 2009, 219). El trabajo de Steward pretende explicar, a su vez, por qué, al margen de lo que pueda generarse a partir “[...] de la evidencia del desarrollo, es argumentable que el concepto de agencialidad es comprensible bastante independientemente de cualquier referencia a

actitudes proposicionales más sofisticadas y puede ser, por tanto, considerado como aplicable sin ningún problema a muchos animales no-humanos” (219). En el apartado “I. La evidencia de la psicología del desarrollo”, Steward (219) enfatiza que, en los seres humanos, “la capacidad de distinguir animados de inanimados”, “se desarrolla” antes en comparación con “la capacidad de atribuir actitudes proposicionales completas a los agentes”, la cual es “una habilidad” que no emerge sino al menos hasta transcurrida la mitad del segundo año de vida”, por medio de procesos que “[...] toman varios años para alcanzar la maduración completa”. En efecto, escribe Steward (221):

parece muy plausible que la distinción básica entre cosas que se pueden mover por ellas mismas [...] y cosas que requieren algún tipo de ímpetu externo para moverse, provee el criterio inicial de selección (o en cualquier medida uno de los más importantes criterios) a través de los cuales los objetos son o no son tratados como potenciales candidatos para incluirse dentro del módulo o los módulos que conforman la incipiente teoría de la mente del infante.

De acuerdo con la teoría expuesta en 1990 por el psicólogo estadounidense David Premack, de hecho, “[...] el infante divide el mundo en dos clases de objetos, aquellos que son y aquellos que no son autopropulsados” (Steward, 2009, 221). El infante humano, desde esta teoría, primero percibe ciertas propiedades, “[...] por ejemplo, un objeto que es movido por otro bajo condiciones de contigüidad temporal y espacial versus un objeto que es autopropulsado” (221). La teoría planteada por Premack considera que “[...] la percepción del infante es la entrada (input) para una invención ligeramente de más alto nivel que tiene como salida (output) a la interpretación” (221). Esta perspectiva de Premack, señala Steward (221), resulta similar a las propuestas tempranas del psicólogo escocés Alan M. Leslie, quien también suponía, en 1995, que “[...] los infantes están predispuestos innatamente para poner particular atención a la pregunta de si un objeto es o no es puesto en movimiento por algo más.” (Steward, 2009, 221-222). Esta distinción resulta importante, explica Steward (222), debido a que, para Leslie, esta sirve de medio para seleccionar entradas hacia un subsistema de más alto nivel, al cual denomina “Mecanismo de la Teoría de la Mente” (MTM; ToMM, por sus siglas en inglés).

Para Leslie, agrega Steward (2009, 222), a este MTM conviene dividirlo a su vez en dos partes, “una preocupada con los agentes y las acciones direccionadas-por-metas que estos producen y por otro lado, un módulo más sofisticado con adscripciones de actitudes proposicionales”. De esta manera, señala Steward (222), Leslie distingue entre un MTM que pertenece a un sistema₁ y un MTM que pertenece a un sistema₂. El MTM sistema₁, escribe Steward (222), “se comienza a desarrollar alrededor de los seis a los ocho meses” y uno de sus “primeros signos es el seguimiento de la mirada”. Este MTM sistema₁, “[...] puede representar a un agente como actuando para generar un estado de cosas y por lo tanto reconoce la noción básica de una creatura que tiene una meta o un fin” (Steward, 2009, 222). Según Leslie, no obstante, “este concepto de direccionalidad hacia-una-meta no es aún una noción vinculada a actitudes proposicionales”, pues “actuar para generar un estado de cosas” “[...] no describe una actitud o una proposición, sino un esfuerzo para cambiar las circunstancias

físicas” (Steward, 2009, 222). Otras indicaciones de la emergencia del MTM sistema₁, “[...] incluyen el hecho de que los infantes empiezan, durante la segunda mitad del primer año, a consentir y a ayudar a alcanzar las metas reconocidas de otros”, por ejemplo, a través de un posicionamiento particular con el objetivo “de ser alzado o de que se le cambie el pañal” (222). Para Leslie, sin embargo, no es sino hasta el MTM sistema₂, que empieza su desarrollo durante el segundo año de vida, que de hecho se puede hablar “propriadamente de actitudes proposicionales” (Steward, 2009, 222). Este sistema₂ incluye, por tanto, “la atribución a otros de estados representacionales completos tales como creencias” (222).

Según Leslie, escribe Steward (2009, 222), “el signo más obvio de la emergencia de este sistema₂”, “es la habilidad de fingir y también de entender el fingimiento en otros, lo que emerge normalmente entre los dieciocho y los veinticuatro meses”. De manera presumible, para Leslie, el MTM sistema₂ se convierte de manera eventual “en lo que asegura la capacidad normal de aplicar la estrategia intencional”, esto es, “una perspectiva desde la cual el comportamiento es explicado y predicho por vía de la atribución de cosas tales como creencias, deseos e intenciones a los agentes” (222). Si esto es así, escribe Steward (2009), “se seguiría que los que no-pueden-moverse por sí mismos”, en su conjunto, no serían del todo considerados como contendientes para la posesión de una mente”, mientras que “los que se-mueven-a-sí-mismos”, “[...] continuarían hacia adelante para ser integrados al módulo o los módulos de la mente en desarrollo, los cuales intentan asignar una meta al agente candidato” (222). A pesar de esto, existen casos de entidades que pueden moverse por sí mismas y que, no obstante, no son capaces de “sostener por mucho tiempo su candidatura” para ser clasificados como agentes (222). Es el caso de las máquinas, las cuales “representan una interesante categoría híbrida” debido a que, “si bien parece ser que pueden moverse por sí mismas”, “están hechas de un material inanimado, no exhiben movimientos de tipo biomecánico y no se ajustan a problemas ambientales locales” (222).

Aunque los autores que cita Steward (2009) a propósito de las máquinas como los robots se encuentran, de manera explícita, más interesados en la conceptualización infantil de lo animado (animacy), que en la agencialidad, “no es implausible”, escribe Steward, “[...] que los problemas que los robots rápidamente encuentran al toparse con obstáculos”, los conviertan también en candidatos inapropiados para la agencialidad genuina (Steward, 2009, 223). El MTM sistema₁, escribe Steward, “es razonable suponer” que “[...] solo puede funcionar apropiadamente en donde los objetos con los cuales este se enfrenta son buenos en alcanzar sus metas -y los robots, aun y cuando tales metas se encuentran programadas- no son terriblemente buenos haciendo esto” (223). Los robots, “adicionado a esto”, “no se mueven en las maneras típicas de los agentes animales, en respuesta a las cuales el MTM debió haber evolucionado y están hechos de un material muy diferente (223). Esto lleva a Steward (2009) a considerar que no sería sorprendente, tal y como lo especularon Rochel Gelman, Frank Durgin y Lisa Kaufman en 1995, que las máquinas como los robots se asignen de manera paulatina a cierta “categoría para ellos mismos – autopropulsores, tal vez, pero no entes a los cual se les pueda adscribir metas coherentes de manera fácil o rentable y casi seguro que no, entes que merezcan las posteriores atenciones del MTM sistema₂” planteado por Leslie (Steward, 2009, 223).

De acuerdo con Steward (2009, 223), “este prejuicio original” con respecto a entes como los robots “podría después venir a ser confirmado cuando, como mayores y más maduros operadores del principio del mecanismo interno”, los seres humanos reconocen que si bien “hay de hecho algo dentro de un robot que guía y controla su comportamiento, ese algo es un tipo de algo muy diferente de lo que se encuentra dentro del animal”, en particular, “[...] algo que estaríamos inclinados a suponer, no requiere perspectiva subjetiva, no requiere verdaderos estados intencionales y claramente nada que equivalga a inyecciones espontáneas en la naturaleza por parte del propio robot” (223). Para Steward (224), en suma, existe, desde la psicología del desarrollo, bastante “evidencia que apoya la visión de que una conceptualización básica de la agencialidad dirigida a fines específicos se encuentra en escena de manera previa a la emergencia de una psicología de las actitudes proposicionales de escala completa”. En este contexto, aunque Steward reconoce que “se podría sugerir que el concepto básico es simplemente reemplazado en el niño en crecimiento por una noción más rica una vez que la psicología proposicional de actitudes se desarrolla”, “existen razones para creer que eso es implausible” (224). En vez de esto, sostiene Steward, “[...] la conceptualización más básica sobrevive en la adultez, en donde sigue estructurando nuestro pensamiento y nuestras percepciones” (224). Para Steward, de hecho, la psicología proposicional de las actitudes “[...] no es la esencia, sino una sofisticada continuación del concepto básico de agencialidad, apropiada en particular para hacernos capaces de lidiar con nuestros humanos conespecíficos” (Steward, 2009, 224). En otros términos, es posible afirmar que “[...] el concepto de agente es una noción más general y menos demandante, aplicable sin problema a muchos tipos de animales” (224).

En el apartado “II. La evidencia del pensamiento cotidiano”, Steward (2009) prosigue las reflexiones introducidas a partir de un cambio en su enfoque metodológico. Steward se ampara, para esto, en la experiencia cotidiana que los seres humanos establecen con los animales. Esta experiencia cotidiana, argumenta Steward, contiene importantes referencias a las maneras en las que se construye el concepto de agencialidad y de agencialidad animal en específico. Steward elabora su reflexión a partir del fragmento 493 de las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. Escribe Wittgenstein (1999, 145e):

493. Uno dice, “El gallo llama a las gallinas con su cacareo”—¿pero acaso no se encuentra todo esto basado en una comparación con nuestro lenguaje?—¿No vemos todo esto de manera bastante diferente si imaginamos que el cacareo pone a las gallinas en movimiento mediante algún tipo de causalidad física?

De acuerdo con Steward (2009), Wittgenstein, en este fragmento, “[...] llama la atención a la manera en la que nuestras percepciones de la actividad animal se encuentran empapadas en suposiciones de agencialidad” (224). En efecto, pregunta Steward (224), ¿por qué se altera el aspecto cuando se imagina que el cacareo del gallo pone en movimiento a las gallinas “mediante algún tipo de causalidad física”? Steward responde que lo que sucede es que “[...] hay un número de cosas presentes en la manera en la que pensamos a los animales y a sus actividades que, aunque

no equivalgan a la atribución de una psicología proposicional de las actitudes de escala completa, son no obstante peculiares para el mundo animado” (225). Este “conjunto de cosas”, expresa Steward, desaparece “una vez que sus interacciones” son reducidas, “[...] por un cambio imaginativo en el aspecto, a causalidad física puramente.” (225). Al imaginar que “de hecho es puramente la causalidad física la que hace que el gallo cacaree y que por consecuencia las gallinas después se muevan”, lo que se reorienta son “[...] los estados a los cuales naturalmente nos dirigimos para describir la mentalidad de los animales” (225). Estos estados “no son realmente actitudes proposicionales”, sino “[...] cosas tales como ver, querer y tratar de obtener, ninguna de las cuales se asocia con un verbo que necesite tomar una proposición como complemento” (225). En efecto, asevera Steward, resulta “no natural suponer que el gallo” fue movido a cacarear o a movilizarse “a través del patio” “por cualquier cosa parecida a un reflejo o un simple mecanismo de estímulo-respuesta” (225).

En el contexto de esta ilustración, Steward enfatiza que, si bien es necesario reconocer la gran importancia de los instintos en la vida de los animales, “[...] instintos que prescriben para un dado animal un rango básico de actividades de las cuales este no es libre de abstenerse” (2009, 225), es a su vez cierto que, en general, se concede a los animales una cierta libertad y control sobre los movimientos a través de los cuales estos satisfacen sus necesidades y deseos instintivos y esta concesión resulta crucial para elaborar una comprensión integral (o robusta, en términos Steward) del concepto de agencialidad. Para Steward, en efecto, “[...] nuestra inclinación natural es pensar en un animal como una creatura que puede, dentro de límites, direccionar sus propias actividades y la cual tiene ciertas elecciones sobre los detalles de esas actividades” (226). Los animales, escribe Steward, son “los gestores (*settlers*) de diversos asuntos que conciernen al movimiento de sus propios cuerpos a través del tiempo y del espacio”, lo que hace que resulte en gran medida en “[...] contra de la corriente suponer que cada detalle de cada movimiento orquestado por un animal fue gestionado en cualquier punto previo a un periodo en general coetáneo con lo que nosotros pensamos como el periodo de acción del animal” (226).

En su conjunto, las reflexiones expuestas por Steward le permiten aseverar lo siguiente “con respecto al concepto de agencialidad que opera en nuestro entendimiento de los animales”: 1. un agente puede mover todo o algunas partes de lo que se puede estar inclinado a pensar como su cuerpo, 2. un agente es el centro de alguna forma de subjetividad, 3. un agente es algo a lo que al menos ciertos tipos de estados intencionales pueden ser atribuidos (tratar, querer, percibir), 4. un agente es un gestor de los asuntos que conciernen a los movimientos de su propio cuerpo: las acciones a través de las cuales esos movimientos se efectúan son eventos no-necesarios, atribuibles siempre, primero y antes que nada, al agente y solo de manera secundaria, a los impactos ambientales u ocasionadores de cualquier otro tipo (2009, 226). A partir de estas descripciones del concepto de agente, Steward (226) señala que, aunque este se aplique “por nosotros en conexión con entidades animadas”, esto no implica afirmar “que nada hecho de materia inanimada puede concebiblemente constituir un agente”. De acuerdo con la propia experiencia de Steward (226), en efecto, la mayoría de las personas “acuerdan que no existe una razón a priori por la cual un sistema artificial”, que exhiba “la flexibilidad y la inteligencia suficientes en

sus respuestas al ambiente”, no pueda “eventualmente demandar interpretación como un manejador consciente de agencialidad”.

A pesar de estas consideraciones y aunque “[...] no estamos todavía en una posición para estar seguros de que es así” (Steward, 2009, 226), Steward sostiene, en correspondencia con John Searle, que la agencialidad, así como la conciencia, resultarán “[...] ser esencialmente un fenómeno biológico” (226). En cualquier caso, para Steward (226), “no hay nada en el concepto de agencialidad por sí mismo” “que excluya la posibilidad de su instanciación en materia no-biológica artificialmente creada”. Steward (227) enfatiza, a su vez, que a pesar de sus profundas conexiones con la distinción animado/inanimado, el concepto de agencialidad no es “aplicable a todos los animales”. De hecho, aunque “el concepto de agencialidad se desarrolla a partir de sistemas de procesamiento de la información diseñados para conceptualizar los movimientos de las entidades animales de una manera especial”, de esto no se sigue que no resulte posible, para “manejadores más maduros de este concepto”, “plantear la pregunta normativa de si el concepto realmente aplica a criaturas de un determinado tipo”. Esto es así, escribe Steward (227), debido a que el concepto, “una vez formado, tiene su propia integridad; porque es de hecho un concepto que ha sido formado y no una mera disposición”. A manera de ejemplificación, Steward trae a colación el caso de un paramecio: aunque en primera instancia el paramecio se movía de una manera tal que sugería “la aplicación del concepto de agente”, “[...] una vez que descubrimos que unas cuantas simples ecuaciones gobiernan el movimiento del paramecio a través del agua, no hay razón para suponer” que haya algún rol que jugar para un sí mismo-paramecio (paramecium-self) en el control del cuerpo del paramecio” (2009, 227).

Para Steward (2009, 227), lo que existe en el caso del paramecio es “[...] únicamente el cuerpo accionado por una variedad de fuerzas. Y esto significa que el paramecio no puede ser un agente” “de acuerdo con el concepto de agencialidad” descrito más arriba a través de los puntos 1-4. El caso del paramecio, sostiene Steward (227), lo que demuestra es “la vulnerabilidad que tienen las intuiciones de base perceptual que seleccionan potenciales entradas para el módulo de la mente, con respecto a los resultados de la reflexión y de la investigación, pues aunque el paramecio parecía que podría haber tenido una mente”, “resulta que no”, debido a que la actividad del paramecio “puede ser dispuesta mediante simples procesos mecánicos y la “postulación de mentalidad bajo estas circunstancias” resulta innecesaria. Para Steward (228), sin embargo, este caso no pone en crisis a la “psicología popular” asociada a la agencialidad, pues, “hay muchas razones para suponer que el esquema de la agencialidad” es un “dispositivo heurístico” que resulta “esencial para nuestra comprensión del mundo animal”, a pesar de que “una alianza inmensamente fuerte de fuerzas intelectuales ha conspirado en contra de la visión de que los animales podrían verdaderamente ser agentes”. Entre tales fuerzas, Steward (228) menciona las “muchas formas culturales y religiosas de antropocentrismo”, así como las “mal orientadas fuerzas del progreso científico, la ilustración y la modernidad”. Según Steward (228), “un culpable” en particular es, en este contexto, “la confusión por parte de muchos científicos y filósofos inclinados hacia el naturalismo”, “del esencial e importante esquema dualista del agente y el cuerpo, según el cual el agente es

una entidad corporal, con el esquema dualista Cartesiano de la mente y el cuerpo”, el cual, a pesar de ser “correctamente” considerado como “evitable a toda costa” y de “muy mala reputación”, es a veces “pensado confusamente” como presupuesto cuando se habla de agentes.

Para Steward, otra idea que ha “conspirado contra la visión de que los animales son agentes”, es aquella según la cual, “en donde se encuentran disponibles niveles más bajos de explicación, estos suplantando a los más altos”, o, en otras palabras, la idea según la cual, “las explicaciones de los movimientos animales se encuentran disponibles en los niveles propios de la neurología, microbiología e incluso tal vez la física y “[...] que estas pueden y deben reemplazar el esquema de la agencialidad.” (Steward, 2009, 228). Vinculado a estas fuerzas, se encuentra el problema planteado por la “epistemología empirista”, “[...] que ha fomentado a través de las ciencias biológicas una enorme desconfianza de las codificaciones espontáneas del módulo de la mente y ha apoyado la insistencia de que estas sean tratadas como nada más que antropocentrismos sin lugar” (228). Una última fuerza mencionada por Steward es, en este contexto, el “Kantismo”, “desde el cual se han realizado conceptualizaciones de la agencialidad en las cuales una muy rica conceptualización de racionalidad ha sido privilegiada” con respecto a “ideas más básicas como aquellas de la posesión del cuerpo y del control del cuerpo”, las cuales forman, para Steward, “[...] el verdadero corazón del concepto de agencialidad” (228). Si bien estas fuerzas e ideas son solo mencionadas en su trabajo, Steward (228-229) afirma que, ante su reconocimiento, “tal vez se mantenga como “una posibilidad que ningún animal no-humano” e incluso que “ningún animal humano” pueda ser un agente en el sentido implicado” a través de los puntos 1-4 descritos más arriba.

El principal interés de Steward, sin embargo, “no es tanto mostrar que los animales son agentes”, sino “insistir que alguna parte de nosotros encuentra casi imposible no categorizarlos como tal y defender que esta intuición merece no ser perdida bajo la montaña de escrupulosidad epistemológica, mecanomorfismo, fervor anti-dualista y metodología científica conductista” que “ha oscurecido nuestra perspectiva del concepto de agencialidad” (229). En última instancia, sostiene Steward (2009, 229), “los resultados de la categorización primitiva y no reflexiva de los animales como agentes son fenomenológicamente tangibles a aquellos abiertos a su influencia”, pues basta con “observar a un pájaro” que picotea en búsqueda de comida o a “un gato” que acecha a un ratón. Observar el comportamiento de estos animales, escribe Steward (229), es completamente diferente a observar “árboles” moverse “en el viento” “o un carro” manejarse “hacia abajo en un camino”. Para Steward (229), “[...] observar a una criatura involucrada en tales actividades-dirigidas-por-una-meta”, es, de hecho:

pensarla como un controlador de su cuerpo momento-a-momento, un centro de subjetividad, un poseedor de algunos estados representacionales y motivacionales (aunque estemos o no preparados para llamarlos creencias o deseos) y un gestor de los asuntos que conciernen a sus propios movimientos corporales.

El texto de Steward (2009) finaliza con la concesión del beneficio de la duda

para aquellos escépticos del concepto de agencialidad animal. Es legítimo, escribe, “cuestionarse si tal vez” “la verdad” sea que “la fuerza de la intuición decrece en la medida en la que la creatura se parece menos a un ser humano” y establecer, por lo tanto, que esta podría constituir “una base” inadecuada sobre la cual “hacer o negar adscripciones de mentalidad” (229). A su vez, afirma Steward (229), estas “intuiciones” se vuelven “sin duda menos poderosas en la medida en que los animales en cuestión se tornen difíciles de categorizar como animados”, debido a sus características físicas, al tipo de movimiento que presentan o a “factores asociados a su “velocidad”, a su “tamaño” o a los hábitats en los cuales se desenvuelven. A pesar de esto y “antes de embarcarnos en la tarea de interrogar nuestras intuiciones, debemos permitir que estas se nos muestren”, pues con palabras de Steward (229), es posible que estas realicen “distinciones en los lugares en los que lo hacen por razones no por completo desconectadas con el hecho de que en efecto hay en esos lugares distinciones que necesitan ser discernidas.”

4.1.2. Agency (2022)

El concepto de *agencialidad* posee rasgos distintivos que resultan identificables cuando este se contrasta con aquellos conceptos que le resultan antagonistas (Steward, 2022). El principal antagonista del concepto de *agencialidad* puede ser considerado el concepto de *determinismo* (Steward, 2022). El concepto de determinismo ofrece una imagen del universo “en la cual todo lo que pasa está establecido con antelación por cosas que ya han pasado o las cuales están ya fijadas (tales como las leyes de la naturaleza o la prescripción de Dios)” (28). “Si el determinismo es verdadero”, escribe Helen Steward, “[...] nada de lo que sucede se gestiona (to settle) en ninguna ocasión de manera nueva en el momento en el que ocurre, pues lo que sucede ya se encuentra gestionado (28). Un problema que emerge de esta imagen del universo es que no permite acomodar a las “acciones”, las cuales se suponen, desde su “concepción natural”, como “la gestión de lo hasta el momento no gestionado”, esto es, como “[...] cosas cuya ocurrencia o no depende del agente de la acción.” (Steward, 2009, 28). El agente de una acción, en otros términos, tiene “un espacio para gestionar cosas de manera genuina: estas cosas no pueden ser no-causadas o causalmente determinadas por ninguna otra cosa que no sea el agente mismo.” (Hauskeller, 2022, 35).

Si bien algunas personas piensan, en este contexto, que “[...] entidades inanimadas pueden actuar – que el agua, por ejemplo, actúa cuando disuelve sal” (Steward, 2022, 29), el interés central de Steward se encuentra, de hecho, en elaborar “una conceptualización de acción y agencialidad” que reconozca “[...] una distinción fundamental entre los “haceres” (doings) de cosas como el agua y otra clase de haceres” (29) que ejerciten el poder de doble vía de la agencialidad. Así, por ejemplo, aunque una persona pueda ser golpeada tanto por una roca como por un ser humano, “[...] lo que la piedra hace es de hecho bastante diferente de lo que hace la persona” (Hauskeller, 2022, 29). Las piedras y otros objetos inanimados tienen solo “[...] poder de una vía: el poder de hacer una cierta cosa sin el poder no hacerlo” (29). Es debido a esto que, cuando se le brinda dirección y se lanza de una cierta manera, la piedra

o el objeto inanimado seguirá la trayectoria del lanzamiento y golpeará a la persona. La piedra o el objeto inanimado “tiene el poder de hacerlo”, “pero no tiene el poder de no hacerlo” (29) o de dejar de hacerlo. Todos los agentes genuinos, sin embargo, ante una circunstancia concreta, como el ser molestados por alguien, tienen el poder de actuar de más de una manera en particular, pues un agente puede lanzarle una piedra a la persona que lo molesta, aunque también puede “[...] no lanzarla y hacer en vez de eso otra cosa” (29).

El poder de doble vía de la agencialidad debe ser caracterizado, por ende, “no como un poder para hacer A o B” en el contexto de un “par específico de opciones independientes”, sino como, en primera instancia, “el poder, implícito en cualquier ejercicio activo de agencialidad, de haber podido decidir no emprender tal ejercicio de poder agencial” en el contexto de tal par específico de opciones independientes (Steward, 2022, 31). Presupuesto este marco conceptual, Steward sostiene que se “debe” resistir la idea de que los agentes causan acciones (37). Las acciones, en vez de esto, “son solo las causas que el agente realiza de otros eventos” (37). Cabe por tanto aseverar, sobre la base de lo expuesto hasta aquí que, si la agencialidad es el “[...] poder de establecer cosas al momento de la acción mientras nos movemos en el mundo” (41); entonces, el problema filosófico de la verdadera agencialidad no remite a la usualmente discutida auto-causación referente a la noción de voluntad libre en los seres humanos; el problema filosófico fundamental se dirige a comprender la “causación todo-parte” (37). Esta “causación todo-parte” remite al hecho de que “los organismos biológicos se caracterizan en general por formas de organización jerárquica en las cuales “la causación de arriba-abajo” (top-down causation) (y también por supuesto “de abajo-hacia-arriba” (bottom-up causation) tiene un rol que jugar” (37). El “control agencial” se perfila, en este contexto, como “la forma más alta” en toda organización jerárquica posible (37).

5. Conclusión

El *Incompatibilismo de la Agencialidad* constituye una propuesta filosófica desarrollada por Helen Steward (2012) como un intento de replantear el problema tradicional del libre albedrío. El problema tradicional del libre albedrío parte de la pregunta de sí resulta razonable creer en el libre albedrío, voluntad libre o libertad de los seres humanos, en el marco del determinismo universal, esto es, en el marco de una imagen del universo en la cual todos los fenómenos que suceden son necesitados por fenómenos previos y por leyes causales ya fijadas. En particular, la propuesta de Steward argumenta que el problema tradicional del libre albedrío se aborda de manera equivocada al afirmar que son solo poderes como la libertad, la autonomía o la autodeterminación de los seres humanos los que presentan conflictos de conciliación con respecto al determinismo universal (2009, 2012). Steward argumenta, en contraste, que el determinismo universal es incompatible con un poder mucho más simple, y que se comparte con muchos otros animales, a saber, el poder de la agencialidad (Steward, 2009, 2012). El concepto de agencialidad remite a la capacidad de mover el propio cuerpo de maneras propositivas, esto es, de maneras que tienden a propósitos cuya ejecución o no depende del agente de la acción (Steward, 2009,

2012, 2022). El Incompatibilismo de la Agencialidad ofrece, por tanto, nuevas veredas para la investigación filosófica en torno a este problema milenario y aún vigente. Aún y cuando pueda resultar insuficiente para resolver el problema tradicional del libre albedrío, parte de su potencia reside en reconocer que las acciones de muchos animales son por sí mismas incompatibles con la tesis del determinismo universal que, hasta ahora, se había pensado como inconsistente con poderes considerados como exclusivos de los seres humanos.

Referencias

- Balaguer, M. (2010). *Free Will as an Open Scientific Problem*. The MIT Press.
- Balaguer, M. (2014). *Free Will*. The MIT Press.
- Burr, V. (2015). *Social Constructionism*. New York, EEUU: Routledge.
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de Filosofía* (Tomo II, L-Z). Editorial Sudamericana.
- Fisher, J. M., Kane, R., Pereboom, D. y Vargas, M. (2013). *Cuatro perspectivas sobre la libertad* (I. Echavarría, G. Polit y R. Restrepo, Trans.). Marcial Pons. (Obra original publicada en 2007)
- Glock, H.-J. (2010). Animal Agency. En T. O'Connor & C. Sandis (Eds.). *A Companion to the Philosophy of Action* (pp. 384-392). Wiley-Blackwell.
- Glock, H.-J. (2017). Impure Conceptual Analysis. En G. D'Oro y S. Overgaard (Eds.), *The Cambridge Companion to Philosophical Methodology* (pp. 77-100). Cambridge University Press.
- IUCN. (2023). *IUCN SSC guidelines on human-wildlife conflict and coexistence*. IUCN. <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2023-009-En.pdf>
- Kane, R. (2013). Capítulo V. Respuesta a Fischer, Pereboom y Vargas. En J. M. Fischer, R. Kane, D. Pereboom y M. Vargas, *Cuatro perspectivas sobre la libertad* (I. Echavarría, G. Polit y R. Restrepo, Trans.) (pp. 203-222). Marcial Pons. (Obra original publicada en 2007)
- MacCan, H. J. (2020). *Introducción*. En H. J. MacCan (Ed.). *Libre albedrío y teísmo clásico. El problema de la libertad en la teología del ser perfecto* (pp. xiii-xix). Universidad Pontificia de Comillas, Editorial Sal Terrae.
- Mickelson, K. M. (2023). (In)compatibilism. En J. Campbell, K. M. Mickelson y V. A. White (Eds.), *A Companion to Free Will*. Wiley Blackwell.
- Moya, C. (2017). *El libre albedrío. Un estudio filosófico*. Cátedra.
- Søvik, A. O. (2016). *Free will, Causality and the Self*. De Gruyter.

- Steward, H. (2009). Animal Agency. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 52(3), 217-231.
- Steward, H. (2012). *A Metaphysics for Freedom*. Oxford University Press.
- Steward, H. (2022). Agency. En M. Hauskeller (Ed.). *The things that really matter. Philosophical conversations on the cornerstones of life* (pp. 27-45). UCL Press.
- Steward, H y Law, S. (2023). Free Will: Helen Steward Interviewed by Stephen Law. *Think*, 22(65), 5-10.
- Van Inwagen, P. (2020). El problema del libr* alb*drio. En H. J. MacCan (Ed.). *Libre albedrío y teísmo clásico. El problema de la libertad en la teología del ser perfecto* (pp. 3-22). Universidad Pontificia de Comillas, Editorial Sal Terrae.
- Wittgenstein, L. (1999). *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. (G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker y J. Schulte, Trads.) (English & German, 4ª ed. Rev. por P. M. S. Hacker & J. Schulte). Wiley Blackwell. (Obra original publicada en 1953)

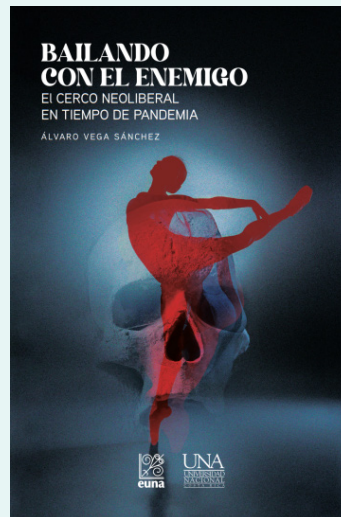


VI
Reseña



Dan Abner Barrera Rivera

Reseña: Vega Sánchez. Á. (2024) Bailando con el enemigo: el cerco neoliberal en tiempo de pandemia. Heredia: EUNA, 2024. 116 p.



Álvaro Vega Sánchez, costarricense, ha realizado estudios en sociología, teología y cultura centroamericana en la Universidad de Costa Rica, en la Universidad Nacional y en el Seminario Bíblico Latinoamericano. Actualmente es catedrático jubilado por la Universidad Nacional. Autor de varios libros.

Este es un libro sobre Costa Rica, escrito en tiempos de la pandemia COVID-19. Los temas que ahí trabaja Álvaro Vega eso resultado del desarrollo de varias

ideas, que germinalmente fueron publicadas como artículos de opinión en algunos periódicos costarricenses. Está escrito con pasión y razón en defensa del Estado Social de Derecho frente al acecho neoliberal y su pretensión de privatizarlo todo. Goza de una amplia documentación bibliográfica, compuesta por 124 textos, que aparecen referenciados en los ejes temáticos que analiza. Esto indica la capacidad del autor para organizar la originalidad de sus ideas, a la vez que su honestidad intelectual para incorporar y reconocer los aportes de otros autores y autoras que refuerzan y problematizan los temas. Si alguien quiere saber cómo fue que el gobierno de Carlos Alvarado Quesada (2018-2022) enfrentó la pandemia, aquí tiene un amplio y profundo estudio. Además de lo sustancioso del contenido, el estilo en el que está escrito, por la variedad de metáforas que usa, cautiva su lectura.

El libro está conformado por tres ejes temáticos. El primero se llama “La pandemia del covi-19: hacia una convivencia planetaria postneoliberal”, en donde se estudian tres temas: inicia con “[...] la pandemia de la globalización neoliberal”; sostiene que más allá de la pandemia COVID-19 existe una pandemia mayor y peor, que es la pandemia de la globalización neoliberal. Es decir, la pandemia del COVID-19 se produce en el

Autor/ Author

Dan Abner Barrera Rivera
Instituto de Estudios
Latinoamericanos (IDELA)
Universidad Nacional de Costa Rica

ORCID: 0000-0003-3441-5899

Correo: dan.barrera.rivera@una.cr

Recibido: 30/07/24
Aprobado: 05/08/24
Publicado: 05/09/24

marco de la pandemia de la globalización neoliberal. Para Vega, este modelo, como proyecto económico y cultural, desde sus orígenes, ha ofrecido bienestar, prosperidad, desarrollo, beneficios, etc., pero los efectos que ha generado son catastróficos, tanto para el ser humano como para la naturaleza. Para él, mientras el virus de la pandemia del COVID-19, según se cree, fue elaborado en los laboratorios chinos, la (otra) pandemia de la globalización neoliberal fue creada mucho más antes, en los “laboratorios” sociales del Primer Mundo, y desde ahí se expandió a todos los países, poniendo a la humanidad y al planeta al borde de la destrucción. Al servicio de esta pandemia mayor han estado dos logros de la modernidad: la razón y la libertad; mientras que la primera fue convertida en una razón instrumental, la segunda recaló en un liberalismo individualista; “[...] la razón instrumental es depredadora por excelencia y la libertad individualista es en esencia egoísta. El modelo de globalización neoliberal elevó a la enésima potencia ambas perversiones, al punto de constituirse en la amenaza más letal para la misma especie humana y su hábitat” (29). Es en este tipo de mundo que se desarrolla la pandemia del covid-19. Esta lo que ha hecho es agudizar las condiciones inhumanas de la gente que apenas sobrevive, a quienes la pandemia mayor ya los tenía así; el COVID-19 lo que hizo es empeorar su situación. El autor hace un llamado a no reducir la mirada en la pandemia del COVID-19, sino a ampliarla, y tomar en cuenta, la pandemia mayor, que ha destruido a la humanidad y al ambiente.

En el segundo tema del primer eje, “Del distanciamiento a la convivencia con justicia”, Vega hace un agudo análisis sobre el distanciamiento de 2 metros entre las personas, que los epidemiólogos sugerían para evitar los contagios, y el distanciamiento social de más de 2 metros producido hace varias décadas por el sistema capitalista, entre la poblaciones empobrecidas como los pueblos indígenas, los inmigrantes nicaragüenses y los trabajadores del ámbito público, con relación a los sectores opulentos del país (Costa Rica). Este sistema económico, se resiste a desaparecer, y se revitaliza produciendo más víctimas y reprimiendo a quienes no se someten a los dictámenes del gran capital. Recurre a la mentira y la criminalización de la protesta que, para el autor, no son otra cosa que signos de debilidad, porque no puede encarar con racionalidad los desafíos de un mundo empobrecido y al borde del colapso ecológico; por eso la violencia es la señal que más le caracteriza.

El autor para proponer una convivencia con justicia social, que sea alternativa, recurre al concepto de *entreser* del budista zen Thich Nhat Han, cuyo significado es que como humanidad nos pertenecemos los unos a los otros, que la realidad no puede estar escindida en pedazos. La irrupción de la pandemia COVID-19 hizo que nos miremos como comunidad, que entendiéramos que este es un problema de la humanidad donde estamos implicados todos: lo que le sucede a unas personas, a un pueblo, a una nación tiene consecuencias en los demás. Esta situación, dice Vega, nos convoca a pensarnos y vivenciarnos no solo como seres, sino como “entreseres”; entonces, es necesario afirmarnos como seres de una misma especie y con un destino común; concebirnos “entresomos” en tanto somos diferentes culturas, géneros, razas, generaciones y preferencias sexuales distintas. Nos necesitamos unos a otros para sobrevivir, y esto hay que entenderlos también en la dimensión de los saberes y conocimientos para comprender mejor la realidad. Afirma que, “El desafío no puede ser mayor. No se trata simplemente de producir la vacuna para enfrentar la pandemia. Estamos siendo

convocados a reconstruirnos como humanidad planetaria” (37). El tercer y último tema del primer eje del libro, tiene que ver con el horizonte de una “globalización lúdica” postpandemia: “[...] debemos apostar por un modelo de globalización lúdica, que reivindique los derechos de la tierra al descanso para contener el avance del cambio climático y del ser humano a una vida digna y placentera” (42).

El segundo eje temático se llama “Que se mueran los pobres: golpe letal al Estado Social de Derecho”. Al igual que en el primero, ahora también Vega, se refiere a la pandemia COVID-19, como un problema “menor” comparado con “la peste de la pobreza” que es producida por el modelo económico neoliberal. Lo ilustra con el caso de Costa Rica, donde los gobiernos neoliberales han ido mellando el otrora Estado de Bienestar, alcanzando su mayor desmantelamiento con el gobierno de Carlos Alvarado Quesada; quien al enfrentar la pandemia defendió los intereses de la oligarquía empresarial y financiera, y acrecentó el desempleo, los despidos y subcontratos, así como el número de víctimas de la peste de la pobreza. Dice Vega que el gobierno apostó por “salvar el capital-covid-19”, y lo ilustra con cifras económicas astronómicas reales que obtuvieron las dos principales empresas del país, el Grupo Nación y Florida and Farm; ambas redujeron en un 50% su planilla de trabajadores. Con categoría afirma: “Es realmente censurable y condenable que se aproveche una situación donde está en juego la vida de la gente, para acrecentar las arcas del capital” (54).

Siempre tratando de familiarizar el vocabulario de la pandemia con la realidad política del país, Vega llama “discurso virulento” a los mensajes emitidos por los grupos neoliberales, encabezado por el autoritarismo del gobierno de Carlos Alvarado, juntamente con el de los medios de comunicación dominantes como La Nación, Canal 7 y Radio Monumental, contra el sector público; exponiendo a este como ostentador de privilegios abusivos, financiado con los impuestos del sector privado. Dos de los núcleos más atacados son, por un lado, los jubilados del Magisterio Nacional, con el estereotipo de “pensionados de lujo”, presentado a quien cotizó toda la vida “[...] en enemigo del pueblo y uno de los principales responsables de la crisis fiscal del país” (56). El otro núcleo lo conforman las universidades públicas, señaladas como entes de gasto público; en el fondo lo que hay es una guerra contra la cultura y el pensamiento crítico. El autor dice que se está así, ante una situación de “valores invertidos”, y cita a Óscar Madrigal, “[...] cuando el salario de un rector de universidad causa “conmoción y repulsa nacional”, mientras que el de un presidente del Banco Central no causa ningún efecto, pues se valora más la dirección de un banco que la dirección de un centro de educación superior” (60).

Vega hace un estudio amplio y detallado del discurso virulento publicado en los medios de comunicación mencionados, contra las instituciones públicas. Ante el avasallamiento de ese tipo de discursos, la alternativa que presenta es “el antivirus costarricense”, que se expresa en la inversión social que hizo el país a mediados de siglo XX, especialmente en seguridad, salud y educación; sin eso “[...] no contaríamos con el valioso recurso profesional, así como de equipo e infraestructura que nos va a permitir enfrentar esta pandemia, como ya se está haciendo con medidas y acciones asertivas, y poder salir airoso” (71). Recurre a la historia y a los datos para afirmar que el mejor “antivirus” es “[...] el fortalecimiento del Estado Social de Derecho, del desarrollo al servicio de la educación, la salud y la igualdad de oportunidades;

apostar, con nuevo aliento y espíritu patriótico, por la solidaridad, el derecho y la justicia social” (71).

En el tercer eje del libro, titulado “Bailando con el enemigo: el cerco neoliberal”, analiza con mayor amplitud la forma cómo las políticas neoliberales tomadas por el gobierno de Carlos Alvarado ante la pandemia priorizaron la protección de los intereses económicos de las grandes empresas, por sobre la vida de la gente. Las medidas con respecto al enclaustramiento y la relajación fueron desacertadas en las fechas y en los tiempos de duración, y a esto se sumó la carencia de un equipo de asesores científicos para la toma de esas decisiones. Siempre ha estado latente el interés por la privatización de los mejores activos del Estado. El autor dice que se trata del “[...] comportamiento de una nación sometida y obediente, característico de un contexto de neocolonialismo globalizador de corte neoliberal. Estos gobiernos han hecho causa común con los intereses de un capitalismo de élites, encargado de declararle la guerra total al Estado Social de Derecho, último bastión de resistencia al neoliberalismo” (83).

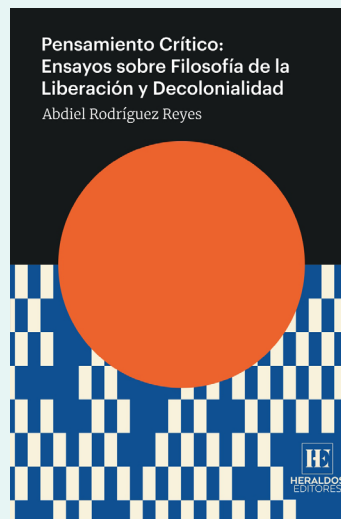
Álvaro Vega no se limita a describir la realidad lúgubre de Costa Rica causada por las políticas neoliberales, especialmente con el gobierno de Alvarado, sino que detecta algunos signos de esperanza en las diversas organizaciones y movimientos sociales que han resistido los intentos privatizadores, y que han reivindicado derechos humanos, revalorando así la importancia del Estado Social de Derecho. Resalta de manera particular las luchas de los pueblos originarios.

Contrario a la tradición democrática y pacífica de la cultura costarricense, se constata que cada vez que los políticos en contubernio con la oligarquía nativa han querido implementar las recetas neoliberales, lo han hecho con autoritarismo: “En Costa Rica ha predominado un estilo de dominación ideológica y cultural. De ahí que la violencia simbólica, mediática y política cumplan un papel fundamental en el ejercicio del poder” (90). El hecho de que los actores neoliberales recurran al autoritarismo para tratar de imponerse, lo único que revelan es su flaqueza, más aún cuando la pandemia develó que con esas medidas económicas no fue capaz de resolver los problemas de desigualdad, desempleo y empobrecimiento de la ciudadanía.

Un dato último e importante que se muestra en el texto, respecto al “cerco neoliberal” en Costa Rica pero que también está presente en toda América Latina, es la aparición desde hace algunas décadas de los partidos fundamentalistas religiosos, que han venido a oxigenar, desde el terrenos de las subjetividades, a los partidos tradicionales y que se han sumado a sus propósitos privatizadores en los diferentes países, insertándose en los distintos grupos sociales, pero particularmente en los sectores más empobrecidos, donde las oligarquías nacionales no han tenido mayor aceptación.

Julio Minaya Santos

Reseña: Rodríguez Reyes, A. (2021) *Pensamiento crítico: Ensayos sobre Filosofía de la Liberación y Decolonialidad*. Lima: Heraldo. 141 p.



Con el pasar del tiempo va perdiendo interés en los países latinoamericanos la pregunta sobre si existe en la región un pensamiento filosófico digno de su nombre. Esta y otras preocupaciones afines están llamadas a desvanecerse en la medida que, libre de complejos de inferioridad causados por el eurocentrismo aún prevaleciente, los cultivadores de la filosofía en la región se decidan a emplear el logos que muchos en Europa y Estados Unidos reclaman todavía como patrimonio exclusivo.

Precisamente, libros como *Pensamiento crítico: Ensayos sobre Filosofía de la Liberación y decolonialidad*, concebido por el filósofo panameño Abdiel Rodríguez Reyes, constituyen muestras fehacientes del vigor intelectual y el empoderamiento teórico desalienador que caracteriza gran parte de la producción filosófica de nuestros países en las últimas décadas. Y el hecho de que esta obra de corte *liberador* surja en Panamá, no debe causar sorpresa, dada su colocación en el mismo trayecto de una de las rutas de mayor concurrencia del comercio mundial, donde el imperio estadounidense se propuso establecer uno de sus enclaves neocoloniales favoritos.

Este trabajo del Dr. Abdiel Rodríguez Reyes viene a enriquecer el acervo bibliográfico de la literatura filosófica latinoamericana. El lector encontrará un conjunto de textos concebidos y redactados por el autor para orientar coloquios y seminarios realizados en varias universidades de la región. No oculta que sus ensayos tengan siempre como telón de fondo el compromiso político, en que sobresale su interés por “[...] la liberación epistémica de las ataduras de la modernidad capitalista” (11) Aboga, en efecto, por el diseño de alternativas plurales que favorezcan un “[...] horizonte abierto a lo nuevo y distinto, reconociendo nuestras tradiciones, experiencias y

Autor/ Author

Julio Minaya Santos
Universidad Autónoma de Santo Domingo

ORCID: 0000-0001-8915-630

Correo: julminaya@gmail.com

Recibido: 05/06/24
Aprobado: 15/07/24
Publicado: 05/09/24

manifestaciones de lo encubierto por la modernidad capitalista” (11).

El autor no soslaya la actual crisis del sistema económico-social fundamentado en la modalidad productiva del capitalismo; pero, más allá de esto tiene la convicción de que en la encrucijada por la que atraviesa la humanidad, la mayor preocupación debe dirigirse a una problemática mucho más profunda y abarcadora. Entiende que se trata de una crisis de tipo civilizatorio dentro de la cual el “[...] ego individual y el neoliberalismo han demostrado su incapacidad de resolver los problemas” (12). Problemas de por sí complejos y urgentes, ante los cuales se precisa de diseñar soluciones que implican radicalidad. Entre estas problemáticas sobresale el colapso de tipo ecológico que nos abate, donde la Madre Tierra o Pachamama se convierte en víctima del extractivismo minero, de la contaminación de los suelos, ríos, mares y océanos.

Rodríguez tiene la convicción que esta lucha, que tiene frente a sí a potencias mundiales armadas con tecnologías sofisticadas para explotar los recursos naturales hasta su total agotamiento, ha de ser vista dentro de un marco o dimensión mayor, ya que si bien hay que liberar al planeta de la explotación a que lo somete la ilimitada voracidad del capital, no menos, por ejemplo, debe incluirse también a la mujer que sufre los rigores del patriarcado entronizado en nuestros entornos socioculturales, o al indígena y al negro marginados en nuestras sociedades caracterizadas por la exclusión social y desigualdades irritantes.

Esto lleva al intelectual panameño a la adopción del pensamiento *crítico creativo* como alternativa filosófica. Desde su criterio se impone incluso la necesidad de concebir un *horizonte de naturaleza utópica*, de crear formas de luchas políticas basadas en ideales liberadores que conlleven una transformación social de corte revolucionario. Y en este sentido declara cuáles son sus preferencias teóricas: “En estas breves páginas queremos tejer comunidad [...]. Desde la urgencia del pensamiento crítico, pasando por la Filosofía de la liberación y la decolonialidad que se van a las raíces del problema indagando en las herencias coloniales y las desigualdades producidas por un modo de producción depredador de sí mismo [...] Así es el sistema capitalista moderno eurocéntrico, se come sus periferias y deja por último su propia cabeza [...] tenemos que diseñar otro mundo digno, de vida plena” (13).

El Dr. Abdiel Rodríguez Reyes es profesor de filosofía e investigador de la Universidad de Panamá, de la cual es egresado. Realizó estudios Dr.ales en la Universidad del País Vasco. El libro que nos ocupa deriva de su informe final de Tesis. Consta de 147 páginas y está integrada por dos grandes bloques. El primero comprende seis ensayos en que aborda los temas del pensamiento crítico, la decolonialidad, la filosofía de la liberación, los aportes de Enrique Dussel al giro decolonial y, por último, “Diseño” y Transmodernidad. El segundo bloque está constituido por dos anexos o apéndices: “A 150 años de *El capital ¿Desde dónde lo leemos?*” y el texto de la entrevista que hizo a Nelson Maldonado-Torres, a quien cabe el mérito de ser el creador conceptual del “Giro Decolonial”. Según mi parecer, en esta obra se distinguen tres ejes temáticos principales, a saber: pensamiento crítico, filosofía de la liberación, pensamiento decolonial.

Nuestro filósofo presenta una serie de matizaciones acerca del pensamiento crítico. En primer término, su carácter creativo y contestatario. Pone como ejemplo

la pandemia de Covid-19, que puso al desnudo las abismales desigualdades sociales, llevando a un extremo la crisis de todo el sistema social y económico. Para él, pensar críticamente la realidad implica encarar la problemática desde su raíz; conlleva “traducir lo que nos acontece en ideas y conceptos, con el fin de formar conciencias a partir de esas experiencias [...]. Todos y todas queremos reproducir y afirmar la vida, queremos un buen vivir, pero ese objetivo no está a la vuelta de la esquina; hay que transformar la realidad para diseñar entonces ese mundo en el que quepan muchos mundos [...], aquel donde se respete la pluralidad ideológica, cultural, etcétera” (15).

El Dr. Rodríguez reconoce que el pensamiento decolonial aún está en proceso de definición y delimitación conceptuales, y que no está exento de contradicciones. Tal perspectiva teórica se caracteriza por estar vinculada a prácticas de tipo liberador, razón por la cual guarda estrecha relación con la filosofía de la liberación, doctrina trabajada y difundida por el extinto filósofo Enrique Dussel, quien trató a Abdiel Rodríguez Reyes como uno de sus discípulos.

Nuestro autor concibe la decolonialidad como crítica de la colonialidad. “Ese -asegura- es nuestro punto de partida. La colonialidad [...] tiene varias cabezas: la colonialidad del ser, del saber, de la naturaleza. Si le cortas una de sus cabezas le nacen otras, por eso hay que cortarles todas sin darle la oportunidad que nazcan más” (20).

Rodríguez Reyes destina varias páginas a reseñar los aportes fundamentales de los impulsores de la teoría decolonial, iniciando con Anibal Quijano y su análisis de la “colonialidad del poder”. En cuanto a Walter Dignolo, opina que constituye una de las figuras centrales de la filosofía decolonial, poniendo de relieve que, si bien la colonialidad como vertiente teórica es reciente, como práctica cultural, social y política tiene como mínimo quinientos años, por lo que, la colonialidad y la modernidad nacen al mismo tiempo. Es por esta razón que el filósofo peruano Anibal Quijano, en una entrevista concedida en 1991, sostiene la tesis de que “América Latina, la modernidad y el capitalismo nacieron el mismo día”.

Otro de los referentes del pensamiento decolonial, según nuestro autor, es Ramón Grosfoguel, de la Universidad de Berkeley, quien se ha caracterizado por su sentido crítico al interior del colectivo, cuestionando incluso determinadas posturas de Dignolo y de Quijano. Su postura antiespañolista lo lleva hasta defender los esfuerzos de Catañuña y del País Vasco por independizarse de España.

Por otra parte, Rodríguez enfatiza la relevancia teórica y conceptual del denominado “Giro decolonial” y el rol jugado por el puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, quien ha trabajado el tema de la colonialidad del ser y se ha esforzado por poner en evidencia el destacado rol jugado por Franz Fanon en tal sentido. Además, el autor le sale al frente a los que piensan que el pensamiento decolonial es ajeno a Latinoamérica: “Muchos piensan equivocadamente que la decolonialidad es una creación estadounidense [...] Algunos de los referentes trabajan [...] en Estados Unidos, pero esto no es razón suficiente para decir que la decolonialidad es hechura de la inteligencia estadounidense. Creo que la práctica decolonial surgió de las propias contradicciones a partir del encubrimiento de América en 1492” (23).

Nuestro autor dedica también algunas páginas a dilucidar lo que denomina “tensa relación de la decolonialidad con el progresismo latinoamericano”. Previamente

había ponderado la enorme complejidad y diversidad presente entre las posturas de los constructores principales de la teoría decolonial. El Dr. Rodríguez refiere dos fraccionamientos al interior del círculo decolonial. La primera tiene que ver con las posturas asumidas de cara a la crisis venezolana; la segunda, respecto del caso de Bolivia. Frente a tales situaciones no fue posible lograr un consenso dentro del colectivo.

Explica que las discrepancias teóricas del colombiano Santiago Castro-Gómez, con respecto a los autores aquí considerados, tienen su origen en las posturas asumidas por gobiernos progresistas frente al empresariado neoliberal y, además, por su postura en relación con el problema del extractivismo. Rodríguez aclara el modo en que Castro-Gómez fue acercándose al republicanismo transmoderno, advirtiendo que, para el filósofo colombiano la decolonialidad transitaba hacia su final. No obstante, para Rodríguez esta postura no debilita el pensamiento decolonial, por el contrario, la revitaliza, pues nos invita “[...] a pensar críticamente algunos supuestos que se daban como superados. Por los menos dos: la solidaridad incondicional hacia los gobiernos progresistas y la crítica de la crítica”.

El autor hace un aparte para dilucidar la categoría propuesta por Enrique Dussel y que denomina *Transmodernidad*, cuestión que aprovecha el principal exponente de la filosofía de la liberación para delinear su proyecto político. Al abordar el novedoso concepto de transmodernidad, Dussel parte de una recia crítica a la categoría de *postmodernidad*, tomando como base las formulaciones teóricas de Lyotard, Vattimo y otros impulsores de dicha teoría.

Argumenta que el concepto de Transmodernidad trabajado por Dussel, engloba el conjunto de horizontes alternativos que se construyen desde ya, pero cuya concreción material van más allá de la modernidad. Se trata de una nueva perspectiva “[...] donde la vida sea el eje articulador de un sentido histórico distinto al de la Modernidad capitalista [...] A ese horizonte de vida Dussel lo llamó Transmodernidad, su gran proyecto filosófico-político, el cual consiste como señaló en el tomo I de *Política de la liberación*, en “un giro descolonizador” (31). El autor aclara que Dussel, desde finales de la década de los noventa enfatizó la necesidad de formular un principio material en la reflexión: tal principio es la reproducción de la vida.

Con las herramientas conceptuales y teóricas antes señaladas, nuestro autor se adentra en el análisis de lo ocurrido históricamente, social y políticamente en su país. Argumenta que Panamá puede considerarse un país liberado en lo que se refiere a un enclave colonial del imperio del Norte, pero cree que eso no es suficiente, por lo que: “[...] debemos seguir liberándonos de las viejas y nuevas ataduras, pues el imperio no escatima esfuerzos en ejercer su poder. Abya Yala tiene la necesidad de las cadenas de la modernidad capitalista. La liberación es, pues, el tema que, con urgencia, debemos discutir desde el pensamiento crítico” (16). Dentro de su pensar cuestionador, Rodríguez encara dos cuestiones que se suelen asumir como si fueran totalmente ciertas: la primera la expresa así: “Este no es el mejor de los mundos posibles”; y la segunda: “las desigualdades no son naturales”.

En el presente libro resulta harto evidente que su autor se inspira en los supuestos teóricos básicos del marxismo como doctrina que aún puede irradiar luz de cara a los afanes del presente por transformar las estructuras injustas y anticológicas de nuestras sociedades. El filósofo expresa la pertinencia actual de la teoría de Carlos

Marx en los siguientes términos:

Pertenecemos al mundo poscolonial y no al de los países industrializados como Inglaterra y Estados Unidos. Cuando leamos *El Capital*, tenemos la tarea de asumir nuestra realidad como elemento central de una lectura que nos permita descubrir la riqueza de este libro desde *Abya Yala*. Compartimos la totalidad del sistema, pero las condiciones no son las mismas en los países industrializados con su “Estado de bienestar” que en los países periféricos en donde no contamos con las mismas garantías. Hay que tener en cuenta estos matices para apreciar la riqueza del pensamiento de Marx en su justa dimensión” (107).

La investigación llevada a cabo por Rodríguez Reyes constituye un notable aporte para el abordaje de las reflexiones teóricas que han emergido como resultado del despliegue del pensamiento filosófico liberador de Enrique Dussel y de la teoría decolonial, impulsada por Anibal Quijano, Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel. Estos autores, junto a otros más jóvenes -como es el caso del autor de este libro-, han jalonado la filosofía latinoamericana y las ciencias sociales desde finales de siglo XX hasta nuestros días. Como puede colegirse, es mucho el trabajo que aún tiene por delante el conjunto de filósofos y cientistas sociales que han abrazado la filosofía de la liberación y la teoría de la decolonialidad, como recursos teóricos para contribuir con la transformación social de nuestras sociedades. Hemos de agradecer la presente contribución del profesor y filósofo panameño Dr. Abdiel Rodríguez Reyes, orientada a esclarecer, enriquecer y divulgar el pensamiento filosófico y político en nuestra región.



VII
Crónica



Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

Manifiesto de la RIF por la inclusión de la filosofía en la Ley Estatutaria que garantiza el Derecho a la Educación en Colombia



La Red Iberoamericana de Filosofía -RIF-, comprometida con la protección y avance de la filosofía en todas sus expresiones y, en particular, en los sistemas educativos iberoamericanos, manifiesta su apoyo a la comunidad filosófica colombiana para que esta disciplina sea incluida de manera explícita y diferenciada en la Ley

Estatutaria que garantiza el Derecho a la Educación en Colombia.

La filosofía es un saber imprescindible en el fortalecimiento de sociedades respetuosas de los derechos humanos, encaminadas a construir una cultura de paz y a garantizar las libertades de cada habitante de la nación. De igual forma, la presencia de la filosofía en la sociedad cumple un papel relevante para acompañar el desarrollo tecnológico y científico de las culturas, de modo que estas contribuyan a los propósitos históricos de lograr sociedades más justas. La filosofía urge hoy, adicionalmente, porque contribuye a la comprensión crítica y creativa frente a nuestra relación con la naturaleza y con la Inteligencia Artificial. Así, la presencia de la filosofía en el sistema educativo es fundamental porque brinda conocimientos y capacidades específicas necesarias tanto para la formación individual, como para la comprensión y crítica del mundo en que vivimos.

Contrario a tendencias que crecen en nuestros tiempos, para que la filosofía pueda desarrollarse como disciplina, participe en proyectos interdisciplinarios y contribuya a los retos que el mundo de hoy presenta, se requiere que se proteja de modo explícito en las políticas públicas y planes gubernamentales. Su presencia diluida en otros saberes tiende a restar su potencial.

Por ello, acorde con el espíritu que mueve a la RIF, que fue consagrado en la Declaración de Bahía, apoyamos la moción para que aparezca explícitamente en los sistemas jurídicos nacionales.

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)
Madrid, 10 de junio de 2024

Autor/ Author

Red Iberoamericana de Filosofía (RIF)

Web:
rediberoamericanafilosofia.com

Correo:
r.iberoamericanadefilosofia@gmail.com

Recibido: 10/06/2024

Aprobado: 11/06/2024

Publicado: 05/09/2024

Iniciativa Puente por los Estudiantes de Nicaragua (IPEN)

A un año de la confiscación de la Universidad Centroamericana (UCA)



Asociación Iniciativa Puentes por los Estudiantes de Nicaragua y las organizaciones que suscriben este documento, conmemoramos este 15 de agosto un año desde la confiscación arbitraria de la

Universidad Centroamericana en Nicaragua, una acción que se suma a la intervención de casi treinta universidades privadas en el país. La UCA fue un referente a nivel nacional y regional de calidad educativa y desarrollo libre del pensamiento, y fue el último espacio académico en sostener la autonomía universitaria en el país. Reconocemos que estas medidas represivas han tenido un impacto profundamente negativo en la juventud nicaragüense, restringiendo el acceso a una educación de calidad y limitando su desarrollo personal y profesional.

La confiscación de universidades representa un ataque frontal a la libertad académica y los Principios Interamericanos en esta materia. La autonomía universitaria es un pilar fundamental para el desarrollo del conocimiento, la innovación y el pensamiento crítico; al tomar control de estas instituciones, el gobierno nicaragüense socava estos principios, imponiendo un dominio político y partidario que erosiona la diversidad de pensamiento y la independencia académica.

Denunciamos que una gran cantidad de jóvenes estudiantes de la UCA, ahora nombrada por el gobierno como Universidad Casimiro Sotelo, han sufrido restricciones de su derecho a recibir sus archivos académicos como notas, cartas de egresados e incluso títulos profesionales, y que han recibido intimidación cuando han insistido que dicha documentación les sea entregada; esta es una forma de retención obligatoria de los y las estudiantes en dichos centros de estudios, impidiéndoles matricularse en otras instituciones, es también un patrón que se ha identificado en otras universidades confiscadas.

Expresamos nuestra más profunda solidaridad con toda la comunidad estudiantil, profesorado y demás equipo de trabajo de la Universidad Centroamericana y de todas las universidades

Autor/ Author

Iniciativa Puente por los Estudiantes de Nicaragua (IPEN)

Web: ipuentes.org

Correo: contacto@ipuentes.org

Recibido: 16/08/24

Aprobado: 17/08/24

Publicado: 05/19/24

confiscadas. Entendemos que muchos de ellos y ellas han visto truncadas sus aspiraciones académicas y profesionales, y que enfrentan un futuro incierto en un entorno hostil. Nos unimos a la indignación que esta situación ha generado.

Hacemos un llamado a la comunidad internacional para que apoye a la juventud y gremio académico nicaragüenses, facilitando oportunidades para que puedan continuar sus estudios y trabajos académicos y científicos. Es crucial que se brinde asistencia y becas a quienes han experimentado serias afectaciones por estas medidas represivas, permitiéndoles perseguir sus sueños y contribuir al desarrollo global del conocimiento. Es muy importante ejercer presión sobre el régimen nicaragüense para que respete los Principios Interamericanos sobre Libertad Académica y Autonomía Universitaria. Solo a través del respeto a estos principios fundamentales podremos asegurar un futuro donde la educación y el conocimiento se desarrollen en un ambiente de libertad y respeto.

Finalmente, hacemos un llamado urgente al Estado de Nicaragua para que detenga su política de adoctrinamiento y control de los espacios académicos.

Suscriben este pronunciamiento:

Coalición por la Libertad Académica en las Américas, Asociación Centroamericana de Filosofía, Asociación Costarricense de Filosofía, Centro Nicaragüense de Educación y Formación Abierta Paulo Freire, Opportunities, Aula Abierta, Asociación Intercultural de Derechos Humanos, Centro de Estudios Transdisciplinarios de Centroamérica, Observatorio de Universidades, Centro de Asistencia Legal Interamericano de Derechos Humanos



San José, 15 de agosto de 2024
IPEN



VIII
Sobre las personas autoras



Sobre las personas autoras

Macarena Barahona Riera

Catedrática e investigadora del Centro de Investigación y Estudios Políticos de la Universidad de Costa Rica, es también autora de *Las sufragistas de Costa Rica*, *Nuevos documentos de 1948*. Articulista de *La República* y *el Semanario Universidad*, y editora de los textos de Luis Barahona Jiménez: *Lo real y lo imaginario* y *El gran incógnito iberoamericano*. Con una obra literaria en antologías internacionales, Forbes la ubicó entre las mujeres más destacadas de la cultura centroamericana.

Correo electrónico: macarena.barahona@ucr.ac.cr

Dan Abner Barrera Rivera

Peruano-Costarricense. Bachiller en Teología de la Universidad Nacional de Costa Rica. Licenciado en Teología del Seminario Bíblico Latinoamericano (hoy Universidad Bíblica Latinoamericana). Licenciado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica. Magister en Derechos Humanos en la Universidad Estatal a Distancia; realizó estudios de posgrado en Ciencias Políticas en la Universidad de Costa Rica. Coordinador de la Maestría en Derechos Humanos y Educación para la Paz del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de Costa Rica, donde también es profesor e investigador. Ha participado con ponencias en coloquios y congresos nacionales e internacionales. Autor de varios artículos en revistas académicas latinoamericanas. Temas de especialidad: pensamiento latinoamericano, derechos humanos, religión, medios de comunicación. Colaborador y columnista de revistas y diarios electrónicos en Ecuador, Cuba, España y Perú. **ORCID ID:** [0000-0003-3441-5899](https://orcid.org/0000-0003-3441-5899).

Correo electrónico: dan.barrera.rivera@una.cr

Joseph Roberto Camacho Chacón

Posee un Bachillerato en Filosofía y una Maestría Académica en Gestión Ambiental y Ecoturismo por la Universidad de Costa Rica (UCR). Estudiante del Doctorado Académico en Filosofía en la UCR. Profesor en la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la UCR. Investigador en la Escuela de Filosofía de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). Ha sido docente en la Maestría Académica en Turismo y Desarrollo Sostenible de la UNA. **ORCID ID:** [0009-0001-2261-0374](https://orcid.org/0009-0001-2261-0374).

Correo electrónico: Joseph.camachochacón@ucr.ac.cr

Roberto Castillo Rojas

Profesor catedrático jubilado de la Universidad de Costa Rica, el Dr. Roberto Castillo Rojas obtuvo su Doctorado en Filosofía por la Universidad de Aix-Marsella I. Durante su carrera académica, se desempeñó como profesor en la Escuela de Estudios Generales, específicamente en la Sección de Filosofía y Pensamiento, y también ocupó el cargo de director de dicha sección. Además, el Dr. Castillo Rojas formó parte de la Comisión de Posgrado de Filosofía y de la Comisión del Doctorado Latinoamericano en Educación, donde impartió cursos a estudiantes de posgrado. Tiene en su haber más de 50 publicaciones en revistas nacionales e internacionales.

Correo electrónico: cast.rojasrob@gmail.com

María Elena León

Licenciada en Filosofía (Universidad de Costa Rica), profesora de filosofía en la Escuela de Ciencias Sociales del Instituto Tecnológico de Costa Rica. Actualmente, estudiante de la Maestría Académica en Estudios de las Mujeres, Géneros y Sexualidades (Universidad de Costa Rica). **ORCID ID:** [0009-0005-6271-2833](https://orcid.org/0009-0005-6271-2833).

Correo electrónico: elena.leon.rodriguez@gmail.com

Andrés Molina Araya

Bachiller en Filosofía, Licenciado en Docencia en Filosofía, Máster en Docencia, Egresado de la Maestría en Filosofía UCR, docente de la Sección de Filosofía y Pensamiento de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica. **ORCID ID:** [0000-0003-4914-303X](https://orcid.org/0000-0003-4914-303X).

Correo electrónico: andres.molinaraya@ucr.ac.cr

Maximiliano Morales Quesada

Arquitecto licenciado por la Universidad de Costa Rica y fundador de *Studio Summatoria*, un estudio de diseño arquitectónico y exploración gráfica en ideas especulativas. Desde 2020, se ha enfocado en proyectos de vivienda y ha colaborado en investigaciones urbanas con entidades municipales y el Banco Mundial, junto a Pausa Urbana. Su experiencia abarca la conceptualización de ideas, procesos constructivos y la resolución de problemas multidisciplinares, integrando diseño y urbanismo participativo. **ORCID ID:** [0009-0001-8188-5239](https://orcid.org/0009-0001-8188-5239).

Correo electrónico: maxmq1297700@gmail.com

Juan Diego Moya Bedoya

Es Bachiller en Filosofía y Licenciado en Filosofía por la Universidad de Costa Rica. Doctorado en Filosofía por la Universitat Autònoma de Barcelona, España. Es profesor de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Sus áreas de especialización son metafísica, filosofía moderna y filosofía de la Religión. Especialista en autores como Leibniz y Spinoza de los cuales ha escrito varios libros, entre ellos: *Ordo et connexio. Estudios acerca de la ontología, la noética y la filosofía práctica de Benedictus de Spinoza* (2012) y *Agendo nihil agere. El estatuto ontológico del espacio y el tiempo según la polémica Leibniz-Clarke* (2004). Ha publicado diversidad de artículos en revistas especializadas. **ORCID ID:** [0009-0004-8149-5312](https://orcid.org/0009-0004-8149-5312).

Correo electrónico: juan.moya@ucr.ac.cr

Fabiana Parra

Filósofa del Sur. Doctora, Profesora y Licenciada en Filosofía. Docente e Investigadora en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP- Argentina). Becaria posdoctoral en el Centro Nacional de Investigaciones en Ciencia y Técnica (CONICET), Argentina. Es Directora del proyecto de extensión "Cuestionarlo todo para retejernos de otro modo". Filosofía y feminismos con mujeres privadas de su libertad en la cárcel Nro. 33 de La Plata. Sus investigaciones están centradas en el abordaje filosófico materialista e interseccional de múltiples opresiones y las resistencias políticas. Editora en Resistencias, *Revista de Filosofía de la Historia* del Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanas de América Latina (CICSHAL), asociado a CLACSO. Co autora del libro "Desigualdades, resistencias y derechos en Latinoamérica y el Caribe" (2023) editado por Religación Press Quito. **ORCID ID:** 0000-0001-5106-3675. **Correo electrónico:** fabianaparra00@gmail.com

Carlos Rojas Osorio

Profesor emérito de la Universidad de Puerto Rico. Se desempeñó como catedrático de Filosofía y Humanidades en el Recinto de Humacao. Su línea de investigación es la filosofía latinoamericana y caribeña. Es autor de: *Hostos, apreciación filosófica*, *Pensamiento filosófico Puertorriqueño*, *Latinoamérica: cien años de filosofía*, *La filosofía moderna en el Caribe hispano*, *Filosofía de la educación*. De los griegos a la tardomodernidad. Foucault: año tras año. Cursos y libros. El pensamiento vivo de Betances. **Correo electrónico:** cr9683309@gmail.com

Julio Minaya Santos

Profesor Titular de la Universidad Autónoma de Santo Domingo. Director de la Escuela de Filosofía periodo 2002-2008. Doctor en Filosofía por la Universidad del País Vasco. Autor del libro Pedro Francisco Bonó: vida, obra y pensamiento crítico (2014). Miembro de Número de la Academia de Ciencias de la República Dominicana. Fue miembro directivo de la Asociación Centroamericana de Filosofía y de la Red Iberoamericana de Filosofía. Presidente fundador de la Asociación Dominicana de Filosofía (ADOFIL). Actualmente es coordinador de la Comisión de Filosofía y Epistemología en la Academia de Ciencias de R. D. **ORCID ID:** 0000-0001-8915-6308. **Correo electrónico:** julminaya@gmail.com

Ricardo Tránsito Santos

Maestrante en el Programa de Filosofía de la Ciencia, Licenciado en Derecho por la Facultad de Derecho, ambos por la Universidad Nacional Autónoma de México, integrante de la Asociación Filosófica de México A.C.; y del Seminario de Investigación sobre Sociedad del Conocimiento y Diversidad Cultural de la Universidad Nacional Autónoma de México. **ORCID ID:** 0000-0003-3732-0035. **Correo electrónico:** ricardotrsantos@gmail.com

Maximiliano Francisco Trujillo Lemes

Profesor Titular. Doctor en Ciencias Filosóficas (2006) y Master en Pensamiento Filosófico Latinoamericano y Cubano, de la Universidad Central de Las Villas (2000). Profesor de Metodología de Investigación del Pensamiento, Filosofía y Religión, así como de Pensamiento Filosófico Cubano, de la Facultad de Filosofía e Historia, de la Universidad de la Habana. Miembro del Comité Académico del Programa de Doctorado en Pensamiento Filosófico de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad de La Habana, y Coordinador de la línea de investigación “Pensamiento filosófico latinoamericano y cubano”, en el mismo doctorado. Profesor de metodología de la investigación en las maestrías en Estudios Sociales y Filosóficos sobre Religión y de Ciencias Sociales de la Universidad de La Habana, así como de cuadro religioso cubano en la Maestría en Estudios Interdisciplinarios en América Latina y Cuba. Publicaciones sobre pensamiento filosófico cubano en editoriales y revistas cubanas, mexicanas, estadounidenses, argentinas y brasileñas. **Correo electrónico:** csmaxftl@gmail.com

Andy Jonathan Vélez Aliaga

Abogado por la Universidad Nacional de Cajamarca, Perú; con estudios concluidos de Maestría en Derecho Laboral, y estudios concluidos de Doctorado en Derecho, ambos por la Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional de Cajamarca, Perú. Expositor y panelista en Derecho. Se ha desempeñado como Gerente de la Secretaría General de la Municipalidad Distrital de la Encañada, Juez del Juzgado Civil Permanente de Chota, Supervisor del Sistema Administrativo de Personal de la Superintendencia Nacional de Bienes Estatales -SBN-, jefe de la Unidad de Personal del Hospital General de Jaén, y docente universitario. **Correo electrónico:** blacvelez@gmail.com



AZUR

REVISTA CENTROAMERICANA DE FILOSOFÍA

