

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUTRAL DE CHILE

PUERTO MONTT, CHILE

LOS PINOS S/N, BALNEARIO PELLUCO, PUERTO MONTT

<http://www.pmontt.uach.cl/vinculacion/revista-stultifera/>

<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt



Director

Dr. Jesús Lara Coronado (Universidad Austral de Chile)

Consejo editorial

Dr. Pedro Aldunate Flores (Universidad Austral de Chile)

Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)

Dr. Alejandro Ochoa Arias (Universidad Austral de Chile)

Comité Editorial

Dr. Vicente Serrano (Universidad Austral de Chile, Chile)

Dr. Yanko González (Universidad Austral de Chile, Chile)

Dr. Juan Luis Conde (Universidad Complutense de Madrid, España)

Dr. Rodolfo Aguirre Salvador (Universidad Nacional Autónoma de México, México)

Dr. Breno Onetto (Universidad Austral de Chile, Chile)

Dra. Ángeles Jiménez Perona (Universidad Complutense de Madrid, España)

Dra. Bárbara Jerez (Universidad Nacional de Salta, Argentina)

Dr. Jorge Polanco (Universidad Austral de Chile, Chile)

Dr. Víctor Molina (Universidad de Chile, Chile)

Dr. Roberto Morales (Universidad Austral de Chile, Chile)

Dra. María Alejandra Vitale (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Dra. Gemma Vicente Arregui (Universidad de Sevilla, España)

Dra. Elvira Burgos Díaz (Universidad de Zaragoza, España)

Dr. Marcelo Sánchez Delgado (Universidad de Chile, Chile)

Dr. Cristian Aránguiz Salazar (Universidad de Chile, Chile)

Dr. Alejandro de Oto (CONICET-Universidad Nacional de San Juan, Argentina)

Editor

Dr. Juan Antonio González de Requena Farré (Universidad Austral de Chile)

Ilustrador

Mg. Jorge Parada Morollón (Universidad Austral de Chile)

Índice

Editorial	9
Artículos de Humanidades y Ciencias Sociales	
La ontología y epistemología de Markus Gabriel. Ernesto Castro Córdoba	15
Multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial. Rodrigo Navarrete Saavedra	60
Racismo, oscurantismo y colonialismo: la naturalización del eurocentrismo en las perspectivas históricas contemporáneas. Francisco Daniel Tiapa-Blanco	85
Las tres vertientes del desarrollo económico latinoamericano y su influencia en la integración continental: neoliberalismo, neodesarrollismo y socialismo. Santiago Armesilla Conde	111
¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular en la era digital? Álvaro Cuadra Rojas	127
Abandono y protección de niños: Lo que dejó Europa. Jorge Dávila y Magaly E. Miliani de Dávila	138
Reseñas	
Reseña de Avendaño Pavez, O. (2017). Los partidos frente a la cuestión agraria en Chile, 1946-1973: Representación de intereses, gradualismo y transformación estructural. Santiago de Chile: Ediciones LOM. Karin Baeza Vásquez	167
Presentación de <i>Revista Stultifera</i> y normas de publicación	175

Editorial

La moda consiste en componer estas “naves” cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad.

[...] Es posible que las naves de locos que enardecieron tanto la imaginación del primer Renacimiento, hayan sido navíos de peregrinación, navíos altamente simbólicos, que conducían locos en busca de razón; unos descendían los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y de Gheel; otros remontaban el Rin hacia el Jura y Besançon.

[...] ¿Por qué de pronto esta silueta de la Nave de los Locos, con su tripulación de insensatos, invade los países más conocidos? ¿Por qué, de la antigua unión del agua y la locura, nace un día, un día preciso, este barco?

Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*



Figura 1. La nave de los locos, en la ilustración del libro de Sebastian Brandt (1494). Fuente: <http://lapiedradesisifo.com/wp-content/uploads/2014/04/stultifera-navis-courtesy-of-special-collections-university-of-houston-libraries.jpg>

Porque el Sur de Chile no se asocia solo al refugio de nazis y de verdugos del régimen militar, a la deforestación a cargo de la industria forestal, al vertido masivo de antibióticos al Pacífico por parte de la industria salmonera, a los bajos salarios y a la exclusión de los autóctonos, *Stultifera* sigue su andadura crítica con un nuevo número, publicado desde Puerto Montt, pero con vocación latinoamericana. En efecto, nuestro segundo número contiene artículos de Chile, Ecuador, España y Venezuela. La compleja travesía por las tempestuosas latitudes de la publicación académica prosigue, gracias —sobre todo— a la generosa confianza de los autores y lectores, y con la vocación decidida de quienes participamos en esta aventura editorial.

En nuestra segunda navegación, el número presenta algunas propuestas temáticas sumamente ajustadas a la línea editorial de la revista y a su perspectiva académicamente liminar: la discusión sobre la apelación filosófica a un nuevo realismo; el cuestionamiento de las posiciones racistas y guiones coloniales en el trabajo intelectual y, específicamente, en la reconstrucción histórica; la crítica de los modelos de desarrollo latinoamericanos y de las metamorfosis y mediatizaciones de lo popular en la hiperindustria cibercultural; así como el examen genealógico de las prácticas de abandono y protección infantil.

Nuestro segundo número abre con un artículo de Ernesto Castro, que explora las apuestas ontológicas y epistemológicas del nuevo realismo filosófico de Markus Gabriel, para sopesar sus rendimientos críticos. Tanto la revisión teórica de Rodrigo Navarrete como el artículo de Francisco Tiapa nos suministran una panorámica de las discusiones sobre el pensamiento postcolonial y decolonial, poniendo un particular énfasis en la necesidad de articular una respuesta contrahegemónica latinoamericana ante la persistente presencia de guiones coloniales y racistas en nuestra escritura de la Historia. Santiago Armesilla nos propone una aguda radiografía crítica de los modelos de desarrollo latinoamericanos, que expresa una apuesta económico-política por las vías de integración socialista en nuestro continente. En el artículo de Álvaro Cuadra, se ofrece una aguda interpretación de las transformaciones de lo popular en la cultura digital, ejemplificada con las movilizaciones estudiantiles chilenas y el movimiento de los indignados. El artículo de Jorge Dávila y Magaly Miliani de Dávila nos propone una genealogía crítica de las prácticas de abandono y protección infantil en Europa, con la finalidad heurística de propiciar la reflexión sobre

los tipos de exclusión e inclusión de niños y niñas en nuestro continente. Finalmente, cierra el número la reseña de Karin Baeza del libro de Octavio Avendaño titulado *Los partidos frente a la cuestión agraria en Chile, 1946-1973: Representación de intereses, gradualismo y transformación estructural*.

Podríamos haber editado un número dedicado a conmemorar alguna efeméride especialmente significativa para nosotros: los 170 años de la publicación del *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels, los 140 años de la publicación de *Humano, demasiado humano* por Nietzsche; los 100 años de la epidemia mundial de la gripe “española”, que dejó millones de muertos en medio de la Primera Guerra Mundial; los 90 años de la creación de *La ópera de los tres centavos* por Bertolt Brecht; los 80 años de la película *El hotel de los líos* protagonizada por los hermanos Marx; los 70 años de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, de la muerte de Antonin Artaud y de la película *Ladrón de bicicletas* de Vittorio de Sica; los 60 años de la publicación de *La condición humana* por Hannah Arendt; los 50 años del Mayo del 68 y de las matanzas de My Lai en la Guerra de Vietnam, a cargo de los Estados Unidos; los 40 años de la disolución de los *Sex Pistols* tras el abandono de Johnny Rotten; los 30 años del *No* a Pinochet; los 20 años de la concesión del premio Nobel de Literatura a José Saramago; o bien los 10 años de la declaración del *Año de la Patata* por la FAO y de la crisis financiera por el colapso de la burbuja inmobiliaria. Sin embargo, aunque no olvidamos todo lo antedicho, hemos decidido mantener el tenor misceláneo, polifónico y variopinto que ha de caracterizar a toda nave de los locos que se precie de tal. Esperemos que lo disfruten.

No es fácil llegar a buen puerto en el itinerario de la publicación académica. Tanto los autores como los editores están sujetos a la apremiante máxima *publica o perece*; pero el autor suele disfrutar del reconocimiento y cosechar los premios por su labor, mientras que pasan sin pena ni gloria todo el esfuerzo y horas de trabajo del editor. Para la labor editorial en la publicación académica, escasean los apoyos y abundan las cortapisas. Y, puesto que no hay seguros de publicación ni, mucho menos, de lectura (como sí hay seguros de vida o contra incendios), queremos compartir anticipadamente nuestro eventual epitafio, por si acaso naufraga esta aventura editorial. Si no, que siga sirviendo de lema lo que pudo ser una inscripción funeraria para *Stultifera*. Se trata —como casi siempre— de palabras ajenas y prestadas, que aún conservan su mensaje, a pesar de que se remontan al Barroco español: “La verdad, ansí, decís que amarga; poca verdad decís que es mentira; muchas verdades, que es necedad” (Francisco

de Quevedo, *Los sueños*). Por si se prefiere el emblema, que también es muy barroco, aquí va uno de las *Empresas políticas* de Saavedra Fajardo:



Figura 2. Navegar con el viento en contra. Fuente: D. Saavedra Fajardo (1988). Empresa 36. En *Empresas políticas* (p. 231). Madrid: Planeta.

Revista Stultifera

ARTÍCULOS DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



La ontología y epistemología de Markus Gabriel

The ontology and epistemology of Markus Gabriel

Ernesto Castro Córdoba
Universidad Complutense de Madrid

Resumen

Con una doble faceta de filósofo mundano y académico, el pensador alemán Markus Gabriel articula en su obra algunos debates de la filosofía analítica contemporánea y cierta interpretación del Idealismo alemán, bajo la forma de una filosofía que es a la vez poscontinental y posanalítica. En este artículo se realiza una investigación bibliográfica del pensamiento de Markus Gabriel y de sus principales referentes intelectuales y alternativas teóricas, con el propósito de explicitar su posicionamiento ontológico y epistemológico. A través de la obra de Gabriel, se puede reconocer una concepción epistemológica realista y alejada del relativismo y del psicologismo, así como una concepción ontológica no metafísica —en cierto sentido—, que impugna la existencia del mundo como totalidad autocontenida y esboza cierto esencialismo débil.

Palabras claves: Idealismo, realismo, metafísica, esencialismo débil.

Abstract

With a double facet of worldly and academic philosopher, the German thinker Markus Gabriel articulates in his work some debates of contemporary analytic philosophy and an interpretation of German Idealism, in the form of a philosophy that is both post-continental and postanalytic. In this article, a bibliographic research of the thought of Markus Gabriel and his main intellectual references and theoretical alternatives is carried out, with the purpose of explaining his ontological and epistemological positioning. Through Gabriel's texts, we can recognize an epistemological conception that is realistic and away from relativism and psychologism, as well as a non-metaphysical ontological conception —in a certain sense—, which challenges the existence of the world as a self-contained totality and outlines a weak essentialism.

Key words: Idealism, realism, metaphysics, weak essentialism.

Recibido: 5/11/18. Aceptado: 5/12/18



Ernesto Castro es Doctor en Filosofía, Máster en Filosofía Analítica por la Universidad de Barcelona y trabaja como Profesor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid.

Contacto: Ciudad Universitaria, 28040, Madrid. Correo electrónico: ernescas@ucm.es

Cómo citar: Castro, E. (2018). La ontología y epistemología de Markus Gabriel. *Revista Stultifera*, 1 (2), 15-59. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-02.

“Existir”, por supuesto, es por sí mismo extremadamente engañoso. La palabra es un verbo, pero no describe algo que las cosas hagan todo el tiempo, como respirar, solo que más quieto: estar al ralenti, por así decir, de una manera metafísica. (Austin, 1962, p.68, n. 1)

Un divulgador de Alemania

La filosofía siempre ha sido muy popular en Alemania, pero lo que ha pasado durante los últimos años roza lo extraordinario. Los filósofos son invitados regularmente a los medios de comunicación y sus publicaciones para el gran público venden cifras inconcebibles en cualquier otro país. La revista de divulgación *Philosophie Magazin* tiene una distribución bimensual de 100.000 ejemplares y el programa de televisión “El cuarteto filosófico”, presentado entre 2002 y 2012 por Peter Sloterdijk y Rüdiger Safranski, ha llegado a emitir para un millón de espectadores (Cf. Jeffries, 2017). De hecho, Sloterdijk es el arquetipo del filósofo mediático de la Alemania reunificada. Ha publicado medio centenar de títulos y su nietzscheanismo de derechas lo ha llevado a dos grandes controversias con los herederos de la Escuela de Fráncfort sobre temas tales como la selección biológica de la especie humana o el deber de pagar impuestos. Con más de 120.000 ejemplares vendidos, su *Crítica de la razón cínica* sigue siendo uno de los libros de filosofía más vendidos en Alemania después de la Segunda Guerra Mundial (Cf. Sloterdijk, 1983). Prolífico, polémico y pedante: Sloterdijk cumple las “tres pes” de la fama intelectual en el continente europeo desde mediados del siglo XIX.

De hecho, si la situación de la filosofía en lengua alemana a comienzos del siglo XXI se puede comparar con algún periodo de su historia, es con mediados del siglo XIX. Tanto entonces como ahora, tras la muerte del último gran filósofo alemán (entonces, G. W. F. Hegel, muerto en 1831; ahora, Martin Heidegger, muerto en 1976), se ha politizado la polémica acerca su herencia (entonces, la polémica acerca del derecho y de la religión entre la derecha y la izquierda hegelianas; ahora, la polémica acerca del compromiso de Heidegger con el nazismo). Tanto entonces como ahora, quedan vivos un par de “maestros antiguos” (entonces, F. W. J. Schelling y Arthur Schopenhauer; ahora, Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk), pero la filosofía académica está hegemonizada por una epistemología naturalista

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

completamente ajena a ellos (entonces, la filosofía de Trendelenburg y Herbart; ahora, la filosofía analítica y experimental). Tanto entonces como ahora, la escasa implicación de los filósofos académicos en los debates de interés público ha facilitado la emergencia de unos filósofos mundanos a medio camino entre la divulgación científica y el manual de autoayuda (entonces, Ludwig Büchner y Carl Vogt; ahora, Byung-Chul Han y Richard David Precht).

En este panorama, Markus Gabriel ocupa una posición híbrida. Por un lado, cumple todas las condiciones para ser un filósofo mundano. Ha publicado una trilogía de libros de divulgación (*Por qué el mundo no existe*, *Yo no soy mi cerebro* y *El sentido del pensamiento*), y ha pronunciado microcharlas y concedido entrevistas en media docena de idiomas sobre temas tales como la crisis de los refugiados sirios en Europa o el valor de la democracia (Cf. Gabriel, 2013a; 2015a; 2018). Por otro lado, es evidente que también cumple todas las condiciones para ser un filósofo académico, pues en 2009, a la edad de 29 años, se convirtió en el profesor titular universitario más joven de la historia de la filosofía alemana. Dada esta mezcla entre lo mundano y lo académico, algunos periodistas han comparado a Gabriel con Slavoj Žižek. A pesar de haber escrito un libro juntos, la comparación es más ilustrativa por las diferencias que por las similitudes entre estos dos filósofos (Cf. Gabriel y Žižek, 2009). Y es que el alemán es a la vez menos mundano y menos académico que el esloveno. *Menos mundano*, pues Žižek ofrece interpretaciones originales de los fenómenos de la cultura popular que menciona, mientras que Gabriel se queda con sus interpretaciones convencionales a modo de ejemplos pedagógicos. *Menos académico*, pues Žižek reconstruye más o menos fielmente la filosofía de los autores de los que trata y ha tocado prácticamente todos los campos filosóficos, desde la ontología hasta la filosofía política, mientras que Gabriel fuerza en muchos casos la reconstrucción de la filosofía de los autores de los que habla para que encajen en los pocos campos que ha tocado, principalmente la epistemología.

Un ejemplo de estas reconstrucciones forzadas es su lectura de la alegoría hegeliana del amo y el esclavo. Esta alegoría se expone en el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* que trata sobre la autoconciencia. Según las interpretaciones ortodoxas, la tesis de Hegel es que la autoconciencia no es meramente el conocimiento de uno mismo, sino también el reconocimiento de los demás a través de la superación de la desigualdad

fruto del miedo a la muerte (Cf. Kojève, 1947). El amo no teme a la muerte y se relaciona mediatamente con los objetos a través del consumo o “disfrute”, mientras que el esclavo teme a la muerte y se relaciona inmediatamente con los objetos a través del trabajo. «Pero el trabajo — escribe Hegel— *inhibe* el deseo; *retiene* la desaparición; *forma* [bildet]» (Hegel, 1968a, p. 115). En otras palabras, la desigualdad entre el amo y el esclavo está condenada a desaparecer en el momento en que el esclavo supere sus miedos y controle sus deseos a través de la obediencia y la disciplina. En este punto, las interpretaciones ortodoxas se bifurcan en una versión de izquierdas, que subraya el papel de los oprimidos en el progreso social, y una versión de derechas, que subraya el papel de las jerarquías en el desarrollo individual; pero ambas versiones están de acuerdo en que de lo que está hablando Hegel es de una relación de poder y de deseo, traducida al lenguaje marxista como “lucha de clases” y al lenguaje psicoanalítico como “transferencia”. Frente a estas interpretaciones, Gabriel propone una lectura “muy heterodoxa” y “máximamente deflacionaria”, según la cual:

todas las teorías de la vida, el deseo o el reconocimiento social que creen estar fundadas sobre las *concepciones* de Hegel solo están fundadas sobre las *metáforas* de Hegel. [...] En contradicción con las interpretaciones ortodoxas, Hegel no está hablando aquí sobre las condiciones de éxito del reconocimiento, la autoconciencia socialmente mediada en los seres humanos, la estructura de la mirada del otro, el deseo de hacer del deseo del otro el deseo propio, ni nada de este tipo. Más bien está diciendo por qué falla la autoconciencia como modelo general para una teoría unificada de la intencionalidad. [...] Hegel presenta esto como la conclusión de una experiencia, como la cumbre del fracaso de la autoconciencia, y no como el momento celebratorio del mutuo reconocimiento o incluso como la sociedad sin clases de algún teórico utópico. (Gabriel, 2017, sección 2, § 1)

Según Gabriel, la *Fenomenología del espíritu* no trata tanto de filosofía de la historia cuanto de epistemología. El objetivo del libro es encontrar una teoría unificada de la conciencia intencional. Para ello, Hegel estipula tres condiciones. En primer lugar, la conciencia intencional tiene que ser objetiva, es decir, tiene que referirse a objetos que puedan existir con independencia de que alguien se refiera a ellos. De no ser así, no sabríamos si la conciencia es intencional o no, es decir, si se refiere a algo o no. En segundo lugar, la conciencia intencional tiene que ser falible, esto es, tiene que creer cosas que puedan ser falsas. Una de las características de la conciencia humana es nuestra capacidad de errar, contradecirnos y revisar

nuestras creencias. En tercer y último lugar, la conciencia intencional tiene que ser temáticamente neutral, esto es, tiene que referirse por igual a todos sus objetos con independencia de las propiedades de estos. En el caso contrario, no tendríamos una teoría *unificada* de la conciencia, sino una teoría que dividiría a la conciencia según las propiedades de sus objetos, a la manera de la teoría de las facultades que Kant hereda de la tradición filosófica, que es justamente lo que Hegel pretende superar.

Así pues, la alegoría del amo y el esclavo muestra por qué las teorías que pretenden explicar la conciencia intencional a partir de la autoconciencia incumplen alguna de esas condiciones. La “teoría del amo” fracasa a la hora de cumplir la condición de la objetividad, pues no se refiere a objetos que puedan existir con independencia de que alguien se refiera a ellos. Por el contrario, se refiere mediatamente a los objetos a través del consumo o “disfrute”, una vez han sido referidos o trabajados por el esclavo. Por ese motivo Hegel asevera que el amo es la “apariencia” y el esclavo, la “verdad” del reconocimiento, porque la objetividad del primero depende de la objetividad del segundo. Pero la “teoría del esclavo” también fracasa a la hora de cumplir una de las condiciones, a saber, la de la neutralidad temática. Al referirse inmediatamente a los objetos a través del trabajo, el esclavo está especializado en las propiedades de los objetos y no puede dar cuenta de su propia conciencia. Su autoconciencia le viene, por así decir, desde fuera; le viene de su relación con el amo. En este sentido, el reconocimiento entre el amo y el esclavo se parece a la relación entre un metalenguaje y su lenguaje objeto: la verdad u objetividad del primero depende de la del segundo, y la autoconciencia o neutralidad temática del segundo depende de la del primero; pero en ambos casos estamos ante una teoría de la conciencia intencional incompleta.

Claro que para llegar a esta conclusión Gabriel ha tenido que traducir el vocabulario hegeliano a los términos de la epistemología actual. Con gran desparpajo, ha traducido el “reconocimiento” por el “contraste entre dos teorías alternativas”; la “experiencia” por el “descubrimiento de que una teoría no cumple alguna de las condiciones”; y la “negación determinada” por la “sustitución de una teoría por otra alternativa”. ¿Hasta qué punto es legítima esta traducción? Según Gabriel, una de las tareas principales de la filosofía es la traducción de una terminología filosófica a otra y la búsqueda de argumentos persuasivos con independencia de la doctrina filosófica que uno asuma. A su juicio, la filosofía es una ciencia normativa, a la manera

de la lógica, que no enseña tanto cómo argumentamos cuanto cómo deberíamos argumentar. Esta concepción de la filosofía es plenamente poscontinental y posanalítica. Más allá de la concepción de la filosofía propia de la tradición continental, Gabriel cree que la filosofía tiene que contribuir a la ilustración de la sociedad mediante la evaluación de la racionalidad de los argumentos expuestos en la esfera pública. Esto está muy lejos del tipo de poesía posromántica ajena a toda lógica a la que nos tienen acostumbrados los filósofos continentales. Y más allá de la concepción de la filosofía propia de la tradición continental, Gabriel cree que la filosofía versa directamente sobre los hechos y no se dedica meramente a sistematizar las intuiciones del sentido común (siendo el sentido común la espina dorsal de la filosofía anglosajona desde David Hume hasta la actual filosofía experimental). Dada esta concepción de la filosofía, no es de extrañar que Gabriel mezcle las referencias a los filósofos del canon continental con los debates actuales en filosofía analítica y discuta a menudo con los miembros de la Escuela de Pittsburg (Robert Pippin, John McDowell, Robert Brandom), que también intentan traducir a los autores del idealismo alemán a un lenguaje menos abstruso. El propio Gabriel lo ha expuesto de esta manera:

Mi interés aquí no es para nada arqueológico o anticuario. No pretendo desenterrar una carta oculta del interlocutor olvidado de algún gigante del pasado que sirva como el verdadero indicio de su alteridad, ni planeo corregir las lecturas contemporáneas de Schelling o Hegel en vista de las declaraciones oficiales de sus doctrinas. Mi interés es el interés de los vivos: el eterno interés de dejar a los muertos que entierren a sus muertos. (Gabriel, 2013, p.73)

Idealismo alemán para filósofos posanalíticos

Animado por este interés por lo vivo, Gabriel hizo su tesis doctoral sobre el idealismo alemán y su tesis de habilitación sobre el escepticismo antiguo (Cf. Gabriel, 2006a; 2006b; 2008; 2009a). Estas dos tradiciones pueden parecer muy distantes, pero en verdad están muy próximas. El escepticismo antiguo se divide principalmente en dos escuelas: la académica, que sostiene que no se puede conocer nada; y la pirrónica, que asegura que sobre cualquier cuestión hay una *isostenia*, esto es, que se puede afirmar una cosa y su opuesta, y que no hay ninguna razón para decidirse por ninguna de las dos. Este último argumento *ex dissensu* es uno de los cinco “tropos” de Agripa expuestos por Sexto Empírico en sus *Esbozos pirrónicos*.

Agripa es el padre del trilema conocido actualmente por el nombre del barón de Münchhausen, el personaje de ficción que, tirando de sus propios cabellos, sin ningún punto de apoyo, se sacó de una ciénaga a sí mismo y al caballo en el que iba montado. Según este trilema, cualquier intento de justificar una proposición se enfrenta a tres alternativas igualmente aporéticas: (1) una regresión infinita (*A* se justifica por *B*, *B* se justifica por *C*, *C* se justifica por *D*, etc.); (2) una suspensión del principio de razón suficiente (*A* se justifica por *B* y *B* no necesita justificación porque es un postulado arbitrario o un principio autoevidente); (3) una justificación circular (*A* se justifica por *B*, *B* se justifica por *C* y *C* se justifica por *A*) (Cf. Sexto Empírico, 1993, capítulo 15). Pues bien, se puede decir que el idealismo alemán comienza con Kant intentando refutar al escéptico académico y termina con Hegel y Schelling intentando dar cuenta de la *isostenia* del escéptico pirrónico y, concretamente, del trilema de Agripa.

Empezando por el final, el hecho de que sobre cualquier cuestión se pueda afirmar una cosa y su opuesta no es para Hegel una justificación de la *epokhé* o suspensión del juicio, sino el punto de partida de la dialéctica. Precisamente porque en toda antítesis no hay ninguna razón para decidirse por ninguna de las dos opciones, es necesario formular una síntesis que subsuma a ambas. El disenso entre los filósofos, lejos de mostrar que la filosofía es un campo de opiniones sin fundamento, es lo que dota de unidad sistemática a la filosofía. Solo mediante el error y el contraste de posiciones puede progresar la razón. El escepticismo, escribe Hegel, «se encuentra *implícito* en cada sistema filosófico genuino, pues es la parte libre de cada filosofía» (Hegel, 1968b, p. 229). Por su parte, Schelling cree que en el origen de todo sistema filosófico hay una decisión arbitraria, una inconsistencia, un momento asistemático que el resto del sistema se empeña en racionalizar *a posteriori*. Cualquiera de las alternativas del trilema de Agripa es inevitable, pues no es posible ninguna justificación absoluta de ninguna proposición. Como veremos más adelante, Schelling opta por la segunda alternativa del trilema en su filosofía de la identidad.

En cuanto a la refutación del escéptico académico, Gabriel equipara el argumento de Kant en la *Crítica de la razón pura* con el argumento de René Descartes en las *Meditaciones metafísicas*. Según Gabriel, este último es una reducción al absurdo del escepticismo que consta de tres pasos: (a) la falibilidad, (b) el sueño y (c) el genio maligno. En primer lugar, Descartes constata que nuestras creencias son falibles. Podemos equivocarnos sobre

lo que creemos. Pero esto, lejos de impedir el conocimiento, lo hace posible. Si cualquier cosa que creyésemos fuera cierta, no habría ninguna diferencia entre apariencia y realidad. En segundo lugar, Descartes plantea el escenario de que estuviésemos dormidos. En tal caso, nuestros sentidos nos engañarían acerca de lo que tenemos delante, pero el sueño seguiría teniendo una estructura y un contenido que podríamos conocer. Aun cuando la vida fuera un sueño, no habría motivos para pensar que las matemáticas fuesen falsas, que en nuestro sueño $2 + 2$ no fuera igual a 4. Ello lo lleva a Descartes a distinguir entre dos fuentes del conocimiento: la reflexión, que puede dar verdades aun cuando estemos dormidos; y la intuición, que solo puede darlas si estamos despiertos. En tercer lugar, Descartes plantea la hipótesis de que un genio maligno nos engañase incluso acerca de las verdades de reflexión. La mayoría de los lectores de las *Meditaciones metafísicas* creen que en tal caso solo habría una verdad cierta, el *cogito ergo sum*, pero Gabriel cree que habría más. Incluso dentro un engaño completo y total, ese engaño seguiría teniendo una estructura y un contenido que nosotros todavía podríamos conocer. Por ese motivo la duda escéptica es insostenible, porque las pretensiones de conocimiento pueden fracasar alguna vez, pero no siempre. En otras palabras, toda crítica de la verdad o del conocimiento tiene que partir de formas de verdad o de conocimiento efectivas para resultar comprensible. El error es un parásito de la verdad, no viceversa (Cf. Descartes, 1964-1974).

Una de las consecuencias de la refutación del escepticismo es la constatación de la pluralidad de las fuentes de conocimiento. La duda escéptica solo puede triunfar en el caso de que haya una sola fuente de conocimiento que se pueda cuestionar sin que ese cuestionamiento constituya una nueva fuente de conocimiento. En palabras de Gabriel:

mientras haya una genuina pluralidad de formas de saber, no podemos unificarlas recurriendo a su condición de validez de una mínima estabilidad racional para luego atacarla, pues esto presupone que ya se ha logrado la eliminación antes de que ella comenzara. (Gabriel, 2016a, p. 455)

Por ese motivo, los críticos del escepticismo presuponen normalmente varias fuentes de conocimiento: Descartes, la intuición y la reflexión; Kant, la receptividad y la espontaneidad; etc. El problema de este tipo de posiciones antiescéticas es el estatus ontológico de las entidades que subyacen a tales fuentes de conocimiento. En la filosofía kantiana este problema se vuelve

especialmente agudo porque la existencia queda reducida a una categoría del entendimiento. La existencia, declara Kant en su refutación del argumento ontológico, no es una propiedad sino una posición. ¿Eso quiere decir que el mundo (el objeto) y el yo (el sujeto) —las entidades que presumiblemente subyacen a la receptividad y a la espontaneidad— no existen?

Esta es la acusación de nihilismo que F. H. Jacobi formula contra la herencia kantiana (Cf. Villacañas, 1989). En la “Dialéctica Trascendental”, el yo queda reducido a una función lógica que acompaña a todas mis representaciones, y el mundo, a la unidad sistemática de la razón. Con Kant comienza lo que Heidegger bautizó como la “época de la imagen del mundo”, en la que el conjunto de todas las cosas deja de concebirse como un objeto de experiencia en el tiempo presente y se empieza a concebir como una aspiración proyectada hacia el tiempo futuro. Un ejemplo contemporáneo de imagen del mundo es la “suma de todo lo cognoscible” postulada por Habermas en *Verdad y justificación* como el “ideal regulativo” de cualquier “conversación con sentido” (1999, p. 73). El problema de la imagen del mundo kantiana es que está sometida al principio de causalidad y el yo no puede formar parte de esa imagen del mundo sin convertirse en un objeto carente de libertad. Aquí, Kant incurre en una “contradicción dialéctica”, en el sentido que Gabriel le da a esta expresión. Se incurre en una contradicción analítica cuando se afirma un enunciado y su opuesto ($p \wedge \neg p$), mientras que una contradicción dialéctica es una inconsistencia entre los objetivos y los resultados de una teoría. El objetivo de Kant era refutar al escéptico acerca del conocimiento y su resultado es un nihilismo acerca del yo y del mundo. La pregunta que hay que hacerse es: ¿cómo compatibilizar la libertad del yo con la causalidad del mundo?

Kant plantea esta pregunta en la tercera antinomia de la razón pura. Se puede decir, sin exageración, que esta antinomia es el punto de partida de todo el idealismo alemán. En ella, como en el resto de las antinomias, Kant usa el método dialéctico de la tesis y la antítesis; pero, a diferencia de lo que pasa en las demás antinomias, en esta no concluye que la tesis y la antítesis son igualmente falsas. La tesis afirma que la cadena de causas necesarias que compone el mundo necesita de una causa contingente o libre en su origen (¿Dios?), mientras que la antítesis afirma que es imposible que haya una causa contingente o libre dentro de esa cadena de causas necesarias (¿el yo?). Tres cosas sorprenden de esta antinomia. La primera

es que no trata tanto del mundo (el objeto del resto de antinomias) cuanto de Dios y del yo, ya tratados en otras partes de la “Dialéctica Trascendental”. La segunda es que en ella se mezclan dos tipos de categorías, las de relación (causa y efecto) y las de modalidad (necesidad y contingencia), a pesar de que Kant se ha propuesto dedicar una antinomia distinta a cada uno de esos tipos. La tercera es que la tesis y la antítesis no tienen por qué contradecirse. Un mundo en el que el yo no sea libre puede ser perfectamente creado por un Dios que sí lo sea. La doctrina del determinismo islámico y de la predestinación protestante es un buen ejemplo de intento de conciliación entre ambas afirmaciones. De hecho, la solución a esta antinomia, si tenemos en cuenta el conjunto de la filosofía kantiana, parece ser que la tesis y la antítesis son igualmente verdaderas. En la *Crítica de la razón práctica*, el yo empírico (el individuo de la especie humana) está determinado por causas necesarias, mientras que el yo nouménico (la persona con sentido del deber) está determinado por causas contingentes o libres (Cf. Kant, 1968, A 445 / B 477).

El objetivo del *Escrito sobre la libertad* de Schelling es superar este tipo de dicotomías. Nos encontramos ante un texto que ha sido interpretado de manera muy diversa por autores tan dispares como Arthur Schopenhauer o Søren Kierkegaard. A pesar de su visceral animadversión hacia los idealistas alemanes, a los que insulta en todas sus obras, la teoría de la voluntad de Schopenhauer se inspira claramente en pasajes de Schelling como este:

En suprema y última instancia, no hay otro ser que el querer. El querer es el ser originario y solo con él concuerdan todos sus predicados: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto del tiempo, autoafirmación. Toda filosofía aspira meramente a encontrar tal suprema expresión. (Schelling, 1856-1861, p. 350)

Por su parte, la concepción schellinguiana de la libertad como capacidad para decidir entre el bien y el mal, entendiendo el mal como una opción sustantiva, influye en la interpretación kierkegaardiana de pasajes bíblicos tales como el pecado original o el sacrificio de Isaac. Esta concepción “diabólica” de la libertad rompe con la doctrina socrática de que nadie hace el mal a sabiendas, así como con la concepción kantiana de la libertad entendida como autonomía, como capacidad de darnos normas y actuar con buena voluntad.

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

Frente a estas interpretaciones voluntaristas y teológicas del *Escrito sobre la libertad*, Gabriel propone nuevamente una lectura heterodoxa y deflacionaria, que esta vez estriba en vincular la filosofía de la identidad de Schelling con el análisis de las relaciones de identidad de Gottlob Frege. ¿Cómo es posible —se pregunta Frege al comienzo de “Sentido y referencia”— que haya proposiciones que establezcan una relación de identidad y sean informativas en vez de tautológicas? Tomemos el ejemplo clásico de “Héspero” y “Fósforo”, los dos nombres que tenía el planeta Venus en la mitología griega dependiendo de si aparecía al atardecer (“el lucero vespertino”) o al amanecer (“el lucero matutino”). ¿Cómo es posible que la proposición “Venus es Venus” sea tautológica y la proposición “Héspero es Fósforo” informativa? ¿Acaso no están diciendo lo mismo? La solución de Frege consiste en distinguir dos dimensiones semánticas: el sentido y la referencia. Los intérpretes de Frege todavía discuten sobre lo que este entendía por “sentido”, así en general, pero todos están de acuerdo en que el sentido de un término es el conjunto de descripciones que permiten individuar su referencia.¹ Así pues, “Héspero” y “Fósforo” tienen la misma referencia (el planeta Venus), pero distintos sentidos. La referencia del primero se individua bajo descripciones como “el lucero vespertino”, y la del segundo, bajo descripciones como “el lucero matutino”. En conclusión, cuando se postula una relación de identidad entre dos términos distintos, la identidad no se predica de sus referencias, lo cual sería tautológico en caso de ser correcto, sino entre sus sentidos, que son los que contribuyen informativamente a la proposición (Cf. Frege, 1892).

Gabriel cree que la filosofía de la identidad de Schelling dice algo similar. Para empezar, hay que diferenciar entre la identidad estricta y la simple. La primera implica que los dos términos de la relación son idénticos en todas sus propiedades, mientras que la segunda solo que lo son en ciertos aspectos. Una proposición que establece una relación de identidad estricta es tautológica porque la identidad se predica de todas las propiedades de los términos, alguna de las cuales tiene que ser conocida previamente por el receptor de la proposición para comprenderla; mientras que una proposición que establece una relación de identidad simple puede ser informativa porque la identidad solo se predica de ciertas propiedades de los términos, las cuales pueden ser hasta entonces perfectamente desconocidas por el receptor de la proposición. La proposición “Los animales que tienen corazón son animales que tienen riñón” es más informativa que la proposición “Los

animales que tienen corazón son animales que tienen corazón”, especialmente para quien no sepa que todos los sistemas circulatorios tienen un órgano de bombeo como el corazón y uno de depuración como el riñón. Así pues, cuando establecemos una relación de identidad simple del tipo “ $A = B$ ” lo que en realidad estamos sosteniendo es que hay una x común tanto a A como a B .

Según Gabriel, lo que hace Schelling, casi un siglo antes que Frege, es generalizar este tipo de análisis a todas las proposiciones. Así, la proposición “Ana es pequeña” (Pa) se puede analizar en términos de “Hay un x que es Ana & que es pequeña” ($\exists x (Ax \wedge Px)$). Esta sustitución de los términos de una proposición por subproposiciones, tomando los nombres propios como clases, es lo que Schelling llama “reduplicación del vínculo”. El problema es que los vínculos se pueden reduplicar indefinidamente. Así, la subproposición “ x es Ana” (Ax) se puede analizar en términos de “Hay un y que es x & que es Ana” ($\exists y (Xy \wedge Ay)$) y así sucesivamente. Para evitar una regresión infinita, Schelling detiene el análisis en el momento en que las proposiciones no afirman nada más que la existencia de una variable que es una variable. En nuestro caso: “Hay un z que es y & que es x ” ($\exists z (Yz \wedge Xz)$). De este modo, Schelling elige la segunda alternativa del trilema de Agripa y suspende el principio de razón suficiente cuando llega a una cuantificación existencial sin predicados.

Esta suspensión es una suerte de argumento ontológico: se parte de la esencia (los predicados de la proposición) y se llega a la existencia (la cuantificación sobre variables). Pero es un argumento ontológico invertido, pues en el origen no hay ninguna esencia, no hay ningún predicado, sino una existencia, una cuantificación. Esa existencia es lo que Schelling llama el “ser imprensable” (*unvordenkliche Sein*): una existencia que no puede pensarse antes de que comience la reduplicación de los vínculos; pero que, una vez que la reduplicación se suspende, se presupone como el fundamento de todos esos vínculos; una existencia lógicamente anterior a la esencia, pero temporalmente posterior a ella. Esto es lo que Schelling llama —con un juego de palabras— el “protofundamento” (*Urgrund*), el “desfondamiento” (*Ungrund*) o el “abismo” (*Abgrund*). El ser imprensable no es un “cosa” (*Dinge*) sino “lo incondicionado” (*das Unbedingte*), aquello que no está determinado por ningún predicado. Gabriel argumenta que Schelling es aristotélico en el sentido de que presupone que el acto (la existencia, la cuantificación, el ser) es *lógicamente* anterior a la potencia (la

esencia, el predicado, el poder), aunque esta sea *temporalmente* anterior a aquella. Esta doble relación de anterioridad y posterioridad es lo que Schelling llama “substrucción” (Cf. Gabriel, 2014a).

Pero la idea de una indeterminación que subyace a las proposiciones no es original de Schelling. El origen de esta doctrina se encuentra en 1795, en unas notas de Friedrich Hölderlin en las que se analiza léxicamente la palabra “juicio” (*Urteil*) y se llega a la conclusión de que los juicios proposicionales descansan sobre la “partición originaria” (*Ur-Teil*) entre el sujeto y el predicado (Cf. Hölderlin, 1946-1985). A su vez, Hölderlin parte del intento de J. G. Fichte de fundamentar su sistema filosófico sobre la tautología “Yo = Yo”. El propio Fichte llega a una conclusión parecida en sus lecciones del verano de 1804, en las que concluye que es la cópula, el ser, el que mantiene unidos a los dos términos de su tautología. Este ser es objeto de un “saber absoluto” que solo puede obtenerse después de haber obtenido un conocimiento proposicional concreto (Cf. Fichte, 1985). Todas estas cosas son previas a la publicación del *Ensayo sobre la libertad* en 1809; después de su publicación, Hegel esboza una doctrina similar en el comienzo de la *Ciencia de la lógica* cuando dice que el ser sin determinaciones es igual a la nada (Cf. Hegel, 1968c).

La diferencia de Schelling respecto de los demás idealistas alemanes es su doctrina del tiempo lógico. En este punto Gabriel sigue a su maestro, Wolfram Högerebe, y a su interpretación de la teoría de las edades del mundo de Schelling como una teoría de la predicación. La interpretación de Högerebe es que Schelling propone una alternativa a las dos teorías de la predicación más influyentes de la historia de la filosofía. La primera es la eleática, según la cual el valor de verdad de las proposiciones es atemporal o está en un presente eterno. El problema de esta teoría es que no contempla la posibilidad del cambio. La segunda, la hegeliana, soluciona este problema al reconocer la temporalidad de las proposiciones. De hecho, Hegel sitúa su valor de verdad en un pasado muy remoto.² El objetivo de la *Ciencia de la lógica* es, en sus propias palabras, «la exposición de Dios tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (Hegel, 1968c, p. 21). El inconveniente de esta teoría es —según Schelling y, posteriormente, Högerebe y Gabriel— que no contempla la posibilidad de la libertad.

Frente a estas dos opciones, Schelling formula una teoría de la predicación que sitúa el valor de verdad de las proposiciones en el futuro, intentando contemplar al mismo tiempo la posibilidad del cambio y de la libertad. La idea básica es que nuestras creencias y nuestros actos de hoy influirán en las verdades de mañana. Si hoy creemos o hacemos algo, mañana será verdad que ayer creímos o hicimos algo. En ese sentido, *el presente genera el pasado del futuro*. De este modo, Schelling —interpretado de aquella manera por Hoglebe y Gabriel— sustituye la idea del espacio lógico por la idea del tiempo lógico. La lógica no es algo dado de una vez por todas en un presente eterno o en un pasado anterior a la creación, sino un producto de la libertad que se va haciendo en vistas al futuro. En esto consiste el “ideal-realismo” de Schelling: en la superación de la unilateralidad del idealismo y del realismo, de su cruda contraposición entre el sujeto y el objeto (Cf. Hoglebe, 1989).

Pero este no es el único desencuentro entre Hegel y Schelling. La mayoría de los intérpretes creen que la principal discrepancia entre estos dos autores es que el primero pretende deducir la realidad a partir del concepto, mientras que el segundo establece un corte entre la esencia, estudiada por la filosofía negativa, y la existencia, estudiada por la filosofía positiva. Schelling abriría de este modo la veda para todos los críticos de Hegel que protestan contra el totalitarismo especulativo en nombre de la existencia individual. Por el contrario, Gabriel interpreta que la principal discrepancia se encuentra en la ontología modal. En pocas palabras, Hegel cree en la necesidad de la contingencia, y Schelling, en la contingencia de la necesidad. Es decir, Hegel cree que lo absoluto, lo infinito y lo necesario tienen que convertirse en sus opuestos: lo particular, lo finito y lo contingente. En caso contrario, no serían lo absoluto, lo infinito y lo necesario, puesto que no abarcarían toda la realidad; más allá de ellos estarían lo particular, lo finito y lo contingente. Así pues, lo necesario no solo tiene que devenir contingente; se puede decir incluso que lo necesario no es sino el conjunto de las contingencias, del mismo modo que, en el último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, el saber absoluto no es sino la asunción de las ignorancias expuestas en los capítulos previos. Frente a quienes interpretan que Hegel es un determinista histórico, Gabriel recuerda que en la filosofía de la historia hegeliana es necesario que haya contingencias.

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

La ontología modal de Schelling es completamente distinta, nos asegura Gabriel. La idea básica es que la necesidad siempre tiene lugar dentro en un dominio y que no hay un dominio de todos los dominios. Dentro del dominio de la aritmética, es necesario que $5 + 7 = 12$, pero es contingente que el símbolo “=” se refiera a la relación de igualdad. El uso de ese símbolo quizás se pueda justificar en un dominio metamatemático, pero lo que dice Schelling, apoyándose en el trilema de Agripa, es que este proceso de justificación no puede continuar indefinidamente. De este modo, Schelling identifica lo infinito con la autodestrucción del conocimiento, con su carácter falible y revisable, con el hecho de que a partir de un cierto dominio reine la contingencia y solo se sepa que nada se sabe. Aplicado a la historia, eso significa que la necesidad no es sino un tipo de contingencia *a posteriori*. Después de que algo acontezca, será necesario que haya acontecido, pese a que fuera algo contingente antes de su acontecimiento. Por ese motivo, Schelling califica a su filosofía de “empirismo superior”. La filosofía es una ciencia *a priori* respecto de la naturaleza, pues sabe especulativamente que hay algo en vez de nada; y *a posteriori* respecto del espíritu, pues solo conoce su propia existencia empíricamente. En este sentido afirma Schelling que el ser humano es el fin de la naturaleza, no en el de que haya una teleología que predestine la aparición de la especie humana, sino en el de que, una vez que esta ha aparecido, se perciben como necesarios los pasos que condujeron contingentemente a ella (Cf. Gabriel, 2015b).

Gabriel también interpreta de manera particular la distinción entre la filosofía negativa y la positiva. A su juicio, la filosofía positiva no trata tanto de la existencia cuanto de la mitología. Como hemos visto, el ser imprevisible de Schelling es algo muy parecido al ser idéntico a la nada de Hegel. En ambos casos, la existencia se concibe como una indeterminación sin predicados. Pero esta doctrina sigue perteneciendo a la filosofía negativa, la que se ocupa de la relación entre el ser y el pensar. Esto es lo que Gabriel llama “ontología trascendental”, una forma de abordar la relación entre la ontología y la epistemología que parte del hecho de que existen entes como nosotros que pueden conocer la realidad. Un presupuesto tradicional de ese enfoque es que la realidad se puede conocer de una vez por todas porque está compuesta de entes determinados por los predicados con los que los pensamos. En ese sentido, la doctrina de que la

existencia es una indeterminación sin predicados sigue perteneciendo a la filosofía negativa, aunque sea a modo de límite interno, de *non plus ultra*.

Por el contrario, la filosofía de la mitología de Schelling rompe con el presupuesto de que la realidad se puede conocer de una vez por todas. Su concepción de la mitología se parece bastante a la concepción de la certeza del segundo Wittgenstein (Cf. Wittgenstein, 1984). Es el conjunto de supuestos de fondo sobre los que se funda nuestra racionalidad y que provisionalmente no se cuestionan. Así pues, el mito no se opone a la ciencia, sino que la funda. De hecho, uno de los supuestos de la ciencia moderna es que la realidad puede conocerse por medios puramente cuantitativos. Este mito se puede abandonar, pero será sustituido por otro. Y así hasta que advenga ese momento escatológico que Schelling denomina “la revelación” (Cf. Gabriel, 2016b).

Compárese esta filosofía de la mitología con el uso de los mitos y de las alegorías en la obra de Hegel. Este entiende los mitos y las alegorías de una manera platónica, como mentiras piadosas, exposiciones pedagógicas o confusiones plebeyas. De ahí el uso de figuras mitológicas como la lechuza de Minerva o de alegóricas como la del amo y el esclavo para hacer más digeribles las partes más duras de su sistema. Y de ahí también la doctrina de que la filosofía es superior al arte y a la religión, pues expresa los mismos contenidos con un mayor grado de autoconciencia y un menor grado de engaño o mistificación. Claro que esto supone juzgar a los mitos en retrospectiva, una vez que han caducado, mientras que Schelling se esfuerza en comprender a la “conciencia mitológica” tal como esta se desarrolla en el presente. Por ese motivo, Schelling califica al pensamiento de Hegel de “racionalismo teológico”, porque pretende contemplar la realidad *sub specie aeternitatis*, desde el punto de vista de un Dios que hubiera estado desde el comienzo de los tiempos, en lugar de analizar la génesis histórica de esa “postulación de Dios”.

¿Cómo valorar la interpretación del idealismo alemán por parte de Gabriel? En líneas generales, es loable el esfuerzo de intentar traducir la doctrina de filósofos tan enrevesados como Hegel o Schelling a un lenguaje más comprensible. Pero también cabe dudar sobre lo que se ha perdido en el proceso de traducción y si el resultado es algo más que una proyección de las teorías de Gabriel sobre nombres prestigiosos del pasado. Es evidente que la lectura de la ontología modal de Schelling en términos de inexistencia

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

del dominio de todos los dominios coincide sospechosamente con la doctrina de Gabriel sobre la inexistencia del mundo. Del mismo modo, la conexión entre Frege y Schelling da alas al intento de Gabriel de superar la división entre la filosofía analítica y la continental. Se puede decir que el idealismo alemán funciona como una reserva de creatividad que le ha permitido a Gabriel diferenciarse de la filosofía hegemónica, todavía suspicaz ante cualquier intento de regresar a la metafísica. Como dice con cierto resentimiento Gabriel:

Ningún metafísico de la tradición ha sido nunca tan naíf sobre la metafísica como los naturalistas contemporáneos y muchos filósofos que se llaman a sí mismos metafísicos analíticos. Desgraciadamente, un gran número de departamentos académicos a nivel mundial y los órganos asociados de publicación parecen estar dispuestos a prohibir la metafísica porque sospechan del pensamiento filosófico libre. Hoy, al comienzo de la filosofía del siglo XXI, la prohibición de la metafísica y del pensamiento libre no es ya el resultado de los bienintencionados gestos posmetafísicos de la filosofía del siglo XX. No parece ser más que una manifestación de la agresiva sospecha de que el pensamiento libre no puede ser refutado por los espíritus débiles, sino solo suprimido por comités, sociedades filosóficas y editores de revistas. Pero mientras la gente continúe filosofando habrá gente que recuerde la motivación original para hacer filosofía, a saber, el extraño sentimiento de que las cosas pueden ser de otra forma. (Gabriel, 2011, p. 34)

Las acepciones de “metafísica”

¿Qué entiende Gabriel por “metafísica”? En un artículo titulado “¿Metafísica u ontología?”, Gabriel define la ontología como la disciplina que se ocupa de la existencia, y distingue cuatro acepciones de “metafísica”. En una primera acepción, es la disciplina que estudia al mundo como conjunto de todas las cosas. En una segunda, es una teoría de la sustancia o de la esencia. En una tercera, es una teoría de la apariencia y la realidad. Y en una cuarta, es una teoría que sostiene que hay más realidad allende o aquende la estudiada por la física (Cf. Gabriel, 2015c).

Estas acepciones no están desvinculadas: se pueden combinar y excluir entre sí. Así, cuando Kant limita las pretensiones de conocimiento de la metafísica, lo que hace es modificar el sentido de la primera y de la tercera acepción: el mundo deja de ser un objeto de conocimiento para convertirse en la imagen de la unidad sistemática de la razón. El mundo, el

yo y Dios se convierten en realidades más allá de la física, no como objetos de un conocimiento metaempírico inexistente, sino como postulados de la razón en su uso práctico. Del mismo modo, cuando Heidegger desmantela la ontoteología, lo que en verdad está criticando son las acepciones primera y segunda de la metafísica, al mismo tiempo que propone su propia versión de la acepción cuarta (la tonalidad afectiva como lo que está más allá de la física) y de la tercera (la diferencia entre apariencia y realidad es reconstruida en *Ser y tiempo* bajo la forma de la diferencia entre la vida impropia y la vida auténtica). Por último, cuando David Lewis define el mundo como “un gran objeto físico” estudiado exclusivamente por la física, y elabora una teoría mereológica para distinguir entre agregados y sustancias, su “metafísica analítica” está combinando la primera y la segunda acepción en detrimento de la tercera (Cf. Lewis, 1986).

La filosofía sistemática de Gabriel se puede exponer en relación con estas cuatro acepciones del término “metafísica”. Respecto de la primera acepción, Gabriel cree que la idea del mundo cumplió un papel esencial en el proceso de hominización. El “despertar de la conciencia” se produjo, según él, cuando el *homo sapiens sapiens* se preguntó por su “puesto en el cosmos”. La idea del mundo es una “metáfora absoluta”, por decirlo con Hans Blumenberg: una ficción que detiene el regreso en la cadena de preguntas acerca del conjunto de todas las cosas. La diferencia entre el mito y la metáfora, según Blumenberg, es que «el mito lleva la sanción de su origen ancestral e insondable, su aval divino o inspirativo, mientras que la metáfora tiene que presentarse como ficción y solo se legitima porque hace legible una posibilidad de comprensión» (Blumenberg, 1960, pp. 84-85). Cuando Hesíodo habla del origen del mundo como un “bostezo”, que es lo que significa en griego “*khaos*”, no se pregunta quién es el que bosteza y dónde tiene la boca (¿en mitad de la nada?).

El mundo como conjunto de todas las cosas se puede comprender de dos maneras: o bien como una totalidad cuantitativa, lo que los griegos llamaban “*pan*”; o bien como una totalidad cualitativa, lo que los griegos llamaban “*holon*”. Una totalidad cuantitativa es una mera agregación de partes no ordenadas, mientras que una totalidad cualitativa sí que tiene un principio de ordenación. La deficiencia ontológica de la totalidad cuantitativa es que, al carecer de un principio de ordenación, no hay ninguna razón para considerarla una y no múltiple. Por ese motivo, el mundo se ha concebido tradicionalmente como un *cosmos*, es decir, como

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

un todo cualitativo, ordenado y unificado por algún principio, normalmente el de causalidad. Se puede decir, incluso, que toda totalidad cuantitativa (*pan*) presupone una totalidad cualitativa (*holon*) para ser una y no múltiple.

Ya sea cuantitativo o cualitativo, uno de los argumentos más potentes contra la idea del conjunto de todas las cosas es la paradoja de Bertrand Russell, que se puede formular de la siguiente forma interrogativa: el conjunto de todos los conjuntos que no se contienen a sí mismos ¿se contiene o no se contiene a sí mismo? Gabriel reformula esta paradoja en su “argumento de la lista”. Una lista que pretendiera enumerar todas las cosas tendría que enumerarse a sí misma y a sus elementos, duplicando de este modo el número de elementos enumerados, al mismo tiempo que genera una nueva cosa no enumerada: la nueva lista duplicada. A partir de este argumento un idealista podría extraer la moraleja de que la totalidad de las cosas no puede ser externa al pensamiento, pues el hecho de pensar ese todo genera una nueva cosa fuera de él, a saber: el pensamiento sobre él. Esta es, de hecho, la posición de Iain Hamilton Grant. La moraleja de Gabriel, por el contrario, es que los predicados que definen a la idea del mundo (la totalidad y la autocontención) son incompatibles y, por lo tanto, que el mundo no puede existir.

Hay que subrayar que Gabriel no niega que haya conjuntos que se contengan a sí mismos, siempre y cuando no pretendan ser el conjunto de todas las cosas. Un ejemplo de conjunto autocontenido es el conjunto de los conceptos: el concepto de concepto también es un concepto. Esta es la razón por la que Hegel llama “concepto” (*Begriff*) al despliegue de lo absoluto en la *Ciencia de la lógica*. Robert Stern ha mostrado en su *Metafísica hegeliana* cómo esta concepción de lo absoluto permite solucionar el problema escolástico de los universales. El concepto es un “universal concreto”, es decir, puede funcionar a la vez como un universal (el concepto del concepto de caballo), como un particular (el concepto de caballo) o como un singular (un caballo). Pero ¿en qué sentido cada caballo singular es un concepto? Este es el problema de las *infimae species* o, de los *bare particulars*: ¿acaso los conceptos refieren en última instancia a individuos aconceptuales? En tal caso, ¿cuál es la relación entre lo conceptual y lo aconceptual? La solución de Stern es apelar a la teoría modal hegeliana. Como ya hemos visto, para Hegel es necesario que haya contingencia. Del mismo modo, cada caballo tiene propiedades contingentes (singulares) además de sus propiedades necesarias (particulares o universales). En ese sentido, cada

caballo es un concepto. Gabriel califica a esta teoría de “esencialismo débil”, pues no presupone que los singulares estén omnímodamente determinados por los particulares y los universales (Cf. Stern, 2009).

Con todo, Gabriel no cree que los conceptos abarquen toda la realidad. Por ese motivo, se opone a las críticas de la idea de mundo que presuponen que toda la realidad es conceptualmente comprensible. Este es el caso de la teoría de conjuntos, utilizada por Alain Badiou o Guido Kreis para cuestionar la idea del Todo. En la teoría de conjuntos no hay un conjunto máximo. Todo conjunto tiene un conjunto superior. Para empezar, su conjunto potencia, o el conjunto de todos los subconjuntos de ese conjunto. Por poner un ejemplo sencillo, el conjunto $A = \{x, y\}$ es inferior a su conjunto potencia $P(A) = \{\emptyset, x, y, \{x, y\}\}$. En términos más técnicos, el cardinal de un conjunto potencia es igual a 2 elevado al cardinal del conjunto base $|P(A)| = 2^{|A|}$. A partir de este resultado, Badiou renuncia a la idea del Todo (“lo Uno no es”), y Kreis la acepta, pero lo hace en el seno de una dialéctica negativa que tiene como objetivo analizar las paradojas generadas por esa idea (Cf. Kreis, 2015).

A pesar de que las conclusiones de Badiou y de Kreis son similares a las de Gabriel, este último tiene una objeción general contra el abuso de los sistemas formales a la hora de discutir sobre cuestiones ontológicas y una objeción particular contra el abuso de la teoría de conjuntos a la hora de discutir sobre la existencia del mundo. La objeción general es que no se puede concluir que de un determinado sistema formal se deduzca necesariamente una determinada filosofía, ya que los sistemas formales tienen que ser interpretados semánticamente para ofrecer algún resultado filosófico relevante. En sus propias palabras: «*Incluso cuando la teoría de conjuntos esté apoyada por la reflexión filosófica, no es capaz de demostrar que ella tiene alguna importancia para la reflexión filosófica, a menos que se interprete ya a la luz de esta reflexión*» (Gabriel, 2016a, p. 150).

Con vistas a demostrar que la mera sintaxis de un sistema formal no ofrece ningún resultado filosófico relevante, Gabriel formula una versión del experimento mental de la habitación china. En la versión original del experimento, expuesto por John Searle en el artículo “Mentes, cerebros y programas”, una persona encerrada en una habitación recibe y envía mensajes en chino sin comprender su significado. Originalmente, el experimento pretendía demostrar que un ordenador no puede tener

conciencia, pero también se puede interpretar como si el chino fuera un sistema formal para los que no conoce el idioma. Imaginemos que este es uno de los mensajes recibidos o enviados desde la habitación china: “我是西班牙人和我不是西班牙人” (“Yo soy español y no soy español”). Para quien no sepa chino, no hay nada en la sintaxis del mensaje que revele su contradicción. Esta solo se revela cuando el mensaje se traduce a un lenguaje que el receptor puede interpretar semánticamente. En el plano puramente sintáctico, los símbolos no se contradicen; simplemente coexisten (Cf. Searle, 1980).

Así pues, hay que interpretar semánticamente la teoría de conjuntos para que ofrezca algún resultado filosófico relevante. La segunda objeción de Gabriel es precisamente que, con independencia de la interpretación semántica que se ofrezca, y por mucho que en ella no sea posible un conjunto máximo, la teoría de conjuntos maneja un concepto de totalidad que *de facto* rehabilita la idea de mundo. Un conjunto es una totalidad abstraída del orden y de la constitución de sus elementos. Abstrayendo del orden y de la constitución de los dedos de mi mano, el conjunto de mis dedos es cuantitativamente idéntico a cualquier otro conjunto de cinco elementos. Así pues, la teoría de conjuntos maneja un concepto cuantitativo de totalidad. Pero, como hemos visto, toda totalidad cuantitativa (*pan*) presupone una totalidad cualitativa (*holon*) para ser una y no múltiple. En cierto sentido, se puede considerar que la propia abstracción del orden y de la constitución de los elementos es el principio cualitativo que unifica al conjunto. En conclusión, las filosofías que se basan en la teoría de conjuntos incurren en lo que Jocelyn Benoist llama “el mito de los objetos incoloros” (Cf. Benoist, 2011).

Se podría decir que en la filosofía de Badiou los objetos “se colorean” a través de los acontecimientos. Según Badiou, hay cuatro “campos de verdad” (la política, el arte, la ciencia y el amor) en los que se producen acontecimientos que rompen con la monótona ontología de la teoría de conjuntos. Hasta la publicación de *Lógicas de los mundos* la gran tarea pendiente de la filosofía de Badiou era cubrir la brecha entre las verdades de los acontecimientos y la ontología de la teoría de conjuntos. En ese libro se propone una “fenomenología objetiva” como término medio entre estos dos extremos. Existir, afirma esta fenomenología objetiva, consiste en aparecer en un mundo con un grado de intensidad superior a 0. La ontología

de los campos de sentido de Gabriel viene a decir lo mismo, solo que sin la terminología deleuziana de los grados de intensidad (Cf. Badiou, 2006).

En su segunda acepción, la metafísica es una teoría de la esencia o de la sustancia. El origen de esta acepción se encuentra en los filósofos griegos que intentaron solucionar el problema de la relación entre el ser y el pensamiento postulando que los entes están individuados en algún sentido por nuestros pensamientos. En un lenguaje más moderno: hay una correspondencia entre la individuación óptica y la individuación epistémica; los predicados con los que nos referimos a las cosas se corresponden con las propiedades de esas cosas. En esto consiste precisamente el “logocentrismo”: en reducir la ontología (del griego “*to on*” = “ser”) a la “tinología” (del griego “*on ti*” = “ser así”), esto es, a la lógica del ser determinado como esto o aquello. En este contexto, la idea de esencia o de sustancia permite discriminar entre los predicados o propiedades internas y externas a las cosas. En la filosofía moderna, la tinología logocéntrica se manifiesta en la idea leibniziano-wolffiana de que todos los entes están “omnímodamente determinados” por sus predicados o propiedades internas.

Esta tinología sigue presente en filósofos contemporáneos como Saul Kripke, quien afirma en *Referencia y existencia* que la diferencia entre los entes reales y los ficticios es que estos últimos no tienen todos sus predicados o propiedades. Por ese motivo los unicornios no solo no existen, sino que no pueden existir, porque en ningún relato se especifica cuál es su ADN (Cf. Kripke, 2013). Pero, objeta Tim Crane, esta indeterminación no afecta solo a los entes de ficción. Si fuera cierto que un ente, para existir, tuviese que estar completamente determinado por sus predicados o sus propiedades, no se podría descubrir la existencia de ningún ente del que previamente no tuviésemos ninguna información o solamente una descripción incompleta. ¿Cómo de completa tuvo que ser la descripción que los aborígenes australianos ofrecieron acerca de los canguros a los colonos europeos para que estos descubrieran la existencia de tales animales? Es evidente que esta tinología tiene serias dificultades para dar cuenta del aumento de nuestro conocimiento (Cf. Crane, 2013).

Esta segunda acepción de “metafísica” está vinculada con la primera en la medida en que la mayoría de los filósofos que tienen una teoría de la esencia o de la sustancia pretenden que el conjunto de todas las cosas se agote en las esencias o sustancias reconocidas por su teoría. De este modo,

las teorías de la esencia o de la sustancia suelen involucrar una metafísica “finitista” o “infinitista” dependiendo de la cantidad de sustancias o de esencias que cada teoría reconozca. El padre del finitismo metafísico es Parménides y su concepción del ser como una “esfera bien redonda” (Cf. Parménides, 2007, fragmento 8, § 13). Ahora bien, Parménides es un monista *óntico*, pues pretende reducir el conjunto de todas las cosas a *un solo ente*, mientras que la mayoría de los monistas lo son en un sentido *ontológico*, es decir, pretenden reducir el conjunto de todas las cosas a *un solo tipo de ente*. Este es el caso de los materialistas contemporáneos que están en busca de una teoría del Todo capaz de reducir la totalidad de las cosas a un tipo muy concreto de “partículas superelementales”.

Otro tipo de metafísica finitista es el dualismo ontológico, articulado a través de dicotomías como la del pensamiento y el ser, la del sujeto y el objeto, o la de la mente y el cerebro. Gabriel critica uno de los supuestos tradicionales de este tipo de dualismo: que no es posible intencionalidad sin conciencia. Sin embargo, es evidente que las fotografías se refieren intencionalmente a lo fotografiado sin tener conciencia de ello. En ese sentido, hay objetos inconscientes e inanimados que sí que tienen intencionalidad. Gabriel también cuestiona la interpretación de Descartes como un dualista de la *res extensa* y la *res cogitans*. A su juicio, se trata más bien de un “trinitarista”: el yo, el mundo y Dios como las tres sustancias o esencias que componen el conjunto de todas las cosas. Todas estas posiciones son finitistas, por contraposición con el infinitismo metafísico de filósofos como Spinoza o Leibniz, cuyas ontologías postulan una infinidad de atributos divinos o de mónadas, aunque sus epistemologías reduzcan esa cifra a una más manejable.

La alternativa de Gabriel es el “nihilismo metametafísico”, que se diferencia del nihilismo metafísico en que este asegura que nada existe, y aquel, que todo existe, salvo el mundo. Como reza el lema de Gabriel: no tenemos “ninguna intuición/imagen del mundo” (“*Keine-Welt-Anschauung*”). Por el contrario, el nihilismo metafísico —característico de las religiones dárnicas y de los filósofos influidos por ellas, tal que Schopenhauer— sigue siendo una metafísica en tres de las cuatro acepciones del término (Cf. Das Gupta, 1962). Sigue siendo una teoría de la apariencia y la realidad, pues contrapone la multiplicidad aparente (el Velo de Maya, la Representación) a la nulidad real (el *sunyata*, la Voluntad). Y sigue siendo una teoría del mundo y de la esencia o la sustancia, pues no es posible negar la existencia

de algo sin tener un concepto de ello. Pero ¿no se podría decir lo mismo del nihilismo metametafísico? ¿Acaso Gabriel no presupone un concepto de mundo, al negar su existencia, y un concepto de esencia o de sustancia, al afirmar que hay de todo?

Efectivamente, Gabriel reconoce tener una teoría de la sustancia o de la esencia, que él llama “esencialismo débil”, ya que no presupone que los entes estén completamente determinados por sus predicados. Esta posición parte de la idea aristotélica de analogía, solo que con una diferencia sustancial. Como es sabido, Aristóteles se rebela contra el matematicismo de Platón en su *Ética a Nicómaco* cuando proclama que la acción humana no es objeto de ciencia, sino de prudencia. La ética no está compuesta de conceptos universales y necesarios, sino de decisiones particulares y contingentes. Del mismo modo, el libro cuarto de la *Metafísica* propone una alternativa a la concepción platónica del ser como género supremo: el ser no es un concepto unívoco, sino análogo; «el ser se dice de muchas maneras» (Aristóteles, 1998, 1003a).

Pero «todas las cosas están ordenadas a una» (Aristóteles, 1998, 1074b), a saber: Dios como causa ejemplar de todas ellas. Según Gabriel, el Dios de Aristóteles no es el pensamiento que se piensa a sí mismo, sino un acto puro que está más allá del pensamiento. Lo que describe el libro lambda de la *Metafísica* no es Dios, sino el proceso mediante el cual el entendimiento humano llega a comprender a Dios: mediante la autoconciencia, que es un acto sin potencia. Por ese motivo sugiere Aristóteles que hay algo divino en cada animal, porque cada animal se esfuerza en permanecer en el ser siendo uno y no múltiple. La diferencia entre la física y la metafísica no es la diferencia entre la ciencia de lo móvil y de lo inmóvil, sino entre la cuantificación existencial restringida (el ser que se dice de muchas maneras, del que trata la teoría de la analogía) y la cuantificación existencial irrestricta (la cosa a la que están ordenadas todas las demás, de la que trata la ontoteología). Así pues, según Gabriel, el Dios de Aristóteles no es ni un “Dios Narciso”, que solo se conoce a sí mismo, ni un “Dios Intelecto”, que crea las cosas en el momento de pensarlas, sino un término medio entre lo Uno de Plotino y la Naturaleza de Spinoza (Cf. Gabriel, 2009b).

Pues bien, el esencialismo débil de Gabriel es básicamente la teoría de la analogía de Aristóteles sin su ontoteología. El ser se dice de muchas maneras, pero no todas las cosas están ordenadas a una. Ahora bien, la

analogía no es lo mismo que la equívocidad. En la filosofía escolástica, los distintos sentidos de una analogía de atribución se unificaban por su relación con un “primer analogado”. El ejemplo clásico es el adjetivo “sano”, que se predica tanto de la *dieta sana* como del *bisturí sano* por su relación con el *cuerpo sano*, que es el primer analogado. Del mismo modo, en el esencialismo débil de Gabriel los distintos modos de ser se unifican alrededor de “focos” o “sentidos directores”. Así, el Quijote de Avellaneda y el Quijote de Pierre Menard se unifican alrededor de la novela escrita por Miguel de Cervantes. En eso consiste la esencia de un objeto dentro de la ontología de los campos de sentido de Gabriel: en el foco o sentido director que unifica las distintas apariciones de un objeto sin determinarlo por completo.

Esta posición es realista en la medida en que cumple dos condiciones. En primer lugar, los objetos se individúan ónticamente con independencia de nuestra individuación epistémica. Dicho de una manera menos técnica: los objetos existen con independencia de que los conozcamos o no. Y a pesar de ello —y esta es la segunda condición— podemos conocerlos. Por decirlo con Stanley Cavell, no estamos «sellados fuera del mundo» (Cavell, 1979, p. 238). Estas son las dos condiciones que, según Crispin Wright, debe cumplir toda forma de realismo, y el esencialismo débil de Gabriel las cumple (Cf. Wright, 1992). Ahora bien, su realismo es *an-árquico*, en el sentido de que no presupone ningún *arkhé*, ningún primer principio de todos los focos o sentidos directores. Esto es lo que Gabriel llama el “realismo neutro”: un realismo que no privilegia ningún modo de ser sobre ningún otro (Cf. Gabriel, 2014b). En este sentido, Gabriel niega la universalidad de la lógica clásica apelando al rechazo del principio de tercio excluso en las lógicas intuicionistas, a la aceptación de las contradicciones en las lógicas paraconsistentes y a los contraejemplos del *modus ponens* de Vann McGee y del *modus tollens* de Seth Yalcin (Cf. McGee, 1985; Yalcin, 2012). Así pues, Gabriel cree que hay que hacer una “genealogía de la lógica”, a la manera de Edmund Husserl en *Lógica formal y trascendental*, que analice la influencia de los usos lingüísticos sobre las leyes lógicas (Cf. Husserl, 1950).

¿Es la posición de Gabriel un relativismo? Al contrario, Gabriel rechaza la tesis relativista de que no es posible formular los argumentos filosóficos en un lenguaje lo bastante neutro como para ser aceptados por personas con distintos sistemas filosóficos. El “relativismo problemático” es el que cree que no podemos ponernos en el punto de vista de los demás y

que las diferencias filosóficas solo pueden saldarse mediante una toma de partido antagonista o pugilística (Cf. Valdecantos, 1993; Cano, 1997). Este decisionismo suele además presuponer una imagen del mundo, aunque sea por la vía de la negación, al enunciar que todos los puntos de vista están al mismo nivel o que ninguno llega a unas condiciones inalcanzables de objetividad. Frente a estas exigencias excesivas, Gabriel propone un modelo más modesto de discusión filosófica en su libro *En los límites de la teoría del conocimiento*:

Naturalmente, aquí, como siempre en la reflexión filosófica, valen condiciones holistas de teoría: una pretensión de verdad solo puede reconocerse como cumplida cuando pertenece a una red de buenas razones inferencialmente estructuradas que al menos son capaces de excluir las alternativas formuladas explícitamente. [...] Ninguna afirmación científicamente relevante se justificaría si tuviese que demostrarse como absolutamente necesaria, es decir, como una afirmación que resulta de la exclusión de *todas las alternativas posibles*, pues hay imprevisiblemente muchas alternativas para cada afirmación relevante. (2016a, p. 240. Cf. Gabriel, 2014c)

Gabriel es realista en un sentido prácticamente escolástico del término. Sus adversarios intelectuales no son los idealistas, habida cuenta de la influencia de Hegel y de Schelling en su pensamiento, sino los nominalistas, es decir, quienes proclaman que solo hay individuos particulares. Pues bien, la metafísica, en su tercera acepción, como teoría de la apariencia y de la realidad, continúa actualmente bajo cierta forma del nominalismo. Estamos pensando en el monismo materialista de corte científicista, que pretende eliminar o reducir los fenómenos *aparentes* a sus partículas superelementales *reales*. Gabriel bautiza burlescamente a esta posición de “legocentrismo” en la medida en que —como en el juego de construcciones para niños— pretende reconstruir toda la realidad a partir de sus bloques más pequeños.

Dos son los problemas de esta teoría monista-materialista-nominalista de la apariencia y la realidad. En primer lugar, no puede dar cuenta de sus propias condiciones de verdad. ¿Cómo eliminar o reducir el concepto de verdad a la materia? En segundo lugar, la apariencia y la realidad son, en líneas generales, fenoménicamente indiscernibles. Esta es la conclusión de los argumentos de Descartes y Husserl contra el escepticismo acerca del conocimiento. La pregunta en general acerca de la

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

aparición y la realidad no tiene sentido en el momento en que ya desde siempre estamos abiertos a una experiencia fenoménica cuya estructura y contenido podemos conocer fehacientemente. Por ese motivo, Gabriel se adhiere al dictamen de Bertrand Russell sobre el monismo materialista, también aplicable al nominalismo contra el que se enfrenta el realismo poscontinental:

El mundo físico es una suerte de aristocracia gobernante que ha conseguido de alguna forma hacer que todo lo demás sea tratado con desprecio. Este tipo de actitud es indigna de un filósofo. Debemos tratar con igual respeto a las cosas que no encajan en el mundo físico, y las imágenes están entre ellas. (Russell, 2010, p. 96)

Llegamos de este modo a la metafísica en su cuarta acepción: una teoría que postula la existencia de una realidad más allá de la estudiada por la física. Gabriel confiesa sin empacho que él practica este tipo de metafísica:

Yo hago “metafísica” por lo menos en el sentido de que creo que la comprensión del texto que estoy escribiendo no es idéntico a una manifestación en el universo, esto es, por ejemplo, a una tormenta neuronal que reacciona a la tinta. (Gabriel, 2015c, p. 19)

Aquí hay que recordar la distinción de Gabriel entre el universo (el campo de sentido estudiado por la física), la naturaleza (el campo de sentido estudiado por las ciencias naturales, del cual el universo es presumiblemente un subcampo) y el mundo, que no existe. Los rendimientos filosóficos de esta distinción se pueden percibir en libros como *Yo no soy mi cerebro*, en el que Gabriel argumenta que el cerebro es una condición necesaria pero no suficiente para el yo. La posición que tiene Gabriel acerca de la conciencia, de la libertad y de los demás fenómenos espirituales es que son abstracciones, pero no por ello menos reales que la materia sobre las que se instancian (Cf. 2015a). En sus propias palabras:

Si la explicación de un suceso puede impugnarse por completo mediante la indicación de las condiciones neuroquímicas necesarias para el suceso, simplemente no se trata de una acción. De ahí no se sigue que pueda haber acciones sin las necesarias condiciones neuroquímicas, sino solamente que estas nunca son suficientes para las acciones. (Gabriel, 2016a, p. 388)

Ontologías ingenuas, críticas y especiales

Así pues, el objetivo de Gabriel es encontrar una ontología que no sea una metafísica; que no lo sea ni en el sentido de que presuma la existencia del mundo como conjunto de todas las cosas, ni en el sentido de que establezca una distinción entre apariencia y realidad; dejando, sin embargo, la puerta abierta a un esencialismo débil y a una realidad más allá de la física. La primera candidata a este puesto es la ontología según la cual la existencia es una propiedad auténtica. De acuerdo con Gabriel, las propiedades auténticas son aquellas que cumplen dos funciones: la de universalización (o agrupación de los individuos en clases) y la de discriminación (o distinción entre los individuos de una clase). El color verde es un ejemplo de propiedad auténtica en la medida en que agrupa a los individuos de ese color a la vez que los distingue de los individuos de otros colores. Pero, se pregunta Gabriel en su “argumento del mundo verde”, ¿acaso la existencia funciona del mismo modo? En un mundo donde todas las cosas fueran verdes, esta propiedad no cumpliría ninguna de las dos funciones. Del mismo modo, la existencia no puede ser una propiedad auténtica, ya que no permite ni agrupar ni distinguir a los individuos. Por ese motivo, Gabriel califica a esta ontología de “ontología ingenua o de partida”.

La crítica de la ontología ingenua o de partida aproxima a Gabriel a las posiciones de Kant y de Frege, concienzudamente examinadas en uno de los capítulos de *Sentido y existencia*. Lo primero que hay que constatar a este respecto es la ambivalencia de Kant sobre el término “ontología”. En la *Crítica de la razón pura* se advierte que «el engreído nombre de la ontología, que pretende ofrecer un conocimiento sintético *a priori* de cosas en general en una doctrina sistemática, [...] tiene que dar paso al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro» (Kant, 1968, A 24 / B 303); mientras que en *Los progresos de la metafísica* se dice que:

la ontología es aquella ciencia (como parte de la metafísica) que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero solo en cuanto versan sobre objetos que están dados a los sentidos y, por tanto, pueden comprobarse por la experiencia. (Kant, 1910, p. 260)

¿Con qué versión nos quedamos? Gabriel opta por interpretar la filosofía kantiana como una “metafísica revisionista”, en el sentido que le da P. F. Strawson a este término: como una ontología que no se dedica a

describir nuestras intuiciones sobre la realidad, sino a revisarlas (Cf. Strawson, 1959; 1966). Así pues, la filosofía kantiana revisa nuestro concepto de existencia, restringiéndolo al campo de experiencia posible, regido por las intuiciones puras del espacio y el tiempo y la categoría de la causalidad. Existir, para Kant, es ser dado en el espacio y el tiempo dentro del entramado de causas que componen la imagen del mundo.³ La ontología kantiana —si se puede hablar de tal cosa— es un monismo en ese sentido.

El problema de esta metafísica revisionista es que no queda claro en qué consiste la existencia de las cosas en sí y de las facultades del alma, que no están dadas en el espacio-tiempo ni están sometidas al principio de causalidad. He aquí la inestabilidad del monismo kantiano, que se ve obligado a reconocer formas de “existencia ficticia” o de “preexistencia” (de “*x*-sistencia”, generaliza Gabriel) para dar cuenta del estatus ontológico de los elementos que componen su propia teoría. Gabriel se ve inclinado a interpretar las dos denominaciones posibles del sistema filosófico kantiano (“realismo empírico”, “idealismo trascendental”) como dos niveles ontológicos: el realismo empírico sería una ontología de las cosas en el nivel del lenguaje objeto, mientras que, en el nivel del metalenguaje, el idealismo trascendental sería una ontología de las facultades del alma y de la cosa en sí.

De esta reinterpretación de Kant entresaca Gabriel una definición de la cosa en sí como aquello que habría sido de tal o cual manera aun cuando jamás se hubiese dado alguien capaz de referirse a ella con un pensamiento capaz de verdad. Esto es lo que Gabriel también llama “hechos modalmente robustos”. Se trata de una reinterpretación realista en la medida en que concede que las cosas en sí pueden estar individuadas ónticamente de manera distinta a como nosotros las individuamos epistémicamente. Gabriel llega a exagerar sobre este punto, afirmando que «captar un hecho máximamente robusto en el plano modal significa captar el absoluto» (2016a, p. 405). Las cosas en sí o los hechos modalmente robustos no son un correlato nouménico, sino realidades independientes de nosotros que, no obstante, podemos conocer parcialmente desde nuestra finitud.

En una línea similar, la ontología fregeana establece una diferencia entre los predicados en el nivel del lenguaje objeto (las propiedades de las cosas) y los predicados en el nivel del metalenguaje (las notas de los conceptos). Esta es una forma muy taxativa de solucionar el problema de

las múltiples formas de existencia. A cada concepto le corresponde una forma de existencia. Los enunciados existenciales simplemente afirman que un concepto tiene una extensión mayor que el conjunto vacío, pero en el momento en que consideramos a los conceptos mismos desde el punto de vista de su existencia ya no los tratamos como conceptos, sino como objetos de un metalenguaje conceptual superior. En este sentido, Frege es un “extensionalista ontológico”: solo existen las referencias o extensiones (los objetos), no los sentidos o las intensiones (los conceptos) (Cf. Frege, 1998).

El inconveniente de este extensionalismo ontológico es que está “superdeterminado intensionalmente”. Se pueden construir tantos sentidos o intensiones que tengan una extensión o referencia mayor que el conjunto vacío como se quieran, sin que por ello se pueda decir que existan propiamente los objetos a los que se refieren tales conceptos. Frege se ve obligado a rehabilitar la metafísica, en el sentido de la teoría de la apariencia y la realidad, para limitar la proliferación de conceptos sin sentido, diferenciando entre sentidos genuinos y absurdos. Esto es perfectamente coherente con su concepción normativa de la filosofía, según la cual —como ya hemos dicho varias veces a lo largo de esta obra— la lógica no nos enseña cómo razonamos, sino como debemos razonar.

Dicho sea de paso, hay que recordar que la pretensión de Frege no era generalizar su análisis lingüístico a toda la realidad, como han querido interpretarlo muchos de sus discípulos analíticos, sino circunscribir su alcance a los lenguajes formales, eliminando sobre todo la superdeterminación intensional de los conceptos matemáticos mediante la fijación de su referencia. Así, Frege propone definir el número 0 como «la cantidad que corresponde al concepto “desigual a sí mismo”» (Frege, 1990, p. 81). De ahí lo risible de considerar a Frege el padre del “giro lingüístico”, más aún a la luz de declaraciones como esta:

Si es una tarea de la filosofía romper con el dominio de la palabra sobre el espíritu humano, descubriendo los engaños que a menudo surgen casi inevitablemente porque utilizamos el lenguaje por encima de las relaciones entre conceptos, y liberando a los pensamientos de lo que tienen solo por la constitución de la manera en que se expresan lingüísticamente, entonces mi *Escrito sobre el concepto* se seguirá elaborando con vistas a convertirse en un instrumento útil para el filósofo. (Frege, 1964, p. XI)

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

La principal diferencia entre Frege y Gabriel es que para Frege un hecho es una proposición verdadera, mientras que para Gabriel una proposición es un hecho y, por eso, puede ser verdadera (o falsa). Esta es la diferencia que hay entre el extensionalismo ontológico, que cree que la realidad está en última instancia compuesta por las referencias de los conceptos, y la ontología de los campos de sentido, que niega que la realidad sea completamente conceptualizable. Para Gabriel hay objetos y hechos que no caen bajo ningún concepto ni ninguna proposición (lo que Hogebe llama “referencias órficas”, pues se retraen en el momento en que intentamos referirnos a ellas, como Eurídice cuando Orfeo se da la vuelta a la salida del infierno) (Cf. Hogebe, 1997). Las proposiciones son hechos en el sentido de que en el futuro será cierto que alguien creyó en el pasado que cierta proposición era verdadera. Como ya hemos visto, esta es la teoría del tiempo lógico que Hogebe diagnostica en el último Schelling. En palabras de Gabriel:

El pasado lógico corresponde a nuestra idea de las condiciones realistas de verdad, el presente lógico se constituye mediante juicios falibles, mientras que el futuro lógico resulta de la evidencia de que ya han tenido lugar pensamientos reales, que con ello pertenecen al pasado lógico de nuestro presente lógico. (2016a, p. 415)

Una alternativa a las ontologías de Kant y de Frege son las ontologías especiales, que parten de la idea aristotélica de que el ser se dice de muchas maneras. Gabriel reconoce dos tipos de ontologías especiales: las adverbiales y las regionales. Las primeras conciben las distintas maneras de ser como distintos modos de acción. Un ejemplo actual es la ontología desarrollada por Bruno Latour en su *Investigación sobre los modos de existencia*. Según Latour, el mundo es un “pluriverso” compuesto por una multiplicidad de “actantes” que trazan redes de acción sobre un mismo plano de inmanencia. Los modos de existencia son esas redes de acción. La objeción de Gabriel a este tipo de ontología adverbial es que al situar todos los modos de existencia sobre un mismo plano de inmanencia rehabilita la idea de un mundo capaz de conmensurar todas las cosas. Latour, en el fondo, no hace sino metafísica en la primera acepción del término (Cf. Latour, 2012).

Un ejemplo más sólido de ontología adverbial es la analítica existencial de Heidegger. En *Ser y tiempo*, Heidegger distingue distintos modos de ser

según el tipo de actividad de los entes en cuestión. Así, el mundo munde y la nada nada. El ser-ahí existe en la medida en que está angustiado por su muerte, mientras que el ente inanimado se presenta “a la mano” (*zuhanden*) o “a la vista” (*vorhanden*) dependiendo de si se lo considera desde un punto de vista práctico o teórico. Ahora bien, para Heidegger no habría ser si no hubiese el ser humano. Como dijo en los *Seminarios de Zollikon*: «En sentido estricto no podemos decir qué había cuando todavía no existía ningún hombre. No podemos decir ni que los Alpes existían, ni que no había Alpes. ¿Podemos prescindir en absoluto del hombre?» (Heidegger, 1994, p. 71). Esta declaración se puede interpretar como si fuera un antirrealismo ontológico, como la negación de la independencia del mundo respecto de nosotros, o como si fuera de un “realismo hermenéutico”—por utilizar la expresión de Anton Friedrich Koch— que reconoce que el mundo es independiente de nuestra existencia, pero que no podemos decir nada acerca de él sin ella (Cf. Koch, 2016). Gabriel se inclina por esta segunda opción apelando a la “diferencia ontológica” heideggeriana entre el ser y el ente: no es posible un ser en sí, porque el ser es nuestra apertura al mundo, pero sí que es posible un *ente en sí*, sobre cuya existencia previa no nos podemos pronunciar —una interpretación que aproxima a Heidegger a la idea de las “referencias órficas” de Hogrebe.

El otro tipo de ontología especial es la regional. A diferencia de la ontología adverbial, la regional no cree que los modos de ser estén condicionados por las acciones de las cosas, sino por los discursos científicos que nosotros tenemos acerca de ellas. Esta es la posición propia del constructivismo epistemológico de Niklas Luhmann, que concibe a los distintos campos científicos como “sistemas autopoieticos” que se van autonomizando progresivamente (Cf. Luhmann, 2001). Dos son las dificultades de esta posición. En primer lugar, ¿desde qué punto de vista construye Luhmann su teoría de sistemas? Sus propias premisas constructivistas le vedan la posibilidad de adoptar el “punto de vista de ninguna parte”, según la expresión de Thomas Nagel (Cf. 1986). No hay ningún sistema sin su contorno, que es lo que paradójicamente pretende ser la teoría de sistemas. En segundo lugar, toda forma de ontología regional incurre de alguna manera u otra en la idea del “desencantamiento del mundo”, según la cual la realidad puede ser agotada por las ciencias y las técnicas. Es necesario citar por extenso el pasaje original de Max Weber en el que se acuña este sintagma para comprobar que no se está refiriendo

tanto a un proceso de secularización ni a un progreso intelectual cuanto a una ilusión típicamente moderna, a una forma de reencantamiento por otros medios:

La creciente intelectualización y racionalización *no* significa un creciente conocimiento general de las condiciones de vida en las que nos encontramos. Más bien significa algo distinto: el saber o el creer que, *solamente* con que lo *quisiéramos, podríamos* comprobar que, en principio, no hay misteriosos o impredecibles que influyan sobre nosotros, sino más bien que todas las cosas pueden, en principio, *dominarse a través del cálculo*. (Weber, 1919, p. 16)

Sentido, existencia y modalidad

Una vez revisadas las propuestas ontologías alternativas, Gabriel propone la suya. Según ella, existir consiste en aparecer como un objeto en un campo de sentido. Aquí “sentido” se entiende tanto en la acepción empirista como fregeana del término. Los sentidos son tanto los canales de percepción como los modos de presentación conceptual de los objetos. La relación que hay entre los objetos y los campos de sentido es la misma que hay entre las propiedades en su función de discriminación y las propiedades en su función de universalización, o entre la esencia como existencia y la esencia como fundamento en el *Escrito sobre la libertad* de Schelling. Un objeto es un individuo diferenciado de su entorno, y un campo de sentido, una agrupación de individuos que comparten ciertas propiedades. Pero un campo de sentido es también un dominio en el que opera el principio de razón suficiente. Aquí “principio de razón suficiente” (*Satz vom Grund*) se entiende en su sentido etimológico y heideggeriano: como una “frase de fondo”, una aparición en la que lo aparecido es inconmensurable respecto del lugar donde aparece (Cf. Heidegger, 1997).

Los campos se diferencian de los conjuntos en que no tienen una estructura que pueda determinarse filosóficamente *a priori*. Los campos de sentido son dominios abiertos en los que el orden y la composición de sus elementos puede abstraerse o no. Solo existen en la medida en que aparecen como objetos en otros campos de sentido. La *Odisea*, como campo de sentido de la ficción escrita por Homero, existe en la medida en que aparece como un objeto, como un libro, en el campo de sentido que es mi biblioteca. Ahora bien, la relación de existencia o de aparición no es transitiva. Las brujas aparecen o existen en los libros *Macbeth* y *Fausto*; los libros *Macbeth* y

Fausto aparecen o existen en mi biblioteca; pero las brujas ni aparecen ni existen en mi biblioteca. De ahí que Gabriel afirme, a modo de provocación, que él cree en la existencia de entes de ficción como los unicornios, pero no en la existencia del mundo, puesto que los campos de sentido no se encuentran ordenados de manera jerárquica de modo que haya algo así como un campo de todos los campos. Esto no significa que todos los campos de sentido se encuentren en el mismo plano de inmanencia, pues ello supondría introducir un principio de ordenación inmanentista que rehabilitaría la idea de totalidad cualitativa de la que se quiere huir. Por ese motivo Gabriel afirma que hay indefinidamente muchos campos de sentido, pero no infinitos, pues para apelar a la infinitud sería necesario tener un algoritmo que conmensurase a los distintos campos de sentido.

Dicho esto, la ontología de campos de sentido es sospechosa de incurrir en un “meinongianismo no cualificado”. Alexius Meinong es conocido por afirmar que todas las cosas existen, incluidos entes contradictorios como los decaedros regulares. En realidad, lo que hace Meinong es diferenciar entre el estar dado, que es la propiedad que tienen todos los objetos que son pensados o percibidos, y la existencia, que es la propiedad adicional de estar dado en un espacio y tiempo. Esta distinción pretende solucionar el problema de la comprensión de los enunciados existenciales negativos verdaderos. Si el enunciado “Los decaedros regulares no existen” es verdadero y la expresión “decaedro regular” tiene tanto significado como una expresión mal formada del tipo “*xlsvñsjdzwsjpdk*”, ¿cómo es posible que “Los decaedros regulares no existen” sea comprensible y “*xlsvñsjdzwsjpdk* no existe” no lo sea? (Cf. Meinong, 1988).

La solución de Meinong consiste en dividir el mundo en dos conjuntos, el de los objetos dados (o subsistentes) y el de los objetos existentes, de modo que cuando afirmamos que un objeto no existe lo que estamos diciendo es que solamente está dado (o que solamente subsiste). Esta es una solución metafísica porque presupone una idea de mundo, mientras que la solución de Gabriel procura no hacerlo. Según Gabriel, cuando afirmamos que un objeto no existe, estamos negando que ese objeto aparezca en un cierto campo de sentido, al mismo tiempo que suponemos que aparece en otro distinto, pero sin necesidad de saber o especificar en cual. Cuando afirmamos que las brujas no existen, estamos negando su existencia en campos de sentido tales como mi biblioteca, a la vez que suponemos su aparición en otros ciertos campos de sentido. Con independencia de que los

hablantes lo sepan o lo especifiquen, si las brujas no existieran en ciertos campos de sentido como los libros *Macbeth* y *Fausto*, no habría ninguna diferencia entre la frase con sentido “Las brujas no existen” y la frase sin sentido “*xlsvñsjdzwsjpdk* no existe”. Esta es la diferencia crucial entre el “meinongianismo sustancial”, que pretende saber o especificar en qué dominio se encuentran los objetos inexistentes, y el “meinongianismo formal” de Gabriel, que no presume tal conocimiento o especificación.

Ahora bien, si todo enunciado existencial negativo respecto de un cierto campo de sentido presupone un enunciado existencial positivo respecto otro cierto campo de sentido, ¿qué pasa con “El mundo no existe”? ¿Acaso el mundo tiene una “inexistencia intencional”, por utilizar la expresión de Franz Brentano? Este es el tipo de críticas que ha formulado Eduardo Luft a la ontología orientada a los objetos (Cf. Luft, 2014). El mundo aparece, aunque sea nominalmente, en campos de sentido tales como los enunciados “El mundo es más grande que el estómago de un tigre” o “El mundo no es ninguno de los entes que lo componen”. Este último enunciado podría incluso ser la base de un “argumento de la lista autonegada”: una lista de todas las cosas que, a diferencia de la de Gabriel, se negase a sí misma explícitamente de la enumeración, evitando de este modo incurrir en la paradoja de Russell. La respuesta de Gabriel a las críticas de Luft consiste en afirmar que este tipo de enunciados no tienen valor de verdad, puesto que no tenemos recursos intelectuales independientes para identificar las partes que los componen. La diferencia entre “El mundo es más grande que el estómago de un tigre” y “La Vía Láctea es más grande que el estómago de un tigre” es que en el segundo caso sí tenemos recursos intelectuales independientes para identificar al sujeto del enunciado. Lo mismo sucede con enunciados del tipo “Este decaedro regular tiene un volumen superior a aquel decaedro regular”. Este enunciado presupone que los decaedros regulares respetan el principio de identidad, pero en realidad no lo respetan, pues son contradictorios, de modo que no se puede construir un enunciado que haga referencia a ellos y sea susceptible de verdad o falsedad.

¿Hasta qué punto es coherente esta respuesta de Gabriel con su doctrina de que el principio de no contradicción no es universal? Recordemos sus propias palabras: «No hay universalidad lógica sin restricciones que abarque todos los campos de sentido, por ejemplo, la ley universal de evitar la contradicción, que rige sobre todas las proposiciones» (Gabriel, 2016a, p. 330). Una solución de compromiso puede encontrarse en

la segunda parte de *Sentido y existencia*, dedicada prácticamente en exclusiva a la ontología modal. Según Gabriel, la necesidad y la imposibilidad están siempre restringidas a un cierto campo de sentido. Así, los decaedros regulares son imposibles dentro del campo de sentido de la geometría euclídea, igual que los triángulos de 180 grados son necesarios dentro de ella. Gabriel no deja claro en qué campo de sentido es imposible concretamente la existencia del mundo. Lo que sí que aclara es la relación de su ontología modal con la de Schelling. Como hemos visto previamente, Gabriel interpretó la ontología modal de Schelling como si esta afirmase la contingencia de la necesidad, en la medida en que toda necesidad está circunscrita a un dominio por encima del cual reina la contingencia. Pues bien, a pesar de los paralelismos con la ontología modal de los campos de sentido, Gabriel renuncia a lo que considera una tesis metafísica con estas palabras:

De ahí no se deduce una tesis metafísica general por la que toda necesidad pudiera clasificarse de contingente, pues las relaciones relevantes que describen una necesidad dada, inmanente al campo, tienen que manifestarse en un campo de sentido, que las hace aparecer como contingentes. (Gabriel, 2016a, p. 427)

Así pues, para Gabriel, tanto la necesidad como la contingencia, entendida esta última como la posibilidad de ser de otro modo, son inmanentes a los campos de sentido. De este modo, Gabriel se opone a la ontología modal dominante en la filosofía analítica, que parte del concepto de “mundo posible”. Según esta ontología modal, lo necesario es lo que tiene lugar en todos los mundos posibles, y lo posible, lo que tiene lugar en al menos uno. Gabriel le echa en cara a esta teoría su circularidad viciosa, pues presupone lo definido (lo posible) en la definición (el mundo posible). Pero sobre todo se opone a lo que él llama el “modelo de actualización”, o sea, la teoría según la cual lo contingente es una posibilidad no actualizada. Frente a este modelo, Gabriel aboga por una tradición que se remonta a Aristóteles, según la cual lo real siempre precede a lo posible y no se puede hablar de una potencia sin la existencia de un acto previo. De hecho, Gabriel argumenta que los defensores del modelo de actualización, al hablar de la modalidad como si fuera un espacio lógico compuesto por los mundos posibles, hablan como si lo posible ya fuera algo real, mal que inmaterial y metafísico.

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

En el terreno de la epistemología, Gabriel se enfrenta a la llamada “falacia de la finitud”, que afirma que no podemos conocer la realidad debido a nuestras limitaciones epistémicas. Esta falacia tiene dos fuentes: el representacionismo mental, según el cual las representaciones que tenemos del mundo son un producto de nuestra mente, y el descriptivismo parcial, que cree que las descripciones que ofrecemos del mundo no pueden ser sino parciales. Contra esta última fuente, Gabriel objeta que la parcialidad no es reflexiva. En otras palabras, si estás viendo un objeto en escorzo, ese escorzo no se encuentra a su vez en escorzo. En suma, hay un nivel a partir del cual nuestras descripciones del mundo no son parciales; de no ser así, caeríamos en un regreso infinito de parcialidades. Los objetos, concede Gabriel, pueden caer sobre diversas descripciones, y no todas ellas son correctas, pero no por ello todas son incorrectas. Una incorrección completa y total nos sitúa en un escenario escéptico que —como hemos visto previamente— es por sí mismo inconsistente.

Por su parte, el representacionismo mental sostiene la tesis de que no podemos conocer las cosas en sí, sino solo a través de representaciones fenoménicas, que son intrínsecamente subjetivas y deformadoras. De este modo, el representacionismo mental introduce una “asimetría trascendental” entre la representación y lo representado. Pero esta asimetría amenaza con reducir a nada el contenido de la representación. Si para relacionarnos con la realidad externa necesitamos de la mediación de una representación mental, ¿no necesitaremos también de otra representación adicional que medie entre nosotros y esa primera representación? El representacionismo se ve obligado a detener la cadena de representaciones en algún momento, estableciendo mediante un *fiat* una fuente de conocimiento de plena certeza. Se introduce de este modo una asimetría entre unas representaciones de primer orden (tradicionalmente llamadas intuiciones) y unas de segundo nivel (tradicionalmente llamadas conceptos). Pero esta decisión arbitraria no hace sino constatar la debilidad de base del representacionismo mental.

La conclusión a la que llega Gabriel es que hay que profundizar en la campaña antipsicologista iniciada por Frege y Husserl a finales del siglo XIX. Estos autores llevaron a cabo una depsicologización de los pensamientos, mostrando cómo el contenido de una proposición no se puede reducir a los fenómenos subjetivos que experimentamos en el momento de captarla. A modo de profundización, Gabriel propone depsicologizar el propio

pensamiento, mostrar como la captación de pensamientos tampoco es un fenómeno meramente psicológico. Si lo que hicieron Frege y Husserl fue depsicologizar la lógica, lo que propone Gabriel es nada más y nada menos que *depsicologizar la psicología*.

Uno de los críticos más importantes de la falacia de la finitud, con el que Gabriel discrepa sobre ciertos puntos, es Quentin Meillassoux. En concreto, Gabriel critica el argumento de Meillassoux acerca de la necesidad de la contingencia. Como hemos visto, esta es una tesis de inspiración hegeliana. Contra ella, Gabriel aduce que no existen las modalidades absolutas, sino siempre relativas a un campo de sentido. Meillassoux contrataca diciendo que el relativismo de Gabriel amenaza con socavar la universalidad de la razón y desembocar en una suerte de escepticismo. Gabriel reinterpreta la objeción como si le estuviera echando en cara que, según la ontología de los campos de sentido, los objetos pueden estar individuados ópticamente de manera completamente distinta a como nosotros los individuamos epistémicamente. Gabriel no solo está dispuesto a aceptar esta objeción, sino que además la considera la tesis central del realismo. Si los objetos no pueden ser distintos de como nosotros los pensamos, ¿en qué queda la independencia de la realidad respecto de nuestros esquemas conceptuales? En este sentido, Meillassoux es un antirrealista, argumenta Gabriel, pues presupone que nuestras mejores teorías científicas (las matemáticas, en particular) aprehenden la realidad de manera incorregible.

Frente al matematicismo de Meillassoux, Gabriel es un pluralista epistemológico: cree que a cada objeto le pueden corresponder distintas descripciones verdaderas dependiendo del campo de sentido en el que aparezca. No hay algo así como la ciencia en general, sino una multiplicidad de ciencias ocupadas de distintos campos de sentido y la pretensión de algunos científicos de construir una teoría del Todo que además sea capaz de describir el mundo sin la presencia de sujetos, lo que Gabriel llama “el mundo sin espectadores”, no es otra cosa que una fantasía típicamente humanista. Como escribe Cavell: «No hay nada más humano que el deseo de negar la propia humanidad» (Cavell, 1979, p. 109). El pluralismo no reduccionista ni eliminativista de Gabriel se basa sobre un descriptivismo semántico, heredero de las tesis de Frege y de Russell, según el cual nuestro conocimiento se basa en descripciones que seleccionan “de arriba a abajo” a los individuos apropiados. En palabras de Gabriel:

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

Deberíamos renunciar a la imagen según la cual nosotros siempre nos referimos, en primer lugar, a algún individuo que hemos encontrado de manera casual con alguna descripción más o menos arbitraria; que luego, en segundo lugar, lo fijamos como polo objetivo independiente de nuestras persuasiones; y por fin, en tercer lugar, que ponemos en juego variaciones modales en torno a él. (Gabriel, 2016a, p. 419)

Este descriptivismo asume la distinción de Keith Donnellan entre el uso atributivo y el uso referencial de las descripciones (Cf. Donnellan, 1966). Usamos atributivamente una descripción cuando pretendemos describir verazmente con ella a un objeto, mientras que la usamos referencialmente cuando simplemente queremos fijar la atención sobre un individuo. Así, la descripción “La persona que está bebiendo *whisky*” se utiliza referencialmente si nuestro objetivo es fijar la atención sobre alguien con independencia de lo que esté bebiendo. La intención de la descripción es seleccionar a ese individuo con independencia de su modo de presentación, con independencia de la bebida que esté tomando. He aquí la raíz de la falibilidad del conocimiento humano, según Gabriel: nuestras pretensiones de conocimiento o de verdad no siempre tienen éxito, ya que nos es imposible referirnos a un objeto y a todas sus condiciones de verdad o inteligibilidad al mismo tiempo.

Pero ¿acaso esto no supone una rehabilitación de la distinción entre apariencia y realidad que constituye el núcleo de la metafísica en su tercera acepción? En parte sí. Como hemos visto, la epistemología de Gabriel toma el siguiente punto de arranque: no partir de la indeterminación abstracta entre lo posible y lo real, entre lo falso y lo verdadero, entre lo ignorado y lo conocido, sino asentar su sistema bajo la presunción de que hay cosas que son reales, verdaderas y conocidas, y que los casos de posibilidad, falsedad o ignorancia son dependientes y parasitarias de ellas. Esta justamente es la estrategia recomendada por McDowell para “exorcizar el escepticismo” (Cf. McDowell, 2003). Lo que tiene que explicar este punto de vista es el origen de lo posible, de lo falso, de lo desconocido. La explicación que ofrece Gabriel pasa por “personalizar” estos fenómenos. En cierto sentido, las proposiciones conocidas y verdaderas son públicas y anónimas, mientras que los errores y las ignorancias son personales e intransferibles. Cada uno se equivoca a su manera. De ahí que Gabriel proponga la rehabilitación del psicoanálisis, la teoría crítica y la fenomenología como disciplinas que se ocupan de la subjetividad desde el punto de vista de sus limitaciones y

fracasos, pues a fin de cuentas «un sujeto es la suma de sus errores e ilusiones, más que un sujeto epistémico que tiene pensamientos verdaderos» (Gabriel, 2016a, p. 54).

Referencias

- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Austin, J. L. (1962). *Sense and Sensibilia*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Badiou, A. (2006). *Logiques des Mondes. L'Être et l'événement, 2*. París: Seuil.
- Benoist, J. (2011). *Éléments de philosophie réaliste*. París: Vrin.
- Blumenberg, H. (1960). Paradigmen zu einer Metaphorologie. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 6, 7-142.
- Cano, G. (1997). El problema de la acción moral después de la muerte de Dios: Variaciones sobre el tema del relativismo posmoderno. En L. Arenas, J. Muñoz Vega, A. Jiménez Perona (Eds.), *El desafío del relativismo* (pp. 253-268). Madrid: Trotta.
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Crane, T. (2013). *The Objects of Thought*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Das Gupta, R. K. (1962). Schopenhauer and Indian Thought. *East and West*, 13 (1), 32-40.
- Descartes, R. (1964-1974). *Meditationes de prima philosophia*. En *Œuvres* (Vol. 7). París: Vrin.
- Donnellan, K. (1966). Reference and Definite Descriptions. *The Philosophical Review*, 75 (3), 281-304.
- Dummett, M. (1981) *The Interpretation of Frege's Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fichte, J. G. (1985). *Wissenschaftslehre (1804)*. En *Gesamtausgabe* (Vol. 8). Stuttgart y Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

- Frege, G. (1892). Über Sinn und Bedeutung. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 25-50.
- Frege, G. (1964). *Begriffsschrift und andere Aufsätze*. Zürich: Hildesheim.
- Frege, G. (1990). *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Zürich: Hildesheim.
- Frege, G. (1998). *Grundgesetze der Arithmetik*. Hildesheim: Zürich.
- Gabriel, M. (2006a). *Das Absolute und die Welt in Schelling Freiheitsschrift*. Bonn: Bonn University Press.
- Gabriel, M. (2006b). *Der Mensch im Mythos. Untersuchungen über Ontotheologie, Anthropologie und Selbstbewusstseinsgeschichte in Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlin y Boston: de Gruyter.
- Gabriel, M. (2008). *Antike und moderne Skepsis zur Einführung*. Hamburgo: Junius, 2008.
- Gabriel, M. (2009a). *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Gabriel, M. (2009b). God's Transcendent Activity: Ontotheology in *Metaphysics* 12. *The Review of Metaphysics*, 63 (2), 385-414.
- Gabriel, M. (2011). *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, Londres y Nueva York: Continuum.
- Gabriel, M. (2013a). *Warum es die Welt nicht gibt*. Berlin: Ullstein.
- Gabriel, M. (2013b). Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy. First Lecture: Schelling on Why There is Something Rather than Nothing in the Original Version (*Urfassung*) of the *Philosophy of Revelation*. *SATS-Northern European Journal of Philosophy*, 14 (1), 75-98.
- Gabriel, M. (2014a). Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy. Second Lecture: Schelling's Ontology in the *Freedom Essay*. *SATS-Northern European Journal of Philosophy*, 15 (1), 75-98.
- Gabriel, M. (2014b). Neutraler Realismus. *Philosophisches Jahrbuch*, 121 (2), 352-372.

- Gabriel, M. (2014c). *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*. Friburgo de Brisgovia: Alber.
- Gabriel, M. (2015a). *Ich ist nicht Gehirn: Philosophie des Geistes für das 21. Jahrhundert*. Berlín: Ullstein.
- Gabriel, M. (2015b). Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy. Third Lecture: The Prospects of Schelling's Critique of Hegel. *SATS-Northern European Journal of Philosophy*, 16 (1), 1-24.
- Gabriel, M. (2015c). ¿Metafísica u Ontología? *Epekeina*, 5 (1), 9-32.
- Gabriel, M. (2016a). *Sinn und Existenz*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Gabriel, M. (2016b). Aarhus Lectures. Schelling and Contemporary Philosophy. Fourth Lecture: The Very Idea of a Philosophy of Mythology in Contemporary Philosophy. *SATS-Northern European Journal of Philosophy*, 17 (2), 115-144.
- Gabriel, M. (2017). A Very Heterodox Reading of the Lord-Servant-Allegory in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. En M. Gabriel y A. M. Rasmussen (Eds.), *German Idealism Today* (pp. 95-120). Berlín y Boston: de Gruyter.
- Gabriel, M. (2018). *Der Sinn des Denkens*. Berlín: Ullstein.
- Gabriel, M., y Žižek, S. (2009). *Mythology Madness, and Laughter*, Londres y Nueva York: Continuum.
- Habermas, J. (1999). *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1968a). Phänomenologie des Geistes. En *Gesammelte Werke* (Vol. 9). Hamburgo: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1968b). Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. En *Gesammelte Werke* (Vol. 2, pp. 34-90). Hamburgo: Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1968c). *Wissenschaft der Logik*. En *Gesammelte Werke* (Vol. 11). Hamburgo: Felix Meiner.
- Heidegger, M. (1994). *Zollikoner Seminare*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Der Satz vom Grund*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

- Hogrebe, W. (1989). *Prädikation und Genesis: Metaphysik als Fundamentalheuristik im Ausgang von Schellings "Die Weltalter"*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hogrebe, W. (1997). *Orfische Bezüge*. Erlangen: Palm und Enke.
- Hölderlin, F. (1946-1985). Urteil und Sein. En *Sämtliche Werke* (Vol. 4, pp. 226-227). Stuttgart: Kohlhammer.
- Husserl, E. (1950). *Formale und transzendente Logik*. En *Husserliana* (Vol. 17). La Haya y Boston: Martinus Nijhoff.
- Jeffries, S. (24 de julio de 2017). German Philosophy Has Finally Gone Viral. Will That Be Its Undoing? *Foreign Policy*. Recuperado de <https://foreignpolicy.com/2017/07/24/german-philosophy-has-finally-gone-viral-will-that-be-its-undoing-precht-habermas/>
- Kant, I. (1910). Die Fortschritte der Metaphysik. En *Gesammelte Schriften* (Vol. 20, pp. 253-332). Berlín: Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften,
- Kant, I. (1968). Kritik der reinen Vernunft. En *Werke* (Vols. 3 y 4). Berlín: De Gruyter.
- Koch, A. F. (2016). *Hermeneutischer Realismus*. Tübinga: Mohr Siebeck.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard.
- Kreis, G. (2015). *Negative Dialektik des Unendlichen. Kant, Hegel, Cantor*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Kripke, S. (2013). *Reference and Existence*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Latour, B. (2012). *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des Modernes*, París: La Découverte.
- Lewis, D. (1986). *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell.
- Luft, E. (2014). Dialectic and Network Ontology. The Concept of Reason after Hegel. En H. Ferreiro, T. S. Hoffmann y A. Bavaresco (Eds.), *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel* (pp. 946-978). Porto Alegre: Editora Fi.
- Luhmann, N. (2001). Erkenntnis als Konstruktion. En *Aufsätze und Reden* (pp. 218-242). Stuttgart: Reclam.

- McDowell, J. (2003). Criteria, Defeasibility and Knowledge. *Meaning, Knowledge, and Reality* (pp. 369-394). Cambridge: Harvard University Press.
- McGee, V. (1985). A Counterexample to Modus Ponens. *The Journal of Philosophy*, 82 (9), 462-471.
- Meinong, A. (1988). *Über Gegenstandstheorie. Selbstdarstellung*. Hamburgo: Felix Meiner.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Ortega y Gasset, J. (1964). Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia. En *Obras completas* (Vol. 5, pp. 517-550). Madrid: Revista de Occidente.
- Parménides. (2007). *Poema: (fragmentos y traducción textual)*. Madrid: Istmo.
- Russell, B. (2010). *The Philosophy of Logical Atomism*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Schelling, F. W. J. (1856-1861). *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*. En *Sämtliche Werke* (Vol. 7). Stuttgart: Cotta.
- Searle, J. (1980). Mind, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (3), 417-457.
- Sexto Empírico. (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Sloterdijk, P. (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Stern, R. (2009). *Hegelian Metaphysics*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Strawson, P. F. (1959). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. Londres: Methuen.
- Strawson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Londres: Methuen.
- Valdecantos, A. (1993). La indeterminación de los contextos. ¿Una nueva paradoja relativista? En E. de Bustos Tovar, J. Echeverría Ezponda, E. Pérez Sedeño y M. I. Sánchez Balmaseda (Eds.), *Actas del I Congreso de la Sociedad de*

LA ONTOLOGÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE MARKUS GABRIEL

- Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia* (pp. 533-537). Madrid: UNED, 1993.
- Villacañas, J. L. (1980). La tesis de Kant sobre la noción de existencia. *Teorema*, 10 (1), 55-84.
- Villacañas, J. L. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*. Barcelona: Anthropos.
- Weber, M. (1919). *Geistige Arbeit als Beruf*. Múnich y Leipzig: Duncker & Humblot.
- Wittgenstein, L. (1984). Über Gewissheit. En *Werkausgabe* (Vol. 8). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Wright, C. (1992). *Truth and Objectivity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Yalcin, S. (2012). A Counterexample to Modus Tollens. *The Journal of Philosophy*, 41 (6), 1001-1024.

Notas

¹ Para una visión discordante con la interpretación generalizada de los sentidos fregeanos como si fueran descripciones, véase el libro de Dummett (1981) *The Interpretation of Frege's Philosophy*.

² Se puede argumentar que los griegos también tenían esta concepción de la verdad como algo del pasado. El hecho de que la expresión que utiliza Aristóteles para referirse a la esencia de algo (*to ti en einai* = "lo que era el ser") contenga el verbo ser conjugado en pretérito imperfecto ha dado pie a muchas reflexiones sobre el carácter pretérito de la verdad griega, *alétheia*, la verdad como desvelamiento de lo que ya era en el pasado, por contraposición con la verdad hebrea, *emunah*, la verdad como confianza en la revelación de lo que va a ser en un futuro. Como de costumbre, el más ingenioso a este respecto es Ortega: "El ser es para el griego, como arriba digo, un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado" (Ortega y Gasset, 1964-1983, p.536).

³ Para una interpretación alternativa de la idea de existencia en Kant, véase el artículo de José Luis Villacañas (1980) titulado "La tesis de Kant sobre la noción de existencia".

Multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial

Multiculturalism and interculturality in a decolonial option

Rodrigo Navarrete Saavedra
Universidad Austral de Chile

Resumen

El trabajo discute sobre el multiculturalismo y la interculturalidad en clave decolonial. Se revisan los posicionamientos decoloniales presentando los rasgos compartidos, pero también las diferencias con otros proyectos familiares como la teoría poscolonial, estudios subalternos y estudios culturales, con la finalidad de comprender la particular lectura y valoración crítica que las posiciones decoloniales permiten efectuar sobre el multiculturalismo existente. Finalmente se discute sobre la interculturalidad crítica, como posible proyecto que sea convergente con las aspiraciones descolonizadoras y contra-hegemónicas de la apuesta decolonial.

Palabras claves: multiculturalismo, interculturalidad, decolonialidad.

Abstract

The paper discusses multiculturalism and interculturality in a decolonial option. Decolonial positions are reviewed presenting the shared features, but also differences with other family projects, such as postcolonial theory, subaltern studies and cultural studies, with the purpose of understanding the particular reading and critical assessment that the decolonial positions allow to carry out on the existing multiculturalism. Finally we discuss about critical interculturality, as a possible project that is convergent with the decolonizing and counter-hegemonic aspirations of the decolonial option.

Key words: multiculturalism, interculturality, decoloniality.

Recibido: 18/10/18. Aceptado: 25/11/18



Rodrigo Navarrete es Doctor en Ciencias Humanas (Universidad Austral de Chile), Máster en Estudios Latinoamericanos (Universidad de Salamanca, España) y trabaja como profesor en el Instituto de Psicología de la Universidad Austral de Chile.

Contacto: C/Los Pinos S/N, Balneario Pelluco, Puerto Montt, Chile. Correo electrónico: rodrigo.navarrete@uach.cl

Cómo citar: Navarrete, R. (2018). Multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial. *Revista Stultifera*, 1 (2), 60-84. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-03.

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

Si bien el objetivo de este trabajo es discutir sobre multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial, resulta necesario primero subrayar algunas distinciones entre esta opción y otros proyectos intelectuales familiares. Parafraseando a Mignolo (2006), a pesar de que el pensamiento decolonial guarda buenas relaciones de vecindario con la teoría crítica europea y con la teoría poscolonial, existen también diferencias importantes. Esto tiene que ver con rechazar la imputación de ser una “sucursal latinoamericana” de la teoría poscolonial (Castro-Gómez, 2005) o contestar a sectores intelectuales europeos que cuestionan que la perspectiva decolonial realmente haya añadido algo novedoso en relación a la teoría social que se funda en Foucault (Suárez-Krabbe, 2012). Para los fines de este trabajo, sostener las lecturas decoloniales como un proyecto intelectual y político no necesariamente subsumido en lo poscolonial y posestructuralista tiene el objetivo de hacer notar que muchos de los cuestionamientos que se han masificado hacia estas teorizaciones no resultaría legítimo extenderlos automáticamente hacia las posiciones decoloniales, lo que guarda relevancia en la discusión sobre el multiculturalismo y las políticas culturales.

Iniciaremos con una revisión extremadamente esquemática y sintetizada con el único fin de resaltar estas diferencias entre el vecindario poscolonial (teoría poscolonial, estudios subalternos y estudios culturales) y la opción decolonial, para posteriormente introducirnos en la discusión sobre el multiculturalismo y sus críticas, finalizando con algunos esbozos sobre otros proyectos posibles de mayor convergencia con las posiciones decoloniales.

La teoría poscolonial, los estudios culturales, la subalternidad y sus críticas

La teoría poscolonial hace referencia a un conjunto de inquietudes de intelectuales provenientes de las ex-colonias europeas en Asia y África del Norte, y su problematización de la situación poscolonial, en general en fluido diálogo con la teoría social europea, principalmente el postestructuralismo francés (Mignolo, 2003). En el caso de la “*Holy Trinity*” de la teoría poscolonial (Said, 2016; Spivak, 2003, Bhabha, 2002) la relación es bastante explícita: Foucault para Said, Derrida para Spivak y Lacan para Bhabha, mientras que su pretendida continuidad con los proyectos intelectuales vinculados al anticolonialismo y los procesos de descolonización de la segunda posguerra del siglo XX, principalmente Aimé Césaire y Frantz Fanon, resultaría mucho más problemática e incluso, para

algunos críticos, abiertamente incompatible (Dirlik, 1994; Rojo, Salomone y Zapata, 2003).

La crítica al Iluminismo asociada al pensamiento posmoderno y mayo del 68, la muerte del sujeto, el fin de la filosofía de la historia, el abandono de la idea de verdad, el antiesencialismo, la historización de todas las categorías, el antihumanismo, entre otras, serían las influencias directas de la teoría poscolonial. Se trata de una condena a las metanarraciones modernas que subsumen la multiplicidad en esquemas totalizantes, lo que explica el renovado énfasis en el “Otro”. Para Mellino uno de los méritos de este movimiento ha sido el de “haber ofrecido un duro ataque al imperialismo de la modernidad iluminada que fingía hablar por los otros (mujeres, negros, homosexuales, pueblos colonizados, clase obrera) con una sola voz” (2008, p. 65). De este modo, el objetivo principal del proyecto poscolonial es restituir al otro, al sujeto colonizado y silenciado, su subjetividad y autoridad sobre sus propias categorías cognitivas.

Una segunda referencia del vecindario poscolonial es la obra del *Centre for Contemporary Cultural Studies* de Birmingham (CCCS) durante la dirección de Stuart Hall (entre 1968 a 1979), nicho de los estudios culturales. El CCCS, formado por científicos sociales marxistas heterodoxos, reintroducirá la discusión sobre las cuestiones de raza, género y clase en el Reino Unido, pero con novedosas aproximaciones a los medios de comunicación y la cultura popular, renovando los enfoques teóricos y metodológicos hasta entonces vigentes (Hall, 2014 y 2017). Este giro hacia la cultura permitió, además, abrir una ventana de recepción a los teóricos poscoloniales en el Reino Unido. Entre las múltiples innovaciones de los estudios culturales emerge el proyecto de constituir el discurso colonial como un campo específico de estudio, extendiendo la concepción foucaultiana de discurso al espacio de relaciones entre Occidente y los Otros, algo que Foucault nunca desarrolló (Mellino, 2008). De este modo, el colonialismo y el racismo pueden ser considerados como formaciones discursivas que interpelan a los sujetos que forman parte de dicho discurso, incorporándolos a un determinado sistema de relaciones. Recordemos que en la analítica foucaultiana los objetos y sujetos no anteceden a la producción discursiva; es decir no tienen una esencia ni son el origen de las representaciones, sino que emergen de las prácticas discursivas y extra-discursivas que los posibilitan. Son las reglas específicas de cada sistema discursivo las que producen sus objetos (Foucault, 2013).

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

Como último integrante de este vecindario poscolonial puede considerarse al Grupo de Estudios Subalternos del Sur de Asia (siendo algunos de sus miembros más destacados Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee y la misma Gayatri Spivak) quienes ampliarán y radicalizarán las críticas de Said al colonialismo y al eurocentrismo, así como también comenzarán una sistemática deconstrucción de las vertientes dominantes de la historiografía elitista y la producción discursiva sobre la India y los sujetos colonizados (Chakrabarty, s/f; Chatterjee, 2008; Guha, 2002). El Grupo de Estudios Subalternos introducirá la noción de subalternidad, que remite a diversas relaciones de subordinación en el ámbito político y cultural (casta, género, edad, linaje, clase, ocupación), y no exclusivamente en lenguaje de clase. Como se ha hecho notar, la subalternidad refiere a una relación de mando, “un rango de inferioridad” en el lenguaje militar de donde lo extrae Gramsci, y no de explotación económica (Restrepo y Rojas, 2010).

Trataremos de sintetizar algunas críticas que han suscitado estos posicionamientos. Desde el espectro marxista se recela de su filiación teórica con el posestructuralismo francés y el consecuente vuelco hacia el construccionismo lingüístico, el discurso y la deconstrucción, abandonando el análisis económico marxista (el marxismo sería otro meta-relato). Esta es, por ejemplo, la crítica de pensadores como Alex Callinicos y Aijaz Ahmad (Castro-Gómez, 2005). Otra línea se centra en acusar al poscolonialismo de ser una ideología de intelectuales del tercer mundo en el primer mundo, lo que permite a este sujeto sostener un rechazo al “Imperio” y simultáneamente ocultar sus intereses de clase, como acusa el profesor Arif Dirlik (1994). El mismo autor esboza una tercera línea de ataque, esta vez centrada en la tendencia al historicismo y la diferencia, dejando intocada la “totalidad innombrable” (el capitalismo global). Al dejar de lado al capitalismo, los poscolonialistas caerían en “un énfasis exclusivo en el eurocentrismo en cuanto problema cultural ideológico que ignora las relaciones de poder que le confieren su dinamismo y su persuasiva hegemónica” (Dirlik, 1994, p. 341). Otros autores neomarxistas, como Jameson y Žižek, también critican el poscolonialismo por los motivos ya mencionados, pero además por contribuir a y reforzar la ideología característica del capitalismo cultural: el multiculturalismo (Žižek, 1998). Para Žižek, la insistencia casi paranoica en la diferencia y las identidades débiles termina pareciendo una filosofía de la identidad desligada completamente de las fuerzas y dinámicas objetivas que actúan sobre los grupos sociales. En este plano, el autor cuestiona las “luchas culturales”,

que se concentran en los derechos de las minorías, pues dejan invisible el marco económico que posibilita sus demandas. Para el autor, el mestizaje, la diferencia cultural o la hibridación (elementos recurrentes de la crítica poscolonial) se encuentran ya coaptados por el mercado cultural; son dispositivos a través de los cuales opera el biopoder del mercado capitalista tardo-global. Žižek rechaza el abandono de la universalidad de los poscoloniales y multiculturalistas, entendida por estos como instrumento e ideología del colonizador, y su defensa de la particularidad desconociendo que esta es efectivamente la lógica cultural que promueve el capitalismo multinacional (Žižek, 2014). Con esto, el esloveno impugna el alegato contra el eurocentrismo, pues la descolonización —en su interpretación— no pasa por el rechazo de Europa sino por la plena aceptación de la herencia universalista europea.¹

Otra crítica, ahora desde América Latina y fuera del marxismo, es la que el antropólogo argentino Carlos Reynoso lanza contra todo lo que se publica bajo la etiqueta de poscolonial, incluyendo los estudios culturales. Esta se mueve en la arena epistemológica y metodológica, pues lo que el autor se pregunta es si efectivamente estos trabajos representan algún aporte significativo a la teoría y las metodologías de las ciencias sociales o si viven de la depredación de las disciplinas que dicen rechazar (Reynoso, 2000). La respuesta del autor luego de su revisión es claramente negativa: se trata más bien de una degradación de las ciencias sociales e, incluso, en el caso de Spivak y Bhabha, dirá que se trata de adictos al oscurantismo retórico de Derrida y Lacan que torturan a sus lectores con una “jerga marciana” que además se jacta de ser progresista y estar del lado de los sectores subalternos (Mellino, 2008).²

Finalmente, para Miguel Mellino (2008), las críticas que se hacen directamente al posmodernismo o al posestructuralismo también pueden ser extendidas al poscolonialismo, al ser este uno de sus “productos más auténticos”. Por ejemplo, recurre a Terry Eagleton, para quien se trata de un paradigma que “no obstante las intenciones de muchos de sus exponentes, es políticamente opositor, pero corre el riesgo de volverse económicamente cómplice de esas estructuras de poder que constituyen el blanco preferido de sus análisis críticos” (citado en Mellino, 2008, p. 110). Para el autor esto refleja una situación paradójica, donde la línea que separa la crítica de la apología (diversidad, particularidad, hibridez, mestizaje) resulta muy lábil.

El giro decolonial latinoamericano

La inflexión decolonial, pese a la familiaridad que comparte con las propuestas discutidas más arriba, tiene un origen, unas fuentes y una trayectoria intelectual y política diferente. Cabe destacar que no se trata de un conjunto homogéneo de autores y perspectivas; no obstante, se estima que los rasgos que se comentan acá alcanzan bastante consenso en sus obras.³ Sobre las fuentes intelectuales, junto con la inspiración clásica del anticolonialismo de Aimé Césaire y Frantz Fanon, aparecen otras tradiciones de pensamiento del siglo XX que se mueven dentro de las discusiones del campo marxista, pero leído y apropiado para y desde América Latina: por ejemplo, la Teoría de la Dependencia (Cardoso y Faletto, Gunder-Frank) que plantea que la situación de subdesarrollo latinoamericana no se debería a la falta de desarrollo, sino que ha sido el propio desarrollo del capitalismo mundial y nacional, el que generó el subdesarrollo en el pasado y que sigue generándolo en el presente (Gunder-Frank, 1970). Para Walter Mignolo (2014), la teoría de la dependencia representa una crítica al marxismo desde la “diferencia colonial”, evidenciando que el capitalismo no sigue un mismo desarrollo en las zonas centrales del sistema que en las zonas periféricas dependientes. La Filosofía de la Liberación, por su parte, definida por Dussel (2006) como filosofía crítica de la cultura, intenta hacerse cargo de modo consciente de la geopolítica del conocimiento que emerge con la distinción entre centros y periferias, anunciada por la teoría de la dependencia en el plano de la economía global. Esto evidencia la temprana visualización de la cultura como ámbito central de la reflexión latinoamericana (décadas de los cincuenta y los sesenta), frente a la dogmática visión clasista del marxismo continental. El compromiso con la liberación de los oprimidos articula no solo una crítica de la explotación económica, sino también de la opresión cultural de los sectores populares de la región. También para la Educación Popular del brasileño Paulo Freire (1970), la categoría del “Otro”, el excluido, el oprimido, al igual que en Dussel, resulta fundamental. Según su pedagogía “solo ellos, por situación histórica particular, pueden adquirir la conciencia necesaria de las estructuras sociales y la experiencia histórica que hace posible la situación de dominación” (Restrepo y Rojas, 2010, p. 56). En diálogo con estos está la sociología militante de Orlando Fals Borda (2009), para quien las ciencias sociales deben estar a disposición de los oprimidos, lo que lleva a problematizar la dependencia intelectual de las ciencias sociales respecto a los modelos de los países del primer mundo (Europa y EEUU); es decir, poniendo en tela de juicio el problema del

conocimiento, aspecto crucial para el giro decolonial contemporáneo (Alburquerque, 2013). Por último, la categoría de “colonialismo interno” (Stavenhagen, González Casanova, Rivera Cusicanqui) representa también un influjo teórico que suele ser apropiado desde posiciones decoloniales.

Pero además de estas influencias latinoamericanas del siglo xx de las cuales el giro decolonial se declara como heredero, también se trata de un grupo que ha acogido —no sin problematizar— la obra del pensador norteamericano Immanuel Wallerstein, quien a su vez reconoce a la teoría de la dependencia como una de las fuentes indispensables de su analítica del moderno sistema-mundo. Finalmente, entre las influencias más inmediatas del grupo se deben considerar los ya comentados desarrollos de la teoría poscolonial, los estudios culturales y los estudios subalternos, que, debido a la sensibilidad compartida por el eurocentrismo y el colonialismo, resultan referencia obligada.⁴

Ideas-fuerza de la decolonialidad que no podemos desarrollar por asunto de espacio son: (a) la distinción entre colonialismo y colonialidad, que, para Quijano (2014), es un patrón o matriz de poder que estructura el moderno sistema mundial en el cual el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los humanos son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización y, consecuentemente, la colonialidad como lado “oscuro” de la modernidad; (b) una problematización de los discursos intra-modernos y el saber euro-centrado (Escobar, 2003), reflejado en la idea de “colonialidad del saber”; (c) una necesidad de situar la reflexión a nivel geopolítico de un sistema mundializado de poder, donde la propuesta de análisis del sistema-mundo de Wallerstein y su corrección como sistema-mundo moderno/colonial por Quijano resulta crucial (Quijano, 2000; Quijano y Wallerstein, 1992); y (d) una autorepresentación como “paradigma otro” con aspiración a consolidar un proyecto descolonizador que puede asociarse, como veremos al final del trabajo, con una propuesta de interculturalidad crítica.

De esta breve revisión podemos sostener que muchos de los ataques que se lanzan de modo general a las teorías poscoloniales y los estudios culturales llegan de forma bastante tangencial a los autores decoloniales latinoamericanos, que en general se reconocen herederos de una tradición que, desde los cincuenta y los sesenta, venía problematizando el marxismo y la pertinencia de algunas de sus categorías de análisis para las zonas periféricas dependientes, antes del estallido del pensamiento 1968 y la crisis de la modernidad.⁵ No se trata tanto de autores ligados a la literatura, línea

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

de ataque a la teoría poscolonial por su excesiva tendencia a la textualidad y la poca rigurosidad metodológica. Tampoco se trata de autores anclados en las “políticas de la identidad”, lo que no significa que compartan la crítica de Žižek sobre este punto, pues para todos el sistema-mundo capitalista globalizado es un nivel indispensable de análisis.⁶ En este sentido la crítica decolonial no invisibiliza el capitalismo como acusan Žižek o Dirlik a los poscoloniales (cuestión bastante discutible), pues todos comparten la necesidad de una analítica macro del poder, que necesariamente ataca a la explotación global del trabajo. Tampoco se trata de un culturalismo: por más énfasis que los autores pongan sobre el discurso colonial, los saberes eurocéntricos y los sistemas simbólicos a través de los cuales se produce y legitima la colonialidad, esta no se desconecta de la materialidad de las relaciones sociales de poder. En este sentido, el giro decolonial puede leerse como una aproximación sistémica de largo alcance, geopolítica y geoepistémica, que no desconecta las prácticas discursivas de las relaciones de poder encarnadas sobre los cuerpos y las poblaciones a escala global. Pero esto no significa que se comparta el análisis del capitalismo global de la izquierda europea —ya vimos que la lectura decolonial se reapropia y corrige la analítica de Wallerstein—, ya que estos trabajarían con una visión “sobredimensionada de Capitalismo”, como discurso-maestro que homogeniza el espacio social y expulsa las diferencias. En el caso de Žižek: “nuestro filósofo habla como si la historia de Europa fuera la medida de todas las historias y prefiere creer en el Capital (con mayúscula) como forma universal que funciona en todas partes de la misma forma” (Castro-Gómez, 2015, p. 138). Para el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, se trata de visiones incapaces de captar la heterogeneidad en las *formas de valoración*, no asimilables a la lógica de la equivalencia, ni tampoco en la heterogeneidad del *sentido común* donde se inscribe el trabajo como tipo de acción universal, así como tampoco la heterogeneidad temporal del “ahora”.

El multiculturalismo bajo sospecha

Luego de esta breve y básica distinción entre lo decolonial y otros posicionamientos familiares, trataremos de desarrollar las valoraciones existentes respecto del multiculturalismo, para cerrar destacando los nudos problemáticos que las lecturas decoloniales predicán al respecto y las posibles alternativas de políticas culturales (proyectos de interculturalidad crítica) que resultarían más consistentes con dicho posicionamiento. Por supuesto, al hablar de multiculturalismo tratamos con un significante polémico, utilizado de formas muy diferentes y en planos y niveles explicativos diferentes y contrapuestos (Figueroa Huencho, 2014). En este

trabajo no revisaremos toda esta complejidad y más bien ofreceremos un abordaje bastante más simplificado. Comenzaremos por revisar el concepto y su distinción básica con otros conceptos relacionados (multiculturalidad e interculturalidad), de modo de ofrecer un campo relativamente compartido de discusión, y luego revisaremos cuatro conjuntos de posiciones respecto al proyecto multiculturalista: la promoción y defensa del multiculturalismo desde autores liberales; el rechazo al multiculturalismo desde liberales escépticos y desde posiciones conservadoras; la crítica neomarxista al multiculturalismo, y, finalmente, la lectura desde la decolonialidad.

En primer lugar, habría que distinguir entre el uso del concepto de multiculturalismo y la simple constatación de que las sociedades contemporáneas están compuestas por diferentes grupos culturales, con diferentes lenguas, identidades y prácticas. Esto es lo que se denomina multiculturalidad, es decir, un concepto descriptivo, sin carga ideológica ni proyecto político asociado. Según Restrepo sería “una constatación de la diferencia cultural existente como hecho histórico y social, como la confluencia en un lugar y tiempo determinados de conglomerados sociales con expresiones culturales diversas” (2008, p. 37). El multiculturalismo no es este nivel descriptivo, sino las respuestas y proyectos orientados a gestionar dicha diversidad empírica y creciente de las sociedades tardo-modernas. Es decir, aunque es posible encontrar autores y textos que trabajen el multiculturalismo como sinónimo de la multiculturalidad, insistiremos en su diferenciación y en remitir el multiculturalismo a los modos de gestión de la diversidad, es decir, como proyecto político, con una racionalidad gubernamental a la base. Para Bhikhu Parekh (2005), por ejemplo, existiría el multiculturalismo liberal y el conservador, el marxista y el socialista, e, incluso, el racista; el multiculturalismo indio, europeo y el americano. Incluso dentro de estas corrientes los multiculturalistas pueden diferir: los hay universalistas, particularistas, individualistas, comunitaristas e indiferentes a estas distinciones. En lo que sigue, la discusión girará en torno a un particular tipo de multiculturalismo, propio de sociedades occidentales liberales y, más precisamente, neoliberales.

Como concepto, el multiculturalismo tiene su origen en Estados Unidos y Canadá, frente a la crisis de la ideología del *melting pot* o modelo integrador de las minorías inmigrantes, en la década de los sesenta y los setenta, frente a nuevos contextos que ya no exigían a los inmigrantes que cortasen todos los lazos con el propio origen étnico para poder ser considerados ciudadanos (Mellino, 2008). El multiculturalismo aparece entonces como una política gubernamental activa que viene a reemplazar el

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

melting pot a través de una valoración y defensa explícita de la diversidad. Para Nancy Fraser, hay un conjunto de “grupos” o “minorías”, a las que apunta el multiculturalismo, que no solo aspiran a alcanzar una igualdad formal con otros ciudadanos a través de los clásicos derechos civiles y políticos, sino que afirman y buscan ser reconocidos como “grupos sociales” con experiencias y perspectivas diferentes, lo que denominará como políticas de la identidad (Stecher, 2004). Por esto, en la discusión norteamericana, el multiculturalismo no solo hace referencia a las demandas étnicas, sino que se transforma en un modelo de gestión de todas las minorías (nacionales, inmigrantes, discapacitados, sexuales, religiosas, etc.).

También es necesario distinguir entre multiculturalismo y la noción de interculturalidad. Al menos en la discusión latinoamericana (Catherine Walsh, Luis Tapia, por ejemplo), ha existido un esfuerzo por diferenciar el concepto de multiculturalismo, profundamente asociado a la gestión estatal y supraestatal de la diversidad y las políticas identitarias en clave liberal, de la noción de interculturalidad crítica, tal como ha sido utilizada desde los movimientos indígenas, sobre todo en el escenario andino. Para Walsh, la interculturalidad debe ser entendida como parte de un proyecto “otro”, no acotado a inter-relaciones ni a los marcos de las “políticas identitarias” o del relativismo cultural discutidos en el contexto norte-americano (Walsh, 2003). Volveremos necesariamente a esta noción de interculturalidad al final del trabajo.

Pasando a los diversos posicionamientos acerca del multiculturalismo, comenzaremos comentando los que buscan hacer compatibles los derechos de las denominadas minorías con las estructuras sociales democrático-liberales. Por lo anterior, estas posiciones suelen ser consideradas como defensoras de un modelo de multiculturalismo liberal (Figuroa Huencho, 2014). La idea de fondo es que se trata de grupos que exigen “reconocimiento de su diferencia”, aludiendo a un trato histórico que los ha silenciado, invisibilizado o condenado a la homogeneización. Desde Canadá, los filósofos Will Kymlicka (1996) y Charles Taylor (1994) desarrollan un conjunto de reflexiones conceptuales y categorías normativas para orientar políticas de reconocimiento de los derechos de las minorías y de ciudadanía multicultural, compatibles con sociedades democrático-liberales. Si bien ambos autores son fundamentales en la discusión sobre el multiculturalismo liberal, sus posiciones se alejan en varios puntos, lo que originó el debate entre liberales individualistas (a lo Kymlicka) y comunitaristas (a lo Taylor) respecto del trato a las minorías y sus derechos

en sociedades multiculturales. Para Kymlicka, el nuevo énfasis en los derechos humanos de la posguerra llevó a los liberales a pensar que la sola protección de los derechos individuales haría innecesario otro tipo de derechos para minorías culturales, lo que considera necesario revisar siendo partidario de medidas temporales para minorías nacionales y étnicas desfavorecidas históricamente, a las que denomina *protecciones externas*.⁷ Para el autor: “el objetivo de una teoría liberal de los derechos de las minorías es definir los justos términos para la integración de los *inmigrantes* y permitir que las *minorías nacionales* puedan mantenerse como sociedades diferenciadas” (Kymlicka, 1996, p. 82).

Desde la vereda comunitarista de Taylor, MacIntyre o Walzer, encontramos una crítica al liberalismo del tipo de Kymlicka que parte de una concepción de individuo abstracto y sus derechos, desvinculándolo de la matriz social y comunitaria que es siempre pre-existente. Por lo tanto, Taylor (1994) dice que los liberales deben abandonar la idea de un Estado neutro y activamente promover la defensa de lo que denomina bienes comunes y formas de vida comunitarias. De este modo, será un promotor de las políticas de la diferencia y la discriminación positiva, para resguardar estas formas de vida comunitarias (institucionalizando la diferencia en la esfera pública con efectos en la educación, salud, representación política, etc.). En ambos casos, como vemos, se trata de propuestas que buscan introducir consideraciones sobre la *diferencia* dentro de la convivencia en las sociedades liberales, pero sin cuestionar a fondo el *ethos* liberal. Se trata de tradiciones filosóficas preocupadas por corregir los defectos del proyecto ilustrado occidental (Garzón López, 2016). Para Figueroa Huencho lo que prevalece “es una lógica de universalismo liberal donde las diferencias son superficiales, pero donde lo que se comparte como individuos es mucho más relevante para propósitos de reconocimiento de las diferencias” (2014, p. 40).

Pero el proyecto multiculturalista en clave liberal generó rápidamente un rechazo desde las posiciones conservadoras en el contexto norteamericano. Esta crítica es representada por autores como Huntington, Schlesinger o Brimelow, quienes ven en estas reformas una amenaza al modelo de vida nacional. En general, estas visiones descansan sobre la idea de que los estados nacionales emergen de un núcleo étnico específico o, al menos, de diversos grupos en buenas condiciones de “asimilarse” culturalmente en una comunidad nacional. Para estos sectores, el multiculturalismo estaría permitiendo la entrada y reproducción de minorías culturales sin que se les exija asimilarse a la comunidad nacional,

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

lo que amenaza profundamente los valores democráticos tradicionales y la presunta cultura nacional. Pensando en EEUU, Samuel Huntington amenaza que “América se convertirá en un país dividido, con todos los riesgos de fragmentación y disgregación interna que eso implica” (citado en Mellino, 2014, p. 158).

Pero también hay defensores del liberalismo que rechazan la propuesta multiculturalista. En Europa, el trabajo del cientista político italiano Giovanni Sartori toma a los promotores del multiculturalismo, especialmente a Taylor, como objetivo de sus críticas. Para Sartori (2001), las “mentes abiertas” de los multiculturalistas están “forzando el elástico” del pluralismo liberal más allá de lo posible, llevándolo a su punto de ruptura. Según el autor la noción fundamental del liberalismo es el pluralismo y no la diversidad como valor en sí misma; por lo tanto, la diversidad tolerable debe ser funcional a la eficiencia de las democracias liberales. Para Sartori no se puede abandonar la idea de que la ciudadanía liberal requiere de ciudadanos iguales y viceversa, por lo que las propuestas de ciudadanías y derechos diferenciados son altamente peligrosas para la sociedad liberal. Su obra es considerada una “ortodoxia anti-multiculturalista”, donde el multiculturalismo sería la forma contemporánea de la barbarie, “un infierno de exclusiones, de infinitas celdas en las que los ayatolás de cada secta practicarían impunemente sus inmundos particularismos”, como ironiza Javier De Lucas (2003, p. 52).

Pero es desde la vereda neomarxista donde han surgido las críticas más radicales al multiculturalismo liberal.⁸ Para Žižek, por ejemplo, la forma ideológica propia del capitalismo global es el multiculturalismo: “esa actitud que, desde una hueca posición global, trata todas y cada una de las culturas locales de la manera en que el colonizador suele tratar a sus colonizados: *autóctonos* cuyas costumbres hay que conocer y *respetar*” (Žižek, 2008, p. 56). Se trata de un modo de gestión que, sobre la base de la tolerancia y aceptación de la diversidad, lo que hace es reforzar la superioridad de valores liberales que no se ponen en cuestión. Para el esloveno, acá es posible detectar un esquema evolucionista implícito en el discurso multiculturalista según el cual las sociedades se desarrollan desde la violencia primitiva hacia la “tolerancia” moderna. Estos serían rasgos de lo que denomina “pospolítica”, donde las visiones ideológicas en conflicto son reemplazadas por el principio de la tolerancia multiculturalista. Para Žižek, a pesar de que el multiculturalismo pareciera ser un gran progreso en la medida que rechaza que los miembros de las minorías sean tratadas como “ciudadanos de segunda clase”, en realidad sería una nueva forma de

racismo, puesto que “atrapa” a los otros en sus propias identidades cerradas: “respeto la identidad del Otro, lo concibe como una comunidad ‘auténtica’ y cerrada en sí misma respecto de la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia asentada sobre el privilegio de su posición universal” (p. 56). Pero, además de denunciar el racismo sofisticado y sutil que se esconde tras el multiculturalismo liberal “políticamente correcto”, esta crítica pone en evidencia la mercantilización asociada al consumo cultural. El consumo bajo el capitalismo cultural opera a través de la “creación, incitación y manipulación de deseos, y del corrimiento de los umbrales del placer siempre más allá de su posible realización, atizando el consumo y reforzando el consumismo como estilo de vida” (Trigo, 2009, p. 178). De ese modo, el multiculturalismo ayudaría a gestionar la diferencia dentro de una lógica de consumo cultural diferenciado. Las diferencias e identidades culturales ya estarían totalmente cooptadas por la lógica del mercado global.

En la crítica de Žižek, multiculturalismo, posmodernismo o poscolonialismo son conceptos vinculados que estarían constituyendo los soportes ideológicos del nuevo capitalismo postindustrial, pues el multiculturalismo busca constituirse en un mecanismo político de administración de las diferencias y conflictos reducidos a lenguaje culturalista: “un dispositivo de contención de las tensiones sociales y los antagonismos políticos desviados hacia -o reducidos a- una manifestación predominantemente discursiva de lo cultural” (p. 170). Desde esta vereda, el multiculturalismo celebratorio de los liberales resulta en realidad racista y, además, cumple una función ideológica al invisibilizar las luchas de clase y la explotación económica en el capitalismo postindustrial. Esto lleva a Žižek a postular que la tolerancia es la categoría ideológica dominante de nuestra época, por lo que en las democracias liberales “las desigualdades políticas y económicas empiezan a ser percibidas como ‘diferencias culturales’, con lo cual se produce una culturalización de la política” (Castro-Gómez, 2015, pp. 163-164). Racismo sutil, naturalización del liberalismo, mercantilización de la cultura, culturalización de lo social y lo político, caída en la postpolítica y velo ideológico que encubre e invisibiliza las nuevas dinámicas del capitalismo global; esas son las principales críticas que desde la vereda marxista se lanzan contra el proyecto multiculturalista y, en el caso de Žižek, contra todas las luchas identitarias del escenario contemporáneo, pero también contra las modas teóricas que los avalan (posmodernismos y poscolonialismos).

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

Finalmente, nos interesa la crítica al multiculturalismo desde la decolonialidad, que recoge y comparte varios de los agudos dardos lanzados desde las posiciones revisadas, pero integrándolas dentro de una lectura diferente que las valora de forma distinta en función de la experiencia latinoamericana. Según Garzón López, el multiculturalismo sería un modelo eurocéntrico plausible para el contexto occidental donde tiene origen, a la hora de atender demandas de inmigrantes y minorías nacionales; sin embargo, “resulta insuficiente para atender situaciones de opresión y dominación que viven muchas minorías en países periféricos, particularmente los pueblos indígenas y negros, quienes precisan de transformaciones estructurales más allá del simple reconocimiento e inclusión” (2016, pp. 40-41). En este sentido la decolonialidad se aleja de la visión “celebratoria” del multiculturalismo, para la cual dichas políticas representan indiscutibles avances democráticos y logros atribuibles a los movimientos sociales de los pueblos indígenas o afrodescendientes. Para Catherine Walsh, por ejemplo, el multiculturalismo contribuye a fortalecer miradas sesgadas donde el propio Estado-Nación y el capitalismo neoliberal encuentran sus estrategias de consolidación y expansión; es decir, el multiculturalismo sería parte de una estrategia de dominación cultural, donde existiría una entidad o lugar que se imagina por fuera de los particularismos en tanto se presume como universal (Walsh, 2007). La autora sostiene que el reconocimiento y la tolerancia multicultural “no solo mantiene la permanencia de la inequidad social, sino que deja intacta las estructuras sociales e institucionales que construyen, reproducen y mantienen estas inequidades” (p. 45).

Por su parte, Restrepo (2012) también evidencia dicha desconfianza en las versiones celebratorias del multiculturalismo señalando, en veta foucaultiana, el riesgo de gubernamentalización de ámbitos de la vida de las poblaciones que hasta entonces habían pasado inadvertidas como nuevos amarres de relaciones de poder. Desde esta posición, el multiculturalismo liberal no cuestiona la colonialidad que sigue operando en la estructura de la sociedad dominante, la misma que racializa y subalterniza seres, saberes, lógicas, prácticas y sistemas de vida diferentes. Como señala Catherine Walsh el multiculturalismo neoliberal “no apunta a la creación de sociedades más igualitarias sino, más bien, al control del conflicto social y la conservación de la estabilidad social, con el fin de impulsar los imperativos económicos del modelo de acumulación capitalista” (Walsh, 2002, p. 9).

Como vemos, las posiciones decoloniales recogen parte de crítica marxista al multiculturalismo, denunciando las profundas conexiones entre estos diseños y los requerimientos del nuevo capitalismo globalizado, llamando la atención sobre la irrupción de instituciones como el Banco Mundial, USAID u ONGs trasnacionales con financiación en el Norte, como principales promotores de agendas y políticas multiculturales, tanto en los gobiernos centrales como en los espacios locales o en las mismas organizaciones de los pueblos indígenas y afrodescendientes (Restrepo, 2012). Por ello, autores como Restrepo o Castro-Gómez estiman necesario retomar la crítica neomarxista; pero a diferencia de esta, desde la decolonialidad no resulta fundado considerar que todas las luchas ancladas en la diferencia cultural estén necesariamente subsumidas en la lógica del capitalismo global y el mercado. Como vimos en el apartado sobre rasgos teóricos del giro decolonial, la mayoría de los autores que se mueven en este espacio rechazan entender los fenómenos sociales y políticos como derivados de las transformaciones en las estructuras económicas, y tampoco trabajan con una concepción totalizante y eurocéntrica de capitalismo y modernidad. Es decir, pese a coincidir en ciertos diagnósticos críticos al multiculturalismo en su versión hegemónica, no comparten que estas críticas puedan extenderse automáticamente a toda experiencia local, ni a otras posibilidades y otros proyectos de transformación política que efectivamente posicionen la histórica racialización y la subordinación cultural en el centro de la disputa política. Como señala Restrepo, las luchas culturales latinoamericanas no son solo expresión en lenguaje culturalista de las transformaciones estructurales de la economía señaladas por las “posiciones condenatorias” del multiculturalismo. El autor sostiene que, incluso si aceptásemos que “el posicionamiento político de los particularismos culturalistas fuese simple y llana expresión de transformaciones globales en otros planos, ello no significa que sus articulaciones y posicionamientos se circunscriban a la reproducción de las condiciones que permitieron su emergencia” (p. 45). Así, refuerza que incluso las más convencionales políticas multiculturalistas pueden constituirse en terreno y frente para la disputa de las relaciones de dominación, explotación y sujeción existentes en América Latina.

En síntesis, desde la lectura decolonial, si bien se comparte una visión crítica del multiculturalismo en cuanto proyecto hegemónico del capitalismo global, esto no implica el mismo rechazo que se encuentra en el marxismo europeo por las luchas culturalistas ni por todo proyecto de politización en clave cultural. Para los autores decoloniales, entonces, no se trata solo de

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

criticar el multiculturalismo neoliberal por sus conexiones con la lógica del capitalismo, sino también por sus otras aristas que refuerzan la colonialidad de la matriz de poder. El multiculturalismo existente no ha supuesto una superación de la colonialidad, sino que, al contrario, representa una reconfiguración de las instituciones, estructuras y mecanismos que reproducen la colonialidad del poder y del saber en un mundo globalizado y en una economía transnacional.

Por lo tanto, pese a los riesgos posibles, desde posiciones decoloniales no se trata de un rechazo de antemano de las luchas culturalistas o de cualquier política cultural, sino de un examen concreto de los amarres, las disputas, las resistencias, contra-conductas y alternativas contrahegemónicas que se están efectivamente desplegando en cada caso. Más que establecer una posición celebratoria o un rechazo academicista del multiculturalismo realmente existente, es necesario ir más allá de este, radicalizarlo y superarlo en su versión hegemónica: “generar las condiciones conceptuales para radicalizar su proyecto desanclándole de ciertas nociones de diferencia cultural, desatando del sobreénfasis jurídico y estatista que ha domesticado sus potencialidades” (Restrepo, 2012, p. 200). Recordemos que el multiculturalismo no es sinónimo de neoliberalismo. Que actualmente el multiculturalismo y el neoliberalismo aparezcan como indisolubles es más una “confluencia perversa” que un sustrato o esencia análoga. Por lo tanto, el multiculturalismo hegemónico puede ser disputado, y es posible imaginar luchas culturales que, sin rechazar algunos logros innegables del multiculturalismo, permitan desneoliberalizar la política cultural, y desprenderse de los amarres más criticados del multiculturalismo realmente existente. Las políticas culturales, más que ser abandonadas, podrían radicalizarse en pos de luchas que no reproduzcan y afiancen “nociones de otredad de la diferencia propias de la nostalgia imperial de un ‘Occidente’ que imagina otros radicalmente otros, puros y homogéneos” (Restrepo, 2012, 218).

Un proyecto de interculturalidad crítica en clave decolonial. Algunos elementos de conclusión

Recordemos lo dicho en apartados previos al caracterizar el giro decolonial, en cuanto lo que se escribe bajo esta etiqueta pretende no solo la problematización del multiculturalismo existente, sino efectivamente apoyar otros proyectos potencialmente transformadores, cuya mejor expresión son los propios movimientos sociales latinoamericanos, desde los caracoles zapatistas, las disputas por refundar el Estado en la región andina o las

resistencias territoriales de los mapuche en el sur de Chile y Argentina. Es decir, se trata de un posicionamiento teórico que busca enraizarse social y políticamente en las luchas sociales descolonizadoras, tratando de evitar caer en el excesivo academicismo que se le imputa, por ejemplo, a la crítica poscolonial.

Es en este sentido que se ha difundido la idea de una interculturalidad crítica dentro de un proyecto con aspiración descolonizadora como alternativa para superar desde abajo las limitaciones del multiculturalismo neoliberal gestionado desde arriba. No obstante, no se trata simplemente de un asunto semántico, como si al invocar la interculturalidad y abandonar el multiculturalismo se superaran las contradicciones. Por lo mismo, Mignolo señala que, cuando la palabra interculturalidad la ocupa el Estado en el discurso oficial, el sentido es equivalente a multiculturalismo (Walsh, 2002). Igualmente advierte Restrepo (2012) sobre cierta ingenuidad y simplismo al pensar que: “lo ‘malo’ es el multiculturalismo, lo ‘bueno’ es la interculturalidad”. Se piensa entonces que la interculturalidad es “buena” porque supuestamente surge desde las organizaciones indígenas, “desde abajo”, y no “tiene nada que ver con las políticas neoliberales, los discursos ‘hegemónicos’ o las políticas estatales” (p. 205). Asumiendo que esta dicotomía en ningún caso puede dar cuenta del modo en que la cultura ha devenido en objeto de disputa política, la interculturalidad crítica debe asumirse como un proyecto político: un terreno sin garantías ni caminos predefinidos.

Hecha esta advertencia podemos finalizar esbozando algunos rasgos de la interculturalidad en clave decolonial. Se trataría de una interculturalidad agonista para contraponer al multiculturalismo, acusado de subsumir la diferencia cultural en un marco normativo y de conocimiento que se supone universal, íntimamente ligado a los diseños globales neoliberales (Walsh, 2009). Además, según Walsh:

[...] el ejercicio y la significación de la interculturalidad no están limitados al campo político o a la estructura estatal [...] sus luchas no son simplemente luchas identitarias sino cognitivas, entre posiciones hegemónicas y subalternas relacionadas con diversas formas de producir y aplicar el conocimiento. (2009, p. 22)

Esto implica un rechazo de la distinción y jerarquización moderno/colonial también a nivel epistémico (Conti, 2017; Santos, 2011).

Parafraseando el recurso deleuziano de Castro-Gómez, se trata tanto de una disputa a nivel molar de las estructuras e instituciones políticas y

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

económicas, como también a nivel molecular, en el sentido común, la subjetividad y las relaciones cotidianas. El uso de la interculturalidad debe entenderse en su aspiración de transformación y como parte de un proyecto descolonizador, diferente a la apropiación que el Estado y las instituciones suelen hacer del concepto. Así, el historiador Jérôme Baschet —reflexionando sobre las propuestas de la interculturalidad desde el Sur— sostiene que esta:

[...] tiene que entenderse como un proyecto eminentemente político de co-creación de una humanidad emancipada, en contraste con el multiculturalismo sistémico que celebra las diferencias siempre y cuando se mantienen en unos límites razonables (culturales y despolitizadas) y las usa como modalidad de control de las poblaciones. (2015, p. 126).

Baschet, al igual que intelectuales y activistas como Raúl Zibechi, Fernando Huanacuni Mamani, Silvia Rivera Cusicanqui, entre otros, han explorado las potencialidades y contradicciones del *buen vivir* como fundamento de una propuesta descolonizadora e intercultural. El *buen vivir* podría ser, para el Sur, un equivalente al decrecimiento para el Norte, y debe estar abierto necesariamente al diálogo con diferentes epistemes críticas y propuestas no occidentocéntricas de las prácticas democráticas.⁹

De la revisión realizada podemos concluir que la inflexión decolonial ofrece una particular comprensión y crítica del multiculturalismo existente, que cuestiona sus supuestos efectos emancipadores, visibilizando su papel en la regulación y administración de una población diferenciada, su reactualización de las relaciones de colonialidad y su íntima conexión con las dinámicas del capitalismo cultural. No obstante, los posicionamientos decoloniales no rechazan de antemano todo proyecto de politización de la cultura, como hace cierta parte de la izquierda europea; al contrario, se trata de una opción que pretende enraizarse en las luchas protagonizadas por los movimientos sociales, territoriales, indígenas y afrodescendientes de la región, a modo de una intelectualidad de retaguardia comprometida, a pesar de los riesgos y la ausencia de garantías, con la construcción de una interculturalidad crítica con aspiración descolonizadora.

Referencias

- Albuquerque, G. (2013). El tercermundismo como paradigma científico en América Latina: el pensamiento de Orlando Fals Borda. *Revista Universum*, 28, 209-227.
- Baschet, J. (2015). *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*. México: Futuro Anterior Ediciones.

- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Cabrera Llancaqueo, J. (2016). Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo postcolonial. Aproximaciones desde el caso del Pueblo Mapuche, *Revista Izquierdas*, 26, 169-191.
- Clastres, P. (2010). *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*. Madrid: Virus.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Castro-Gómez, S. (2003). Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios. En C. Walsh, *Estudios Culturales Latinoamericanos* (pp. 59-72). *Retos desde y sobre la región andina*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-24). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Comunidad de Historia Mapuche (2012). *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Conti, R. (2017). Presentación. En R. Conti (Comp.), *Perspectiva descolonial. Conceptos, debates y problemas*. Eudem: Mar del Plata.
- Chakrabarty, D. (s/f). *Una pequeña historia de los Estudios Subalternos*. Recuperado de: http://www.economia.unam.mx/historiacultural/india_subalternos.pdf
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI editores-CLACSO coediciones.
- De Lucas, J. (2003). *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*. Madrid: Icaria.
- Dirlik, A. (1994). The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. *Critical Inquiry*, 20, 328-356.
- Dussel, E. (2016). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (2006). *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 55-86.
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO.
- Figueroa Huencho, V. (2014). *Formulación de políticas públicas indígenas en Chile: Evidencias de un fracaso sostenido*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Foucault, M. (2013). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del Oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Garzón López, P. (2016). *Ciudadanía indígena. Del multiculturalismo a la colonialidad del poder*. Madrid: CEPC.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Gunder-Frank, A. (1970). *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. Santiago: Biblioteca de Pensamiento Crítico, Ediciones Signos.
- Hall, S. (2017). *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*. Buenos Aires: Paidós.
- Hall, S. (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Madrid: Paidós Ibérica.
- Martínez de Bringas, A. (2005). *La cultura como derecho en América Latina. Ensayo sobre la realidad postcolonial en la globalización*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Mellino, M. (2008). *La crítica poscolonial. Descolonización, capitalismo y cosmopolitismo en los estudios poscoloniales*. Buenos Aires: Paidós.
- Mignolo, W. (2014). Introducción. En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 17-59). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2006). El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial. En C. Walsh, A. García Linera y W. Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (pp. 9-20). Buenos Aires: Ediciones Del Signo.
- Mignolo, W. (2013). Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers. Recuperado de:

<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html>

- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Parekh, B. (2005). *Repensando el multiculturalismo*. Madrid: Akal.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En W. Mignolo (Comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 119-132). Buenos Aires: Ediciones El Signo.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6 (2), 342-388.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 583-591.
- Restrepo, E. (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2008). Multiculturalismo, gubernamentalidad y resistencia. En García y Ruíz (Comp.) *El giro hermenéutico en las ciencias sociales y humanas. Diálogo con la sociología* (pp. 35-47). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *La inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Ed. Universidad del Cauca.
- Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- Rojo, G; Salomone, A. y Zapata, C. (2003). Postcolonialidad y nación: algunos aspectos de la discusión teórica. En A. Castillo (Ed.), *Nación, Estado y Cultura en América Latina*. Santiago: Ediciones Facultad de Humanidades Universidad Chile.
- Said, E. (2016). *Orientalismo*. Barcelona: Debate.
- Santos, B. (2011). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI y CLACSO Coediciones.
- Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Ed. Taurus.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Filosofía*, 39, 297-364.

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

- Stecher, A. (2004). *Los retos del multiculturalismo. Reflexiones sobre el pensamiento de Will Kymlicka*. (Tesis para optar al Grado de Magister en Filosofía Mención Axiología y Filosofía Política). Universidad de Chile.
- Suárez-Krabbe, J. (2012). Pasar por Quijano, salvar a Foucault. Protección de identidades blancas y descolonización. *Tabula Rasa*, 16, 39-58.
- Taylor, Ch. (1994). *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Trigo, A. (2009). La lógica global del multiculturalismo. *Quórum Académico*, 6, 163-81.
- Wallerstein, I. (2007). *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado y sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, C. (2007). ¿son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Revista Nómadas*, 26, 1-21.
- Walsh, C. (2003). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En C. Walsh, A. García Linera y W. Mignolo, *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (pp. 21-70). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Walsh, C. (2002). (De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador. En N. Fuller (Ed.) *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades* (pp. 115-142). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Walsh, C. (2002). Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (Eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: UASB/ Abya Yala.
- Zibechi, R. (2012). El buen vivir como el otro mundo posible. Recuperado de: <http://metiendoruido.com/2012/09/el-buen-vivir-como-el-otro-mundo-posible/>
- Žižek, S. (2014). El alegato izquierdista contra el eurocentrismo. En W. Mignolo (Comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 169-194). Buenos Aires: Ediciones El Signo.

Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

Žižek, S. (1998). Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En F. Jameson y S. Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

Notas

¹ Aquí se trata de una ácida discusión de Žižek con Mignolo por la interpretación de la obra de Fanon. Para Mignolo, Fanon debe ser leído de modo “fronterizo”, como un autor crítico de la tradición teórica occidental, mientras para Žižek esto es un recurso esencialista y nativista, ya que Fanon representa la apropiación del universalismo europeo en la lucha por la descolonización. Al respecto puede consultarse de Walter Mignolo, *Yes, we can: Non-European thinkers and philosophers*.

Recuperado de:
<http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/02/20132672747320891.html>

² En este sentido, es relevante la contextualización de Santiago Castro-Gómez quien, pese a rechazar el diagnóstico general de Reynoso, comparte algunas de sus críticas puntuales sobre todo en la “liviandad” metodológica de mucho de lo que circula en el contexto norteamericano bajo la etiqueta de “poscolonial”. Aquí el autor llama la atención sobre el desplazamiento de Europa a Estados Unidos de la crítica poscolonial, pues en Europa (por ejemplo, el CCCS de Stuart Hall) se hallaba anclado a centros de investigación de ciencias sociales, mientras que su arribo a los EEUU fue principalmente a través de las facultades de literatura, alejadas de la rigurosidad metodológica de las ciencias sociales. Véase Santiago Castro-Gómez (2003).

³ El término decolonial fue acuñado inicialmente por el Programa Modernidad/Colonialidad. Institucionalmente se reconoce la importancia del SUNY (Universidad del Estado de Nueva York en Binghamton) donde Quijano comienza a trabajar con Wallerstein en los 90s. Se articularán con ellos, el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes y Edgardo Lander radicado en Venezuela, generando espacios de discusión que incluirán a CLACSO. Se irán vinculando con académicos en universidades norteamericanas como Walter Mignolo (Duke) y Arturo Escobar (Chapel Hill), núcleos latinoamericanos situados en Colombia (Universidad Javeriana e Instituto Pensar) con Santiago Castro-Gómez y Oscar Guardiola, o Ecuador en la Universidad Andina Simón Bolívar con Catherine Walsh. Referentes como Enrique Dussel, Aníbal Quijano o Boaventura de Sousa Santos, son invitados regulares al trabajo del grupo. Sobre esta historia véase S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (2007). De todos modos, es necesario reconocer que las discusiones sobre el colonialismo, anticolonialismo y decolonialidad en Latinoamérica y el Caribe en ningún caso se agotan en dicha fuente académica, sino que provienen de genealogías mucho más diversas que incluyen otras tradiciones, movimientos y luchas.

MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALIDAD EN CLAVE DECOLONIAL

⁴ Para Dussel, buena parte de los postulados enunciados desde la teoría poscolonial, los estudios subalternos o los estudios culturales, ya habían sido “intuidos” desde el pensamiento crítico latinoamericano y, “en último caso, tiene posibilidad de aprehenderlo, de integrarlo, reconstruirlo, en su propio discurso” (Dussel, 2016, p. 47).

⁵ Sin embargo, existen otras potentes críticas a los autores decoloniales. Desde las mismas luchas indígenas latinoamericanas se cuestiona el riesgo de neoindigenismo en la tendencia a querer “fijar la agenda” de los movimientos indígenas desde intelectuales no indígenas. Se cuestiona la ausencia de mujeres y escasa relevancia a las categorías de género y sexualidad entre el núcleo más reconocido de autores, cuestión que ha promovido la emergencia de un amplio movimiento de feministas decoloniales y de estudios desde la interseccionalidad (raza, sexo, clase, principalmente). También se problematiza el uso de un modelo descontextualizado sobre las relaciones coloniales que no representa la realidad de cada caso particular, por ejemplo, desde la Comunidad de Historia Mapuche quienes cuestionan el axioma decolonial de que el colonialismo está formalmente terminado y lo que queda es una herencia de colonialidad del poder, lo que no sería adecuado en el caso del pueblo mapuche y el colonialismo de los estados chileno y argentino. Véase José Luis Cabrera Llancaqueo (2016) y Comunidad de Historia Mapuche (2012).

⁶ Fundamentalmente Mignolo, pero también Castro-Gómez, a pesar de reconocer las limitaciones y desvarios de cierta forma de concebir las luchas identitarias en el contexto del multiculturalismo norteamericano, han contestado a la crítica de Žižek que condena todas las luchas que él reduce a “identitarias” como conducentes al fin de la política. Mignolo dice: “su argumento parece estar dirigido, como los de Bourdieu y Wacquant contra un tipo de manifestación de la cultura estadounidense, la política de la identidad, que Žižek considera el fin de lo político. Mientras que no tengo ningún interés en polemizar con Žižek sobre este punto, que en parte es correcto, también es cierto que no toda política identitaria es el fin de lo político (...) en última instancia, proponer el retorno a la herencia fundamental de Europa como lo hace Žižek al final de su artículo, es derechamente una política identitaria que no se reconoce como tal porque está enunciada desde una asumida hegemonía de la izquierda europea”. Walter Mignolo (2014, pp. 50-51). Sobre la respuesta de Castro-Gómez frente a la descalificación de Žižek de las luchas identitarias y democráticas, el autor cierra su revisión con la siguiente sentencia: “lo que se concluye después de leer las críticas de Žižek al poscolonialismo es el profundo desconocimiento que tiene la izquierda blanca europea respecto a la ‘cuestión colonial’” (2015, p. 136).

⁷ Es importante destacar que Kymlicka, a diferencia del multiculturalismo norteamericano, no utiliza una noción amplia y blanda de cultura. El autor diferencia entre grupos tradicionalmente marginados y desfavorecidos (gays,

marginados, pobres, etc.), de las minorías nacionales y los grupos étnicos. Es en estos últimos grupos que el autor centra su propuesta multiculturalista, es decir, bajo un uso “restringido” de la noción de cultura. No obstante, el mismo autor reconoce que deben existir analogías importantes para ambos casos, pues unos y otros han sido excluidos y marginados en función de su diferencia.

⁸ Es importante volver a recalcar que una parte importante de los autores vinculados al giro decolonial (Quijano, Dussel, Castro-Gómez, Grosfoguel) hacen explícita su deuda con el marxismo, pero desde una lectura y apropiación latinoamericana. Es por esto que no se trata de una dicotomía teórica, sino de una distancia con las versiones más eurocéntricas del marxismo.

⁹ Véase, por ejemplo, Raúl Zibechi, “El buen vivir como el otro mundo posible”. Disponible en <http://metiendoruido.com/2012/09/el-buen-vivir-como-el-otro-mundo-posible/> Entre las lecturas no occidentocéntricas de las prácticas políticas, podemos mencionar el clásico trabajo de Pierre Clastres (2010), la propuesta de un “universalismo universal” de Immanuel Wallerstein (2007) o la extensa obra sobre la materia de Boaventura de Sousa Santos (2011). El feminismo, en sus versiones no eurocéntricas ni burguesas, también aparece cada vez más como un punto de encuentro y enriquecimiento mutuo con las epistemes decoloniales.

**Racismo, oscurantismo y colonialismo: la
naturalización del eurocentrismo en las perspectivas
históricas contemporáneas**

**Racism, obscurantism and colonialism: the naturalization of the
colonialism in contemporary historical perspectives**

Francisco Daniel Tiapa-Blanco
Universidad de Los Andes, Venezuela

Resumen

Este trabajo presenta una discusión en torno a los remanentes del *pensamiento dogmático* en el actual discurso histórico latinoamericano. Se parte del principio de que la mirada histórica requiere de una producción teórica dirigida hacia la crítica cultural, frente al resurgimiento de los proyectos nacionalistas y xenófobos en el continente americano, así como ante las continuidades de los modelos coloniales, racistas y patriarcales en el pensamiento histórico contemporáneo. Primero, se retoma la discusión alrededor de la producción teórica en el ámbito histórico y como ésta aborda el problema de la desnaturalización del presente y la idea del pasado como representación culturalmente construida. Segundo, se argumenta la relación entre representación histórica, mitología y sentido común intra-cultural. Tercero, se problematizan las limitaciones metodológicas de la ausencia de producción de una crítica cultural en el conocimiento histórico. Cuarto, se aborda el debate en torno a las relaciones entre historia y colonialismo. Quinto, se abre la discusión sobre los problemas y riesgos de la crítica al universalismo. Finalmente, se concluye que urge retomar las discusiones en torno a la relación entre producción teórica, crítica cultural y conocimiento histórico de cara a las nuevas formas de nacionalismo y xenofobia característicos del mundo contemporáneo.

Palabras clave: dogmatismo, tiempo, patriarcado, teoría histórica.

Recibido: 20/9/18. Aceptado: 23/11/18



Francisco Tiapa es Antropólogo (Universidad Central de Venezuela) y Magister Scientiarum en Antropología (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas). Trabaja como profesor agregado del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Contacto: Complejo La Liria, Facultad de Humanidades y Educación, Edificio A, Piso 1, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. francisco.tiapa@gmail.com

Cómo citar: Tiapa-Blanco, F. (2018). Racismo, oscurantismo y colonialismo: la naturalización del eurocentrismo en las perspectivas históricas contemporáneas. *Revista Stultifera*, 1 (2), 85-110. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-04.

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

Abstract

This paper presents a discussion about the remaining of the *dogmatic thought*, in the current Latin American historical discourse. The necessity of a theoretical production towards the cultural critics, in the historical discourse, is a point of departure of this discussion, against the resurgence of the nationalist and xenophobic projects in the American continent as well as the continuities of the colonial, racist and patriarchal models in the contemporary historical thought. First, the discussion around the theoretical production in the historical field of knowledge is reassumed as well as how this discussion approach the problem about the des-naturalization of the present and the sense of the past as a representation culturally constructed. Second, the relations between historical representation, mythology and intra-cultural common sense are argued. Third, the methodological limitations derived from the lack of cultural criticism in the historical knowledge are discussed. Fourth, the discussion around the relations between History and colonialism are approached. Fifth, the discussion around the problems and risks of critics against universalism is opened. Finally, this paper concludes that, in the face of the new ways of nationalism and xenophobia characteristic of the contemporary world, it is an urgency to retake the discussions around the relations between theoretical production, cultural criticism and historical knowledge.

Key words: dogmatism, time, patriarchy, historical theory.

Desde los comienzos de su institucionalización, el así llamado *pensamiento científico* ha generado una serie de alteridades, a fin de dar sustancia a sus propias dinámicas de construcción de identidad. En estos juegos de representación, es posible afirmar que una de sus otredades primarias se sustenta sobre el referente del así llamado *pensamiento dogmático*, para hacer alusión a aquellas retóricas, institucionalmente dominantes, de representación acrítica de la realidad y cuya exteriorización central se basaba en las narrativas religiosas cristianas (Bachelard, 1938/2000; Comte, 1844/2000; Durkheim, 1895/1976). En el presente, es posible afirmar que tal distanciamiento interno es constitutivo de un juego de construcciones de identidades eurocéntricas, al ubicar a los conocimientos producidos desde otras culturas en el ámbito tanto del pensamiento dogmático como del atraso y el primitivismo (Castro Gómez, 2000, 2005, 2007; Lander, 2000; Quijano, 1992, 2000, 2011). Por su parte, las narrativas sustentadas en las bases lógicas del pensamiento religioso, a pesar de tener distancias con el así llamado pensamiento científico, también han elaborado sus propias formas de construcción de alteridad negativa en torno a otras culturas. De hecho, aunque está de más afirmarlo, vale la pena recordar que los principales proyectos de supresión cultural, limpieza étnica, genocidios y homogeneizaciones internas derivadas de discursos

nacionalistas fanáticos tienen sus bases en esquemas conceptuales homologables con el pensamiento religioso (Pagden, 1982/1988).

El patriarcado, el nacionalismo, el racismo, la xenofobia, el desarrollismo, la heteronormatividad, el militarismo, el guerrerismo y el totalitarismo, en sus diferentes formas, se basan en los mismos principios lógicos de los sistemas religiosos institucionalizados, originados en la cuenca mediterránea y globalmente impuestos por medio del colonialismo a lo largo del orden global. Ahora bien, no se puede olvidar que tal patrón perceptivo opera en la misma base cultural que el pensamiento científico. Aun cuando el segundo quiera negar al primero, no solo comparte su reflexividad, sino que, en esa expansión a lo largo del globo, los dos comparten una identidad común frente a aquellas formas de diversidad cultural que, de una u otra manera, ambos buscan o bien suprimir o bien, domesticar, enajenar u objetivar (Said, 1978/2000). Ambos se sustentan en el principio de una superioridad esencial sobre otras visiones de mundo que —desde su punto de vista— supuestamente no tienen nada que aportar al curso de “sus historias”. Aun así, en estas confluencias entre alteridades cercanas y lejanas por parte del pensamiento científico, el lugar de otras culturas no ha sido fijo ni completamente minimizado. A pesar de formar parte de un esquema eurocéntrico y patriarcal de pensamiento, desde el así llamado “universalismo” se han generado discusiones tendentes a la relativización de la propia cultura de referencia y, aún más, a la visibilización, denuncia de, cuestionamiento y confrontación con las relaciones de poder entre esta cultura de referencia y otras culturas a lo largo de las experiencias coloniales, postcoloniales y neocoloniales globales (Marcus y Fisher, 1986).

Sobre esa base, este trabajo presenta una serie de reflexiones dirigidas a esta visibilización inicial; concretamente, en lo que concierne a la presencia del pensamiento dogmático, patriarcal, racista y neocolonial en las plataformas lógicas del conocimiento histórico contemporáneo. Como cualquier otra reflexión teórica, este texto se basa en una vivencia concreta, que en este caso es la de un antropólogo entre historiadores de un país latinoamericano durante la segunda década del siglo XXI. Esta reflexión no busca elaborar un discurso de identidad patrimonial de la Antropología frente a otras disciplinas; muy por el contrario, pues es esta disciplina la encargada —nada menos— de objetivar la diferencia cultural (Fabian, 1983; Pandian, 1985; Restrepo, 2007). Sin embargo, al ser el conocimiento histórico una narrativa sobre aquello que una sociedad imagina como “el

pasado”, este es fundamentalmente una forma de construcción de identidad (Lowenthal, 1985). Tal representación se basa en un juego de narrativas sobre el pasado, configuradas dentro de los paradigmas perceptivos institucionalmente configurados en Europa. En tal sentido, al ubicarse fuera de esta circunscripción geopolítica y al no hablar sobre el pasado europeo, se trata más de una construcción de alteridad, paradójicamente elaborada por sujetos ubicados en la posición de autoperibirse como europeos, pero en un contexto con cierta herencia cultural que es tanto heterogénea como invisibilizada.

Este trabajo se sustenta sobre la discusión en torno a una serie de tópicos: el lugar de los modelos teóricos de las ciencias sociales dentro del discurso histórico; los problemas de la reproducción del sentido común intra-cultural en las miradas hacia el pasado; los correlatos metodológicos de la producción teórica en la disciplina histórica; las conexiones entre sentido común, colonialismo, racismo, patriarcado e historia; y, finalmente, la aproximación hacia una crítica de la crítica al universalismo (Laclau, 1992), dirigida hacia la visibilización de los riesgos derivados del anti-universalismo (como un nuevo sustrato para los proyectos nacionalistas, xenófobos, neocoloniales, racistas y genocidas). En necesario recalcar que este texto se basa en una vivencia precisa, la de un antropólogo que, como etnógrafo del conocimiento, participó en la discusión del perfil profesional de una escuela de Historia latinoamericana durante cinco años. Esta vivencia tuvo su marco concreto en la Comisión de Revisión Curricular de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes, en Mérida, Venezuela, entre marzo del año 2013 y julio del año 2018. En tal sentido, esta reflexión no busca hacer una generalización sobre lo que ocurre en el discurso histórico global, sino emplear un referente local y circunscrito, para alertar sobre ciertos retazos perceptivos que bien pueden repetirse en diferentes ámbitos de producción de conocimiento, en diferentes espacios y en diferentes momentos a lo largo del sistema mundo moderno.

Conocimiento histórico y producción teórica

Si bien es cierto que, en el ámbito de las ciencias sociales, el fin de la elaboración teórica es la construcción de paradigmas universalistas dirigidos a la formación de modelos totalizantes de la realidad (Rosaldo, 1989/2000), también lo es que solo la reflexión teórica permite la desnaturalización de los modelos irreflexivos de la cultura del analista. En el marco de una sociedad patriarcal y neocolonial, estos principios se expresarían en términos de la negación o la supresión de la diversidad

cultural y de género. En tal sentido, más que elaborar una crítica anti-teórica, la problematización del universalismo requiere de la visibilización de los sesgos dogmáticos y esencialistas presentes en aquellos discursos institucionalizados, pero ausentes de producción teórica propia. De hecho, más que elaborar principios axiomáticos a fin de que estos sean seguidos como principios dogmáticos fijos, el horizonte de la producción de conocimiento histórico debería dirigirse hacia la construcción de ámbitos de problematización donde los mismos modelos teóricos pasen por una visibilización de sus contextos sociales de configuración (Horkheimer, 1937/1974). En tal sentido, como vector de discusión, la reafirmación de la necesidad de reflexión teórica en el ámbito histórico puede ser abordada, en primer lugar, en términos de la búsqueda de miradas dirigidas a la desnaturalización del sentido común del analista; y, en segundo lugar, en términos de la configuración de una discusión constante sobre las miradas sobre el pasado, partiendo del principio de que este no existe en sí, sino como representación imaginaria definida por los proyectos idealizados en torno al presente (Bond y Gilliam, 1997).

Mirada teórica, historización y desnaturalización.

En el presente y desde los últimos cuarenta años aproximadamente, se ha desplegado un amplio debate en contra de las teorías totalizantes que, incluso, ha llevado a una crítica hacia el uso de modelos teóricos en sí mismos (Quijano, 2011). Paralelamente, en el ámbito de las Ciencias Sociales, desde la década de 1920, se ha abierto una amplia discusión en torno a la necesidad de romper la brecha entre estas y la Historia como disciplina autónoma (Juliá, 1989). Esta discusión, desarrollada sobre todo en la *Annales*, ha girado en torno a la necesidad de proveer a la disciplina histórica de modelos teóricos para la aproximación hacia las sociedades del pasado. Desde mucho antes (desde el siglo XIX), se ha debatido en torno a la necesidad de configuración de modelos teóricos para la aproximación a los ámbitos de la realidad reservados para cada ámbito disciplinario (Casanova, 1991). Los inicios mismos del pensamiento científico se sustentan en la división entre *pensamiento vulgar*, opinión o sentido común, por un lado; y la mirada teórica, como el foco de la atención de cualquier ámbito disciplinario, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias humanas, por el otro. En el caso particular de la Historia, la discusión ha girado en torno a la necesidad de que esta disciplina se provea de —o bien genere— modelos teóricos propios a fin de aproximarse a las realidades de estudio (Burke, 1993). Ahora bien, cabe reflexionar en torno a la relevancia

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

de tales modelos, dentro un marco paradigmático donde la producción teórica, más que se totalizante, busque la des-naturalización de los esquemas opacos y ubicuamente diluidos (Geertz, 1973/1996), a lo largo de la existencia cotidiana de un contexto social cargado de relaciones de poder determinadas por la dinámica del sistema mundo moderno.

Desde este punto de vista, la mirada histórica debería ser aquella capaz de ubicar a las categorías clasificatorias naturalizadas y a los principios míticos anónimamente impuestos en un tiempo y un lugar determinado, en una dirección contraria a la reproducción de la forma en que estos han sido conscientemente elaborados e inconscientemente reproducidos. Al historizar lo que se piensa naturalmente dado, la mirada histórica también historiza sus esquemas inconscientes de auto-percepción. Entre ellos, está la idea de su *identidad patrimonial*, como el ejemplo de un recurso que debe ser defendido irreflexiva y violentamente. Esto incluiría al Estado-Nación, como una representación ausente de enunciación directa y explícita, pero con principios lógicos reticularmente irradiados; a los mitos que sustentan la idea de la nación, como los sustentos epistemológicos del esencialismo y la autocontención cultural; a las narrativas sobre el mundo cotidiano del analista, como retóricas de lo que se cree que es la única realidad posible; y, especialmente, a los espacios institucionales donde esos mitos han sido impuestos, pues ni siquiera se puede hablar de una configuración en sí, sino de una reproducción irreflexiva (Barthes, 1956/1999).

Al ser el pasado colectivo una proyección individual dirigida a la reafirmación identitaria, la defensa acrítica de su existencia en sí naturalizaría aquellos esquemas de clase, raza y género que, aun cuando urge que sean historizados, se presentan como naturalmente dados. Aún más, al no existir los procesos históricos en sí (ya que están definidos por miradas contingentes en el tiempo y espacio), la mirada histórica intracultural y ausente de auto-crítica estaría determinada por principios míticos de representación de la realidad. En tal sentido, en el marco de la configuración de una aproximación no dogmática al pasado, esta mirada debe orientarse a una perspectiva *consciente de sus propios constreñimientos culturales* y, por lo tanto, dirigida a observar desde fuera a su propia versión naturalizada del *tiempo*.

Contrariamente a la idea de un pasado fijo, que solo debe aprehendido y aprendido, es necesario sentar las bases de la idea de que, en cada momento y cada lugar, la historia es una abstracción, una la perspectiva

particular que una cultura tiene sobre su pasado, permeada por sus principios opacos y proyectivos sobre el presente. En tal sentido, la información histórica es en sí un objeto intelectual y no un objeto empíricamente preestablecido. Por lo tanto, una historia que historicice lo culturalmente naturalizado debe reflexionar, primero, sobre aquellas miradas que lleven a construir objetos intelectuales; se trata de evaluar los antecedentes sin naturalizarlos y construir la evidencia, de modo que, luego, sea capaz de sustentarla. Tales afirmaciones suelen ser contradictorias con aquellas historias que, aunque no lo reconozcan, proyectan los principios lógicos del neocolonialismo y del nacionalismo hacia procesos que, desde otras perspectivas, podrían dar cuenta de recorridos temporales de una mayor complejidad y diversidad.

El pasado como representación.

Como construcción de identidad patrimonial, proyectiva y solipsista, el pasado no puede ser analíticamente aprehendido como un conjunto de eventos o procesos fijos, que el analista solo debe memorizar y reproducir. Al hablar del pasado, antes que nada, es prioritario elaborar una discusión sobre la perspectiva del presente y sobre las idealizaciones sobre el futuro que guían las retóricas sobre el pasado. Esto no implica hablar de abstracciones huecas y sin un fin concreto. De hecho, las miradas no necesariamente son axiomáticas; también son discusiones derivadas de ámbitos de la realidad que, a su vez, definen los focos de indagación empírica. En tal sentido, lo empírico no determina la mirada, sino que es la mirada la que formula cuáles ámbitos de la realidad tienen relevancia explicativa. En el marco de la formación de una perspectiva analítica sobre el pasado, cabría preguntarse: ¿Cuál es el aporte de aquel que solo tiene la capacidad de generar datos de manera irreflexiva? ¿Cuál es la diferencia con la mirada culturalmente integrada? Una mirada a-teórica ¿tiene la capacidad de aproximarse al pasado sin proyectar acriticamente su presente sobre este? Aún más, ¿cómo se podría abordar al presente? ¿Qué diferenciaría la mirada histórica de la mirada de cualquier otra perspectiva mítica o ideológicamente orientada? Para esto, ¿sería suficiente la información histórica? Es necesario afirmar que, en cualquier ámbito paradigmático, un investigador es en sí mismo un generador de teoría; de lo contrario, sería un generador de datos subordinados a las discusiones teóricas de otros ámbitos disciplinarios o un intelectual circunscrito a un debate provinciano, sin capacidad para incidir en otros ámbitos de indagación. La vigencia actual del neocolonialismo, el racismo y el

machismo, así como el renacimiento del nacionalismo y la xenofobia, bien pueden dar cuenta de los riesgos de tal vigencia del provincianismo en nuestras discusiones intelectuales.

Historia y sentido común intra-cultural

Al hablar del sentido común como un riesgo en la producción de conocimiento histórico, no se busca elaborar una retórica de jerarquización entre el conocimiento institucionalmente enmarcado y aquel configurado en articulación directa con la existencia de un grupo social cualquiera. Tal elaboración sería una nueva forma de naturalización del autoritarismo de las clases dominantes sobre las visiones de mundo de los grupos cuya existencia implica un reto a la dominación colonial y neocolonial del mundo contemporáneo (Wallerstein, 1996). Por el contrario, una crítica al sentido común, en este contexto, se dirige a visibilizar los remanentes de aquellas visiones de mundo que, en otras coyunturas históricas, permitieron justificar los proyectos de limpieza étnica y social, tanto en el marco de las empresas coloniales como en los sistemas fascistas europeos, y que en el presente naturalizan nuevas formas de exterminio físico y cultural, así como nuevas formas de violencia patriarcal, en el marco de los alarmantes proyectos políticos nacionalistas de América Latina. La alerta de la continuidad de los principios básicos subyacentes (Gouldner, 1979) de estas visiones de mundo busca desplazarlos de aquellos ámbitos que, por su peso simbólico, les darían una mayor autoridad frente a los espectros sociales más allá de las instituciones académicas. El argumento aquí es que la continuidad de estos sesgos dogmáticos se sustenta en la presencia de las mitologías monoteístas en el discurso histórico y en las diferentes formas en que estas mitologías se irradian en los remanentes intraculturales de la mirada histórica.

Mitología e historia.

La presencia de las mitologías derivadas de los sistemas religiosos institucionales, globalmente irradiados por la expansión colonial, se sustenta sobre la naturalización del principio de la unilinealidad del tiempo y sobre la sacralización de las historias oficiales impuestas por estos proyectos coloniales (Dussel, 2000). En el caso de la idea del tiempo unilineal, se cercena la posibilidad de pensar a otros tiempos como otras visiones de mundo, pues no es posible acceder a otras perspectivas si no se es capaz de observar a las propias —y a la relación de las propias con otras— desde fuera (Fabian, 1983; Quijano, 1992, 2000, 2011; Santos Sousa, 2010,

2011). Tal relativización propia es imposible cuando los esquemas del tiempo, de las esencias culturales o de los determinantes de una sociedad se naturalizan y se reproducen acríticamente. Así, la idea de que la historia está “dada” vendría a ser una forma reproducción de los esquemas de la mitología cristiana (Le Goff, 1991), difícilmente concebible en sociedades multiculturales no constreñidas por la autoridad del Estado-Nación.

Los esquemas unilineales del tiempo derivan, asimismo, en historias empíricamente parceladas, unificadas por un macro-relato ubicuo y ausente de reflexión. En otras palabras, se trataría de una generalización des-subjetivada, míticamente constituida, basada en los esquemas inconscientes de lo que el positivismo clásico trató de conceptualizar como *pensamiento vulgar*. Tal representación del tiempo estaría sustentada sobre una base fundamentalista, inconsciente e irreflexiva del pensamiento dogmático, exteriorizada por medio mito del progreso, la fetichización de la historia, el reduccionismo político, la periodización acontecimental, así como como la subjetivación del Estado-Nación, en tanto que formas delineables del esencialismo, el racismo y el eurocentrismo. Así, la naturalización del sentido unilineal del tiempo, como secularización la mitología cristiana, deriva en la normalización del racismo y del patriarcado en contextos que usualmente no se reconocerían como adscritos a estos esquemas de pensamiento.

Por el contrario, en el marco de la tendencia a un orden global multicultural, es necesario abordar a cada época como una cultura con su propia visión del tiempo. De este modo, el historiador profesional debe ubicarse más allá de su cultura y trascender sus principios intraculturales del tiempo, por medio de herramientas de des-normalización de los propios referentes culturales, aun cuando tal acto de auto-consciencia implique la visibilización de los ámbitos no deseados de su cultura de referencia. De no ser así, la irreflexividad del sentido unilineal del tiempo es en sí misma la naturalización del racismo, pues se sustentaría en la jerarquización de recorridos temporales a partir de la idea de que aquellas culturas victoriosas en la experiencia colonial serían superiores solo por ser las ganadoras. En tal sentido, sin una reflexión teórica, el referente cultural del analista se naturaliza y, sin importar que tan lejos vaya o cuántas fuentes documentales revise, al hablar de otras culturas y otros tiempos —que también son otras culturas (Geertz, 1992)— estaría hablando más sobre sí mismo que sobre “el otro” sobre quien pretende elaborar un análisis informado.

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

En el caso de la sacralización de las historias oficiales, es necesario alertar sobre cómo, de la misma manera que un fanático religioso niega la posibilidad de que las Sagradas Escrituras sean el resultado de la agencia humana, el pensamiento dogmático niega que el pasado sea una construcción del presente. Al pensar que la Historia o los procesos históricos se encuentran “dados” en sí mismos, se concibe al discurso histórico como una creación divina, más allá de cualquier historicidad, naturalmente existente, sin que detrás de ellos existan agencias, voliciones o visiones de mundo irreflexivamente configuradas. De este modo, se seculariza la idea de que el tiempo unilineal está marcado por las instancias del poder supremo como referente para la periodización (Castro Gómez, 2007). Como contradicción respecto a este esquema perceptivo dominante, es necesario reafirmar que los esquemas establecidos sobre la historia no derivan de realidades existentes en sí, ni son sagradas escrituras inspiradas por una deidad. Más bien, se trata de versiones del tiempo, elaboradas por agencias concretas, circunscritas a una cultura, a una etnia, a una clase y a una conciencia geopolítica concreta. Incluso cuando esta no se anuncia, tal etnia, cultura o clase sería la del colonizador, al menos en el caso de las sociedades criollas y neo-coloniales latinoamericanas.

Historia y remanentes del sentido común intra-cultural.

En la reproducción del sentido común neocolonial dentro del discurso histórico, es posible encontrar una normalización de los esquemas temporales del Estado-Nación, relativa a la idea realista ingenua del discurso histórico y a la irradiación opaca de las relaciones de poder que enmarcan la mirada del analista. Los principios normalizados del Estado-Nación se imponen a partir de la idea de que los cambios institucionales son las variables determinantes de la totalidad de la historia y la sociedad (Casanova, 1991). En los espacios de producción de conocimiento histórico, esta forma normalizada de imposición se presenta por medio de la negación de la relevancia de la formación en ámbitos temáticos, para la formulación de agendas de investigación histórica, pues una vez más se piensa que la historia existe en sí. De este modo, las relaciones contemporáneas de poder se naturalizan a partir de la idea de que las sociedades *avanzan* en un recorrido unilineal, acumulativo, progresivo y dirigido a un fin (Fabian, 1983). Así, se axiomatiza una perspectiva del tiempo basada en la fetichización de la tecnología y en la deificación de los referentes culturales de un grupo social en particular, como el esquema preestablecido de “la educación”. Tal ausencia de una reflexión en torno al tiempo como

construcción humana es constitutiva de la elaboración de juicios basados en un pensamiento maniqueo, de separación dicotómica y bidimensional de la realidad. Así, en el caso del mundo contemporáneo, la negación del multiculturalismo se elaboraría por medio de la representación de la diferencia cultural como realidades auto-contenidas, de manera tal que la dimensión irreflexiva del racismo logra permear en ámbitos que se piensan no racistas o no-coloniales.

La idea realista ingenua sobre la historia aparece en las elaboraciones que presentan a los recorridos temporales como bases de teorización y no al contrario. Es decir, en vez de asumir que el recorrido es el derivado de una abstracción sobre el presente, se asume el referente temporal como realidad inamovible, a partir de la cual es posible construir una generalización totalizante. Por el contrario, al aceptar que es la mirada la que configura una versión preliminar de la realidad, valdría la pena interrogar al realismo ingenuo: ¿De dónde vendrían las hipótesis? ¿Vivencia personal, creencias míticas, auto-percepción, posturas políticas? ¿Serían hipótesis contingentes, arbitrarias, ad hoc? ¿Sería posible hablar con otros espacios disciplinarios? Más allá de la descripción circunscrita y limitada, ¿cuál sería la proyección de una investigación carente de bases teóricas de referencia? ¿Cómo se innova? ¿Solo por la compilación de nuevos datos basados en criterios individuales y contingentes?

Más que un cuerpo de eventos y recorridos preexistentes, es necesario mantener la vigilancia sobre la afirmación de que la historia no es otra cosa que una abstracción basada en fragmentos que llevan al analista a configurar mundos imaginarios a partir de sus referentes vivenciales (cf. Ginzburg, 1983). Estos referentes o bien se basan en el sentido común, o bien se basan en modelos que reflexionan sobre las bases naturalizadas de representación de la realidad. Por ejemplo, en una investigación sobre ámbitos que sustentan a una sociedad cualquiera, como el caso de la familia o la religión, ¿qué categoría se usa? Categorías como mito, creencia, imaginario, estamento, clase, etnia o grupo tienen un significado según el modelo teórico desde donde se aborden.

La irradiación opaca de las relaciones de poder de la sociedad de referencia del analista permea en el discurso histórico por medio de la proyección normalizada, hacia el pasado, de los ámbitos autoritarios de una cultura o de una época. Cuando se hace un mínimo de enunciación explícita, esta proyección se muestra por medio de recursos de construcción de identidad patrimonial, en los que se anteponen enunciados que, de

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

distintas maneras, reafirman la idea de que alguna postura o algún patrón de conocimiento solo “es válido porque es nuestro”. Así, el eurocentrismo se naturalizaría por medio de la exaltación de los logros de la imposición cultural de las clases dominantes y la exaltación de las clases dominantes en sí, a través de juicios monolíticos, basados en pensamientos maniqueos y tautológicos. Del mismo modo, la negación de la condición multicultural de la historia del sistema global se impondría por medio del esencialismo, como una forma de invención de unidades socioculturales autocontenidas y asiladas. De manera constitutiva con el esencialismo, el racismo se naturalizaría a partir de la negación e invisibilización de las historias híbridas. Tal representación estaría acompañada por la idea de que la historia del Norte del Mediterráneo, más que una historia provinciana entre otras, sería la Historia Universal. En este sentido, lo que se presenta con el nombre de “universal” sería una forma más elaborada de provincianismo, derivado de un cierto tipo de identidad patrimonial. En suma, tal patrón de conocimiento permite dar cuenta de la vigencia contemporánea del oscurantismo, gracias a la negación de la reflexión teórica como guía para la investigación. Gracias a este patrón, es posible concebir en el presente afirmaciones similares a aquellas que en otros tiempos sostuvieron que el *sol da vueltas alrededor de la Tierra y no a la inversa*. Aún más, *la Tierra sería plana*, pues es evidente que así lo es.

Limitaciones metodológicas en la ausencia de modelos teóricos

Como correlato práctico, el riesgo de la ausencia de reflexiones teóricas en la investigación histórica derivaría en varios sesgos: la proyección del presente sobre el pasado; la tendencia al reduccionismo y la autocontención histórica; el cierre disciplinar; y el cercenamiento de la creatividad en la investigación histórica. La proyección del presente sobre el pasado es constitutiva de la naturalización de la contingencia cultural que enmarca a la mirada histórica, de un modo tal que la mirada basada en el pensamiento dogmático sea capaz de elaborar visiones del tiempo con tendencia a opacar a las relaciones de poder del presente. Tal juego de normalización, deriva del acto etnocéntrico de la proyección solipsista sobre el pasado y de la idea de que la historia es la sustancia que debe nutrir a la identidad patrimonial del presente. En el primer caso, se piensa que la visión del tiempo, junto con la geometría que la sustenta, es la única posible. De este modo, por medio de una visión naturalizada de la historia, las relaciones de poder de otros tiempos hablan más del lugar que el analista ocupa o cree ocupar en las relaciones de poder contemporáneas. En el

segundo caso, las historias basadas en la identidad patrimonial serían narrativas en búsqueda del origen deseado, según aquello que los discursos dominantes y anónimos consideran que es el origen ideal. De este modo, se configuran las ya conocidas historias nacionalistas, colonialistas, racistas y patriarcales, así como de pertenencia y/o de aspiración de clase.

El reduccionismo y la auto-contención histórica se presentan por medio del esencialismo y la circunscripción de la Historia a la historia política. El esencialismo en la historia lleva a configurar historias de esferas geográficas como unidades autocontenidas sin una visión crítica ante la mirada contemporánea, que es en sí la que construye el pasado. Asimismo, se construyen retóricas sobre traspasos culturales de Europa hacia América, que marginalizan la relevancia de los procesos de mestizaje y reinención cultural. Aún más, se reproducen historias de invención de la tradición basadas en la esencialización de la imagen mítica del *pensamiento* greco-latino, como el único pensamiento posible. La reducción de la historia a la historia política, como el principal remante del historicismo clásico, es constitutiva de la naturalización de una versión de la historia como el marco de referencia para el resto (Juliá, 1989; Casanova, 1991). Así, se niega que las sociedades y las culturas sean sistemas multidireccionales. Tal reducción impediría ver cómo el cuerpo, la sexualidad, la alimentación, la idea de mente, la crianza, la política, el valor y el medioambiente son interdependientes. Cabe reafirmar que la determinación de una unidad sistémica sobre otras no existe en sí, sino que está definida por la elección del analista. El nuevo historiador debería tener la libertad de escoger y esa escogencia debería derivar de un proceso reflexivo consciente.

El cierre disciplinar, más que formar parte de una dinámica institucional e interdisciplinar, está vinculada con un juego de etnización de la identidad disciplinar y de la proyección, hacia la producción de conocimiento de las bases lógicas del provincianismo eurocéntrico. El riesgo de este cierre está en las preferencias de miradas o de temas a partir de la conexión identitaria con la propia subjetividad. Aun en los casos en que se presenta como una identidad de contestación o de resistencia a poderes establecidos, este cierre lleva a la naturalización de relaciones de poder, a partir de la creación de parcelas cerradas y basadas en jerarquías internas. De este modo, se cercenarían las capacidades de innovación, a partir de la negación de cualquier postura crítica proveniente de otros ámbitos de investigación. En suma, se trata de la reproducción histórica y la

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

naturalización de supuestos básicos subyacentes, sustentados en y derivados del patriarcado y del racismo.

De manera constitutiva con el cierre disciplinar, el provincianismo emplea como recurso la negación de los debates globales sobre la aceptación de múltiples historias, a su vez culturalmente heterogéneas, de modo que sea posible, una vez más, naturalizar a los poderes locales históricamente anónimos. Por contraste, el modelo teórico basado en la crítica cultural permitiría el movimiento entre distintas épocas y distintas visiones de mundo contemporáneas, de manera tal que el propio tiempo y la propia cultura puedan ser objetivadas, más allá de la tendencia a la universalización de los esquemas vivenciales provincianos del analista.

Finalmente, la idea de que la historia existe en sí tiende a naturalizar la imagen sobre una realidad abstracta que se piensa que fue antecédida. Esta tendencia se basaría en una visión de la historia no por su construcción, sino por el aprendizaje de la forma en que otros la han construido. Dado que esa forma de construcción de la historia es en sí un anclaje al sentido común, esa visión impide al nuevo historiador plantearse recorridos distintos con nuevas formas de asociación entre las genealogías del tiempo. Aún más, al estar anclados a los principios del tiempo unilineal, estos recorridos tampoco pueden ser planteados en términos de la diferencia en el espacio. Tal idea de la historia, basada en el aprendizaje irreflexivo de genealogías del tiempo que se piensan existentes en sí, cercena la capacidad de formulación de nuevas agendas de trabajo; impide que se configuren nuevas miradas, e impone una mirada, entre otras, como la única posible. Esta tendencia coarta la creatividad, de manera que se ubica fuera de los principios más elementales del proceso de investigación. Al preestablecer las versiones de la historia como una historia naturalmente dada, la mirada anclada en el sentido común no solo es mítica, sino *oscurantista*.

Sin la crítica cultural, la Historia se encuentra pre-escrita y pre-establecida. No es necesario pensar ni reflexionar, solo aprender y memorizar. De este modo, el futuro analista no elaboraría sus propias ideas, pues estas ya estarían hechas. El cercenamiento de la discusión teórica impide la construcción de los propios paradigmas del tiempo o de los ámbitos de la realidad que se considera necesario *historiar*. Esta forma de supresión intelectual es en sí un acto autoritario por parte de aquellos que han sido sumisos al autoritarismo, por lo que no es otra cosa que el equivalente intelectual del eurocentrismo, el racismo y el genocidio cultural. En suma, se cierra la posibilidad de que el analista dude de sí mismos y de

su posición diferencial con otros. Como contraste, es necesario afirmar que no es suficiente con aprender cómo otros han relatado los procesos históricos, sino que es necesario aprender a construir las propias versiones sobre los procesos históricos.

Sentido común, colonialismo e historia

El mundo contemporáneo está determinado por versiones naturalizadas del colonialismo, el eurocentrismo, el racismo, el machismo y el nacionalismo. Al estar naturalizadas, estas retóricas del poder no se presentan de manera explícita ni evidente. Aún más, las retóricas contemporáneas niegan constantemente ser racistas, de modo que la argumentación de la negación es en sí misma la afirmación. En la producción de conocimiento histórico, es posible sugerir que la representación geo-histórica, la mitificación del eurocentrismo, la normalización del racismo y la ubicuidad del patriarcado constituyen cuatro de los ejes de irradiación del colonialismo a lo largo del sistema global en general y de América Latina en particular.

Como derivación de los esquemas del sentido común, esta visión de la historia reproduce los patrones normalizados que dividen al orden global en centros y periferias dicotómicamente relacionados. En el presente, se habla de las fronteras como centros y de los centros como áreas pasivas del globo (Coronil, 2000; Mintz, 1985; Sahlins, 1988; 1985/1997). En tal sentido, en el marco de la formulación del plan formativo para analistas de la Historia, cabría preguntarse: en la historia del así llamado Hemisferio Occidental, ¿qué fue más central? ¿Los Estados Unidos o África Ecuatorial? Claramente, eso queda al juicio de la mirada, pues es ella quien debe configurar sus propios esquemas de identificación de los sentidos del centro y la periferia. A la hora de reelaborar dinámicas de cambio en el tiempo, la tendencia sería hacia la configuración de historias de referencia global a partir de la centralidad geopolítica contemporánea, sin que el analista tenga la capacidad de decidir si efectivamente, desde su punto de vista, tal centro geopolítico tiene o no el lugar de centro de la historia

El sistema-mundo contemporáneo se encuentra irradiado por mitologías coloniales. De manera constitutiva con este constreñimiento, la mirada anclada en el sentido común, aunque diga ser histórica, cercena la capacidad de historización de las representaciones culturales de las realidades, pues no las percibe como representaciones, sino como naturalmente dadas. Bajo estos principios, se naturalizan mitos coloniales de legitimación de la explotación del cuerpo, como la idea de que los

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

indígenas eran flojos y los africanos fuertes; también, ontologías intraculturales, como la existencia de una “naturaleza humana”; el racismo, como la idea de que la sociedad avanza porque un grupo impone sus parámetros de la educación sobre otros; o la fetichización del tiempo, al sostener que las sociedades avanzan solo por la acumulación de tecnología.

En la producción de conocimiento histórico, el racismo se reproduce de forma opaca por medio del realismo ingenuo (Bachelard, 1938/2000). Tal es el caso de la repetición acrítica de categorías clasificatorias de los cuerpos, pensadas como naturalmente existentes, pero con una configuración histórica determinada por agencias conscientes. En el ámbito científico, estas categorías de clasificación se han llegado a pensar como existentes en sí, pero en el presente han sido desmontadas debido a su inconsistencia y a su evidente conexión con proyectos políticos concretos. Tal es el caso de la idea de “raza”, que opera más como categoría ideológica que como categoría científicamente sustentada (Chukwudi-Eze, 2001), pero con una potencia singular en la configuración del sistema mundo:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico. (Quijano, 2000, p. 201)

Así, el racismo, como imposición histórica, se ha naturalizado y se ha imbricado con un sistema de representaciones más amplio que permite que, aunque se niegue su existencia, sea reproducido gracias a la presencia de otros ámbitos del mismo sistema que lo generó, como es el caso de la idea de progreso, la civilidad o la capacidad de innovación de un grupo. En tal sentido, urge una mirada que sea capaz de historizar las propias categorías de clasificación de la realidad, sin naturalizarlas como existentes en sí. He ahí la urgencia que tendría indagar en el racismo como sustrato fundacional de las categorías identitarias que definen el sentido de la civilidad en las sociedades postcoloniales y neocoloniales del orden global:

Las nociones de “raza” y de “cultura” operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo “otro de la razón”, lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas “identitarias” del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador. Ambas identidades se encuentran en relación de exterioridad y se excluyen mutuamente. La comunicación entre ellas no puede darse en el ámbito de la cultura —pues sus códigos son inconmensurables— sino en el ámbito de la *Realpolitik* dictada por el poder colonial. Una política “justa” será aquella que, mediante la implementación de mecanismos jurídicos y disciplinarios, intente civilizar al colonizado a través de su completa occidentalización. (Castro Gómez, 2000, p. 152)

Finalmente, el patriarcado, como el sustrato cultural del colonialismo, se irradia en el dogmatismo histórico por medio de la misma formulación de los determinantes de cambio en el tiempo. Tal es el caso de la idea de que los eventos políticos de cambios de gobierno pueden ser las únicas coyunturas que preestablecen las periodizaciones históricas. Este principio tiene sus bases míticas en la reproducción de los mismos esquemas de periodización del relato bíblico, determinado por la voluntad de una deidad masculina, en una versión secularizada del tiempo (Fabian, 1983). En tal sentido, esta lógica del cambio es patriarcal porque asume que la vida de una sociedad se limita a los debates de la así llamada vida pública y de la política. Por otra parte, este esquema tiende a naturalizar la idea del tiempo unilineal, acumulativo, progresivo y destinado a un fin preestablecido marcado por una conciencia suprema. Tal naturalización ocurre por medio de la idea de la sacralización del acto de imposición de una visión de mundo sobre otras y sobre la idea patriarcal de fetichización de la tecnología, cuya historia no es vista dentro de una genealogía aún por discernir, sino como una historia de avance en lo que se cree que es el tiempo. Por contraste, cabe recordar que la tecnología no avanza en sí, sino que cambia según esquemas culturales e intereses, como el ejemplo de la obsolescencia programada o de la historia de la carrera espacial. En suma, la versión patriarcal de la historia, al ser más que solo temas de exaltación de la masculinidad, cobra su status epistemológico por medio de la reproducción de los patrones de representación intra-cultural del tiempo, lo que la hace aún mucho más eficiente, trascendente y potente.

Universalismo y diversidad

Durante al menos, las últimas cinco décadas, el pensamiento crítico de las ciencias sociales se ha abocado a la crítica al universalismo y, como derivación, hacia la formulación de modelos teóricos con tendencia a la axiomatización (Laclau, 1992). Ahora bien, al dejar de lado la elaboración teórica, ¿sobre qué base se puede hablar de una realidad al mismo tiempo tan inaprehensible, pero tan relevante para la auto-percepción de cualquier sociedad, como es el pasado? En la crítica al universalismo, hay un riesgo de que, al desaparecer un lugar común de consenso, la pugna sea entre visiones de mundo con relaciones desiguales de poder. La crítica y el cuestionamiento al universalismo, efectivamente, han abierto paso al respeto de la diversidad. Sin embargo, al abrir paso a la diversidad, también se abrió paso a otras formas de visión de mundo que no están interesadas en el diálogo con la diferencia. El relativismo absoluto ha llevado a que la pugna se diese entre visiones de mundo, desigualmente posicionadas, sin reglas del juego claramente establecidas, donde la imposición se hace no solo según quién es el más fuerte, sino según cuál es capaz de imponer esa fuerza de la manera más agresiva y contundente. Así, el eurocentrismo, el racismo y el machismo han encontrado su refugio en el sentido común, la opinión y el pensamiento vulgar, tan evidentes en los procesos políticos recientes en el Hemisferio Occidental.

Desde sus inicios, el pensamiento científico se ha debatido entre la superación de los referentes culturalmente arraigados de la elaboración y, por otro lado, la existencia cotidiana de modelos de abstracción que vayan hacia ámbitos fenomenológicamente inaccesibles. Desde la física del siglo XVI, Descartes, Hegel, Comte, hasta llegar al pensamiento posmoderno y poscolonial, se ha buscado ir más allá, salir de las cadenas que anclan a la mirada del analista dentro de la caverna metaforizada por Platón. Paradójicamente, estos principios universales se han convertido en una forma de supresión de la diversidad, por medio de la abstracción de los esquemas provincianos de representación de la realidad. Esta ha sido la denuncia de la crítica contemporánea que, a su vez, ha llevado a la búsqueda de superación del universalismo como forma de eliminación de las diferencias. Sin embargo, una vez eliminado el universalismo, también se corre el riesgo de suprimir la arena común donde las reglas del juego se encuentran en igualdad de condiciones para todos. Sin estas reglas, las relaciones de poder, los actos autoritarios y la violencia simbólica llevarían a que las miradas de los más fuertes se impongan sobre los más débiles.

Este es el riesgo de la eliminación de los modelos teóricos para la aproximación a la realidad. No sería una expansión de la diversidad, sino que una versión provinciana, explícitamente reconocida como tal, se impondría sobre otras versiones. Aún más, las otras versiones ni siquiera tendrían cabida. Paradójicamente, aunque se niega el universalismo teórico, se habla de Historia Universal para hablar de la historia de una pequeña circunscripción del globo. Tal acto racista y autoritario es posible de ser perpetrado y de ser aceptado porque se corresponde con los esquemas irreflexivos impuestos a lo largo del orden global. La metáfora de la violencia doméstica vale para abrir la puerta en torno a la crítica a la simplificación de la crítica al universalismo, pues esta se basa en la creación de parcelas cerradas, con micro-poderes locales, los cuales serían, a su vez, anónimos ante el sistema global.

Consideraciones finales

La crítica al universalismo ha dado paso a las voces disidentes, pero también ha permitido que otras voces, que se pensaban ya superadas, vuelvan con más fuerza, creando un escenario explícitamente oscurantista. Cabe preguntarse si esta crítica no ha hecho otra cosa que abrir la puerta a que se diluyeran los espacios comunes, con reglas del juego consensuadas, donde vencedores y vencidos sean capaces de hablar en los mismos términos. Efectivamente, durante las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI, la crítica a la globalización, como nuevo paradigma colonialista, derivó en la defensa de las autodeterminaciones culturales a lo largo del globo (Coronil, 2000; Escobar, 2000). Como correlato epistemológico, la crítica al universalismo se presentó como una apertura hacia múltiples diversidades, cada una con su propia potencia y volición. Sin embargo, en el presente, este ataque al universalismo ha derivado en una reedición de las retóricas anti-modernas que dieron pie a los movimientos nacionalistas, de corte fascista, en Europa entre las décadas de 1920 y 1940. Tales movimientos han dado como resultado la exaltación de retóricas racistas en los Estados Unidos; xenófobas, en Chile y Panamá; racistas y machistas, en Brasil; o desarrollistas y nacionalistas, en Venezuela (solo por citar algunos casos). Discusiones en torno a la inclusión de la teoría creacionista en la educación norteamericana, o bien las declaraciones que justifican la matanza de indígenas y homosexuales en Brasil, dan cuenta de que la eliminación de una arena de debate común y consensuado ha abierto la puerta a tensiones y fricciones que no dan cabida a un diálogo con reglas del juego claras. En el marco de la construcción de

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

conocimiento histórico, esta crítica al universalismo ha coincidido con una discusión aún no acaba en torno a la necesidad de producción de modelos teóricos auto-determinados. Tal debate se ha desplegado en un contexto disciplinar donde la tendencia al préstamo por parte de otros ámbitos de conocimiento ha derivado en el uso instrumental de categorías de análisis, más allá de su contexto epistemológico de elaboración.

El debate en torno al renacimiento del nacionalismo y a la reafirmación de la heteronormatividad es constitutivo de la discusión en torno a los procedimientos metodológicos de las ciencias sociales. En este contexto, la particularidad del conocimiento histórico está en su potencia política, como recurso de construcción de identidad. De hecho, en un grupo en particular, al hablar del pasado, se habla en términos de la proyección hacia el futuro. Esto podría ser evidenciado claramente en las retóricas xenóforas, cuando “el otro” bien puede ser la representación de un pasado que se busca superar o de un futuro que se quiere alcanzar. Retóricas como esta son transversales a los proyectos nacionales de América Latina, donde la compulsión por la auto-limpieza racial y el alcance del logro del blanqueamiento social han llevado a crear retóricas que, si las viéramos en el ámbito individual, serían objeto de tratamiento psiquiátrico. En suma, el conocimiento histórico tiene una responsabilidad central, especialmente en aquellos casos en que este conocimiento se debate entre la historización o la *eternización de lo arbitrario* (Bourdieu, 2000).

No todas las corrientes de pensamiento histórico parten del sentido de unilinealidad del tiempo ni establecen sus explicaciones en función de la conexión monocausal de los eventos. En el presente, la idea de que los procesos históricos no están “dados” ni existen en sí está ampliamente divulgada. Sin embargo, en ciertos contextos circunscritos a discusiones locales, cercenados por juegos provincianos de poder, es necesario activar la alarma sobre la responsabilidad del analista en la construcción intelectual de los procesos históricos. Asimismo, cabe recordar que tal construcción deriva de una perspectiva particular sobre el tiempo, en principio, y sobre el lugar de las personas en el tiempo. Afirmar que un investigador no debe elaborar modelos teóricos dirigidos a la crítica cultural no se corresponde ni siquiera con la discusión contemporánea en torno a los modelos totalizantes, sino que se corresponde con un pensamiento fanático religioso, pre-moderno, pre-científico, clasista, machista, racista, dogmático e irreflexivo, donde la o el historiador serían solamente un objeto subordinado a otros ámbitos disciplinarios, capaces de generar juicios

sólidos susceptibles de trasladarse hacia una amplia diversidad de realidades.

La idea de que la historia está “dada” preestablece los recorridos en el tiempo y naturaliza una perspectiva de la realidad según un lugar de enunciación ambiguo, que en ocasiones se oculta y en ocasiones se hace explícito por medio de recursos de autoridad, proyectados como juicios monolíticos y totalizantes. Estos juicios se presentan a través de ideas cortas, pensamientos maniqueos, principios intraculturales y dogmáticos, que preestablecen las esferas del sí/no, lo correcto/incorrecto, lo falso/verdadero. Aún más, esta forma de autoritarismo se apoya en una forma de “realismo ingenuo” que, en el caso de la historia, deriva del así llamado pensamiento vulgar, la opinión y el juicio carente del sentido de la autocrítica cultural. Nunca es exagerada ni demasiado repetitiva la afirmación de que esta es la versión dogmática e institucionalmente legitimada de los esquemas del patriarcado, el clasismo, el racismo y el colonialismo. La primera de estas dimensiones es la que se encuentra irradiada en la mayoría de los ámbitos, pues se sustenta sobre la idea de la autoridad por violencia e imposición institucional. Es posible afirmar que, gracias a juicios basados en estas formas, se ha abierto la brecha de entrada para el patriarcado, gracias al afianzamiento de los esquemas de imposición unidireccional de la visión monocausal y unidimensional de la realidad o, dicho en otros términos, de la conciencia monotópica (cf. Mignolo, 2001).

A diferencia de formas patriarcales sustentadas sobre modelos teóricos totalizantes, esta versión está apoyada por la desteorización de la historia; es decir, por la secularización del pensamiento mítico cristiano como irradiación supra-individual de la masculinidad. En los espacios de producción de conocimiento latinoamericanos, el sujeto racista y patriarcal no necesariamente es consciente de serlo. Efectivamente, se trata de un agente del poder, pero al mismo tiempo es sumiso al poder. Su enajenación a una estructura más amplia de dominación no siempre implica su conciencia directa sobre la existencia de tal estructura. Se trata de la fusión entre el *alma pueril y mundana* y el *alma profesoral* (Bachelard, 1938/2000, pp. 10-14), pues toma los contenidos sustantivos de la primera y se proyecta autoritariamente por medio de la segunda. Quien la reproduce, al haber sido en cierto momento sumiso al poder, requiere de este para sobrevivir. Su condición de existencia se basa únicamente en la posición de autoridad, pues no es capaz de brillar por sus propios medios. De este modo, es posible afirmar que el sumiso es un agente de la represión de las ideas y, en este

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

caso, las narrativas históricas son un ejemplo de ideas preconcebidas basadas en esquemas de temporalidad y de centralización de los devenires en el tiempo, según la focalización sobre la figura del *macho dominante* en medio de las retóricas del tiempo.

Al apoyarse en los principios del sentido común, el *porqué* de las cosas no tiene cabida. El dogma no argumenta; repite, reproduce, seculariza mitos que luego son impuestos por la violencia. En este esquema, el proceso creativo no tiene cabida, las cosas son falsas o verdaderas, a partir de esquemas a-críticos de la verdad. En su dinámica de socialización, este sí o no puede llegar a ser establecido incluso por medio de la ruptura de reglas establecidas por los mismos esquemas de la civilidad ideológicamente defendidos. La irreflexividad cultural impide que se abran brechas que serían permitidas incluso por los esquemas más represivos del conocimiento institucionalizado. Por medio del sentido común en la Historia, se permea el fanatismo religioso; es decir, el mito en su máxima expresión, pues se trata aquella representación del pasado simbólicamente construido pero vivido y defendido como la única verdad posible.

Muros internacionales e interculturales, intensificación de políticas migratorias, militarización de fronteras, crímenes homofóbicos, feminicidios, sectarismos partidistas, retóricas nacionalistas, políticas de limpieza étnica y social; se trata de fenómenos cada vez más comunes, cada vez más normales en el escenario global contemporáneo. Parece que nuestro hemisferio está aceptando modos de pensar y de actuar que, hace apenas una década, nos hubiesen recordado a las peores pesadillas del fascismo europeo o de las dictaduras del Cono Sur. Aunque efectivamente esto esté ocurriendo en espacios más allá de los ámbitos institucionales de producción de conocimiento, bien vale la pena hurgar en cuáles son los denominadores comunes y las bases lógicas que sostienen a esta nueva forma de aceptar un viejo sentido común. A pesar de no estar diciendo nada nuevo, vale la pena recalcar esta reflexión, pues el poder del patriarcado y el racismo se sustenta precisamente en el silencio y este silencio se sustenta en su capacidad supresiva, la cual, a su vez, se expresa por medio de la descripción plana e ingenua. Cabe intensificar aún más la crítica cultural, el des-ensamblaje de nuestro sentido común, la denuncia del autoritarismo institucional y la visibilización de la violencia simbólica en los espacios de producción de conocimiento, si no queremos que las peores pesadillas de la historia del Hemisferio Occidental vuelvan; esta vez, de una manera tal que ni las más vívidas imágenes produzcan la más leve de las conmociones.

Referencias

- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. Madrid: Siglo XXI.
- Barthes, R. (1999). *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Burke, P. (1993a). Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración. En P. Burke (Ed.), *Formas de hacer Historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burke, P. (1993b). La nueva Historia Sociocultural. *Historia Social*, 17, 105-114.
- Buxó i Rey, M. J. (1993). Historia y Antropología: Viejas fronteras, divergencias y nuevos encuentros. *Historia y Fuente Oral*, 9, 7-19.
- Casanova, J. (1991). *La historia social y los historiadores*. Barcelona: Crítica.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro». En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 153-172). Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfuguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (2005). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro””. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 153-172). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Chukwudi Eze, E. (2001). El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la Antropología de Kant. En W. Mignolo, Walter (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-253). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Comte, A. (2000). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Coronil, F. (2002). *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.
- Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo*

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

- y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 87-112). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Durkheim, E. (1976). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Editorial La Pléyade.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-52). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o post-desarrollo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 113-144). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Bogotá: Anthropos.
- Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas* (Séptima edición en español). Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1992). Historia y Antropología. *Revista de Occidente*, 137, 55-74.
- Ginzburg, C. (1983). Señales. Raíces de un paradigma indiciario. En A. Gargani (Ed.), *La crisis de la razón* (pp. 55-99). México D.F.: Siglo XXI.
- Gouldner, A. (1979). *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Juliá, S. (1989). *Historia social/Sociología histórica*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1992). Universalism, particularism, and the question of identity. En E. Willmsen and P. MacAllister (Eds.). *The politics of difference. Ethnic premises in a world of power* (pp. 45-58). Chicago: The University of Chicago Press.
- Lander, E. (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6 (2), 53-72.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.

- Lowenthal, D. (1985). *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcus, G., y Fisher, M. (1986). *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Vol. 2). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mintz, S. (1985). *Sweetness and power: The place of sugar in modern history*. Nueva York: Viking.
- Pagden, A. (1988). *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pandian, J. (1985). *Anthropology and the Western Tradition Toward an Authentic Anthropology*. Long Grove: Waveland Press.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-246). *Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 1(5), 1-33.
- Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 289-304). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar.
- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de Historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia* (Tercera edición en español). Barcelona: Gedisa.
- Sahlins, M. (1988). Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the World System. *Proceedings of the British Academy*, 74, 1-51.
- Said, E. (2006). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

- Bond, G., y Gilliam, A. (1997). *Social construction of the past: representation as power*. Psychology Press.
- Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 16 (54), 17-39.
- Wallerstein, I. (2006). *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales*. Madrid: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1976). *The modern World System I. Capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academic Press.

Las tres vertientes del desarrollo económico latinoamericano y su influencia en la integración continental: neoliberalismo, neodesarrollismo y socialismo

The three strands of Latin American economic development and its influence on continental integration: neoliberalism, neo-developmentalism and socialism

Santiago Armesilla Conde

Euro-Mediterranean University Institute (EMUI), Universidad Complutense de Madrid.

Resumen

Los procesos de integración continental latinoamericana se sostienen sobre tres columnas: una columna diplomática, asociada a diversas organizaciones supranacionales de integración (ALBA, Mercosur, etc.); otra columna política, que tiene que ver con diversas formas de entender el sistema político democrático; y una tercera columna, político-económica, asociada a tres modelos diferentes de desarrollo económico siguiendo escuelas económicas con recetas diferenciadas (neoliberalismo, neodesarrollismo y distintas formas de socialismo). La combinación entre política económica de desarrollo, modelo de democracia política y línea a seguir en política exterior perfila modelos de integración latinoamericana muy distintos, e incluso incompatibles entre sí. Aunque estos tres modelos contribuyen, a su modo, a la integración latinoamericana, a nuestro juicio, solo el modelo socialista contiene elementos sólidos para afianzar dicha integración a largo plazo.

Palabras clave: Integración latinoamericana, desarrollo, democracia, socialismo, neoliberalismo.

Recibido: 25/10/18. Aceptado: 4/12/18



Santiago Armesilla es Doctor por la Universidad Complutense de Madrid dentro del Programa Oficial de Doctorado de Economía Política y Social en el Marco de la Globalización de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Dirige el Departamento de Economía, Desarrollo y Medio Ambiente del EMUI (Euro-Mediterranean University Institute) y es coordinador del Grupo de Investigación de Movilidades Contemporáneas de REEDES (Red Española de Estudios de Desarrollo)

Contacto: Euro-Mediterranean University Institute (EMUI) / Universidad Complutense de Madrid (UCM). Correo electrónico: sjarmesi@ucm.es

Cómo citar: Armesilla, S. (2018). Las tres vertientes del desarrollo económico latinoamericano y su influencia en la integración continental: neoliberalismo, neodesarrollismo y socialismo. *Revista Stultifera*, 1 (2), 111-126. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-05.

NEOLIBERALISMO, NEODESARROLLISMO Y SOCIALISMO

Abstract

Latin American continental integration processes are based on three columns: a diplomatic column, associated with various supranational integration organizations (ALBA, Mercosur, etc.); another political column, which has to do with different ways of understanding the democratic political system; and a third politic-economic column, associated with three different models of economic development following economic schools with differentiated recipes (neoliberalism, neo-developmentalism and different ways of socialism). The combination of economic development policy, a model of political democracy and a line to follow in foreign policy shapes Latin American integration models that are very different, and even incompatible with each other. Although these three models contribute, in their own way, to Latin American integration, in our opinion, only the socialist model contains solid elements to strengthen this long-term integration.

Keywords: Latin American integration, developing, democracy, socialism, neoliberalism

Los procesos de integración política, económica y cultural latinoamericana están asociados y determinados, de manera fundamental, a la organización y composición de diversas organizaciones supranacionales. Este tipo de organizaciones, que empezaron a funcionar en este sentido integrador, en la segunda mitad del siglo XX, han ido desempeñando de manera sucesiva distintas políticas muy distintas, y en muchos casos divergentes, de cara a realizar los procesos que, de manera más o menos atropellada, han permitido desarrollarse de cara a la integración latinoamericana.

Como dijimos, en el siglo XX es cuando la conjugación entre integración y desarrollo se perfila en varios campos del saber, entretejiéndose entre sí e influyéndose de manera recíproca. Esta fórmula se sigue reproduciendo en nuestro siglo XXI. Con el nacimiento de la CEPAL en 1948, empiezan a organizarse institucionalmente las diversas líneas que tratan de observar, proponer y aconsejar sobre estos procesos de integración y desarrollo, y nacen las primeras estructuras interestatales que entretejen integración política y desarrollo económico. La Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC) entre 1960 y 1968, sucedida por la Asociación Latinoamericana de Integración (ALADI) en 1980, fue la primera organización de integración latinoamericana con un proyecto definido de desarrollo económico. Tras la ALALC surgieron el Mercado Común Centroamericano (en 1960), la Comunidad Andina (en 1969), la Comunidad del Caribe (CARICOM, en 1973), el Sistema Económico Latinoamericano y del Caribe (SELA, en 1975), la Organización de Estados del Caribe Oriental (en 1981), el Mercado Común del Sur (MERCOSUR, en 1991), el Sistema de Integración Centroamericana (en 1993), la Asociación de Estados del

Caribe (en 1994), la Organización del Tratado de Cooperación Amazónica (ACTO, en 1995), la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América - Tratado de Comercio de los Pueblos (ALBA-TCP, en 2004), el Proyecto Mesoamérica (en 2008), la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR, en 2008), la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC, en 2010) y la Alianza del Pacífico (en 2012). Todas estas organizaciones supraestatales tienen en común su perfil integrador, pero siguen vertientes divergentes en lo que al desarrollo económico se refiere, las cuales influyen en las relaciones de estas diversas organizaciones entre sí.

Estas organizaciones se mueven en el ámbito de la política exterior y las relaciones internacionales, de la diplomacia. Es la diplomacia la carta de presentación que ha iniciado las negociaciones para organizar a todos los países del continente para ponerse de acuerdo a la hora de formar parte de diversas plataformas de integración. Sin embargo, todas estas organizaciones supraestatales se han conformado teniendo en cuenta el sistema político que cada Estado latinoamericano ha desarrollado, y también qué partidos políticos gobernantes han sido los que han priorizado la creación de determinadas organizaciones por encima de otras. Al mismo tiempo, la conjugación entre el modelo de integración latinoamericana que representa cada organización supraestatal y el modelo de Estado y el tipo de Gobierno que tenga cada país se perfila de manera más acusada con el modelo de política económica, esto es, de desarrollo, que siga cada Estado miembro de cada organización supraestatal de integración. Así pues, podemos decir que los procesos de integración latinoamericana se sostienen, en tanto que edificio en construcción, sobre tres pilares o columnas. La primera, las propias organizaciones de integración ya enunciadas. La segunda, las formas de Estado y de Gobierno que han conformado históricamente cada una de esas organizaciones supranacionales. Y la tercera, los modelos de política económica implementados de cara al desarrollo económico nacional de cada país latinoamericano dentro de cada marco desarrollista e integrador de cada una de esas plataformas.

En nuestra exposición nos centraremos en esta última columna, en este último aspecto. Entendemos que la política económica desarrollada por los Estados integrantes de una organización supraestatal determina, en buena medida, la forma en que esa organización manejará sus políticas de integración continental. Nosotros entendemos que pueden agruparse esas políticas económicas en tres vertientes, en principio, incompatibles entre sí tanto en la teoría como en la práctica de la integración latinoamericana. Esas corrientes

serían el neoliberalismo, el neodesarrollismo y el socialismo. Analizaremos los lineamientos fundamentales de cada una de estas corrientes en lo sucesivo.

Planteamiento de la cuestión

Existen diversas obras que han tratado sobre el impacto de las políticas económicas de desarrollo en diversas naciones latinoamericanas en lo que respecta al papel de esas naciones en cada una de las organizaciones de integración a la que pertenecen. Cabe citar trabajos recientes como el de Pérez Gañán (2015), que se centra en los casos del desarrollismo ecuatoriano (*Sumaq Kawsay*, buen vivir) y boliviano (*Suma Qamaña*, convivir bien), siendo el primer caso un modelo de política económica neodesarrollista y el segundo un modelo socialista, según la clasificación que utilizamos en esta comunicación basada en la obra de Claudio Katz (2016); ambos repercuten en las organizaciones supranacionales de integración en que están inmersas, particularmente ALBA-TCP, ALADI, CELAC, SELA, ACTO, UNASUR y Comunidad Andina, que son las que ambas naciones comparten. Si bien el trabajo de Pérez Gañán se centra en el campo antropológico sobre cómo afectan estas políticas económicas a la población llamada indígena en ambos países, su estudio es interesante en lo que respecta a cómo determinadas políticas de desarrollo económico afectan a determinados grupos poblacionales.

Nosotros, como hemos dicho, y siguiendo una metodología económica materialista, seguimos la clasificación de Katz en lo que respecta a las distintas vertientes del desarrollo aplicadas en Latinoamérica. En su obra —y basado en autores tanto de cada una de las corrientes analizadas como en otras que han logrado clasificar cada una de ellas denotando los perfiles claros de cada vertiente— Katz distingue tres modelos distintos de desarrollo económico aplicados en distintos países y en distintas organizaciones supraestatales. Y analiza, dentro del marco de cada país y de cada organización supraestatal de integración, la solidez de cada una de estas propuestas de desarrollo, también en su interacción con el resto del mundo.

Exposición

En la distinción de Katz entre vertientes del desarrollo económico se distinguen tanto escuelas como autores, así como medidas concretas de política económica y su aplicación a países y plataformas supraestatales concretas.

La primera vertiente, llamada por Katz la del neoliberalismo, es aquella caracterizada por la recomposición de la tasa de ganancia del capital sobre sus productores directos, los trabajadores (Hirsch, 1996). Aunque esta definición

surge de estudios económicos de las décadas de 1980 y 1990, las políticas neoliberales en América Latina empiezan a implementarse a mediados de la década de 1970, anticipando incluso políticas desarrolladas más tarde en otras latitudes, como Europa occidental y la Norteamérica anglosajona. Durante la dictadura militar chilena de Augusto Pinochet (1973-1990), este recibió la asesoría económica de Friedrich August von Hayek, discípulo de Ludwig von Mises y miembro de la Escuela Austriaca de economía, y de Milton Friedman, miembro eminente de la Escuela de Chicago, ambas neoliberales. Podemos definir neoliberalismo, si tomamos en cuenta a estas dos escuelas, como aquella corriente de la teoría económica y política dentro del liberalismo que, a diferencia del liberalismo clásico y de la Escuela Clásica de Economía (William Petty, Adam Smith, David Ricardo, Jon Stuart Mill, etc.) y su diferenciación de ámbitos entre Estado —o política— y mercados, se caracteriza por acentuar la racionalidad del mercado por encima de la racionalidad política, supeditando esta a aquella, al entender que la racionalidad económica es la racionalidad por antonomasia. Por ello, la racionalidad gubernamental neoliberal, en palabras de Foucault (1979), será ante todo una racionalidad económica, tomada como natural, con base en ideas como el *homo oeconomicus*, que minimizará o tenderá a eliminar cualquier tipo de relación institucional no económica que, en la práctica, anularía la racionalidad natural del mercado capitalista, basada en la propiedad privada de los medios de producción y en la libre iniciativa individual. Por utilizar una analogía religiosa, si el liberalismo clásico defendía la separación entre mercado y Estado al igual que la separación Iglesia-Estado clásica del cristianismo católico, el neoliberalismo defenderá la supremacía del mercado sobre el Estado al igual que el cesaropapismo y de toda confesionalidad religiosa estatal.

Por ello, en resumen, las políticas de desarrollo neoliberales tenderán a supeditar lo político-estatal, desde lo diplomático hasta la relación misma entre los tres poderes ejecutivo, legislativo y judicial, a la racionalidad del mercado, considerada natural. ¿Y por qué será considerada natural? Porque el neoliberalismo entenderá la racionalidad natural del ser humano como aquella que tenderá a buscar el placer evitando el dolor, lo que en el campo económico se concretará en la formulación teórica de la teoría de la utilidad marginal (Armesilla, 2015). El idealismo, tanto en su vertiente más subjetivista radical de la Escuela Austriaca, o en su vertiente más objetivista con la Escuela de Friburgo o con la filosofía de Ayn Rand, sin desdeñar términos medios como la ya mencionada Escuela de Chicago, será la doctrina fundamental del neoliberalismo. La evitación del dolor se asociará a la evitación de toda política intervencionista del Estado sobre la racionalidad del mercado. Y de ahí que el Estado o bien tratará de ser suprimido (solo en lo teórico desde la Escuela

NEOLIBERALISMO, NEODESARROLLISMO Y SOCIALISMO

Austriaca en su vertiente más anarco-capitalista), o bien tendrá que orientar, o incluso someter, su racionalidad propia a la del mercado, lo que Foucault llamó racionalidad gubernamental neoliberal.

Curiosamente, las políticas neoliberales de desarrollo tuvieron que aplicar su racionalidad utilizando toda la fuerza del Estado a través del poder militar en Chile. Y este país latinoamericano fue el pionero en aplicar una serie de políticas económicas que otras dictaduras militares del continente también aplicaron y con similar metodología. Al acabar dichas dictaduras, las democracias surgidas después continuaron, en muchos países, con las políticas neoliberales comenzadas en aquellas.

Tanto en dictadura militar como en democracia liberal, la vertiente neoliberal recortó el gasto público en políticas sociales propias de las sociedades llamadas de Estado del bienestar, aumentado con ello las tasas de interés. La justificación fue alcanzar el equilibrio presupuestario, de déficit y de demanda y oferta, de cara a la asignación de recursos, siempre tomados como escasos según la teoría económica neoclásica. Los ajustes económicos neoliberales fueron tomados como meramente técnicos, mecánicos, al más puro estilo de la escuela neoclásica. En la segunda fase democrática del neoliberalismo en Latinoamérica, “el saneamiento del escenario macroeconómico regional ya permitía abrir las compuertas de la eficiencia, desmantelando empresas estatales y eliminando protecciones arancelarias” (Katz, 2016, p. 82). Y es entonces cuando el monetarismo es sustituido en Latinoamérica por las orientaciones de la Escuela Austriaca. La apertura masiva a las importaciones tras la minimización del Estado, en naciones que desde la Independencia de España y Portugal siguen viviendo del extractivismo de monocultivo y la exportación de materias primas, independientemente de la vertiente de política económica desarrollista que se ponga en marcha, sumió a las naciones que siguieron la vía neoliberal, o bien en un estancamiento económico por décadas, o bien en un crecimiento económico desequilibrado en según qué segmentos de su economía nacional, siempre sin diversificar del todo. Las privatizaciones de empresas públicas, la flexibilización del contrato de fuerza de trabajo, la bajada de los salarios, la privatización de las pensiones en Chile, etc., fueron medidas propias de esta vertiente, todavía defendidas en tanto que entendidas como meras medidas técnicas, no ideológicas. Para el neoliberalismo, la ideología está en los otros.

Según Katz, el neoliberalismo en el siglo XXI hereda todos estos elementos, pero añade nuevos. Siguiendo la estela de la Escuela de Friburgo, acepta el asistencialismo combinado con cierto gasto público para contener la pobreza absoluta y menguar la pobreza relativa. La generación de empleo,

siguiendo las recetas del párrafo anterior, permitirá, en teoría, acabar con el asistencialismo y con las dosis de intervencionismo público que se hayan desarrollado. Los modelos no son ya los dictatoriales de corte pinochetista, ni tampoco el británico de Thatcher o el estadounidense de Reagan, aunque se les tenga a todos ellos, en mayor o menor grado, como referentes. Y el marco teórico ya no es el del “fin de la Historia” de Francis Fukuyama (1993), que auguraba que la globalización de la democracia liberal y del capitalismo desregulado acabaría con los conflictos históricos que vivieron, con la caída del comunismo soviético, su último episodio. Según Katz, el actual neoliberalismo:

ha incorporado además varias teorías de crecimiento endógeno, que realzan la necesidad de inversiones públicas para financiar los procesos de innovación. La tecnología ya no es vista como un bien público, neutral y exógeno, que puede ser absorbida por cualquier concurrente atento a las señales del mercado. (2016, p. 85)

Esto ha permitido que el neoliberalismo actual se haya adaptado al hecho factual del Estado, no como obstáculo a su implementación, sino como necesario corolario suyo.

La vertiente neoliberal ha continuado —afianzándola— la inserción de América Latina en los mercados internacionales como proveedora de materias primas. Y ha conseguido que todos los gobiernos de la región, incluidos los neodesarrollistas y los socialistas, no se hayan salido de este modelo. Cuando México firmó el NAFTA, el Tratado de Libre Comercio de América del Norte, con los Estados Unidos y con Canadá en 1994, el país se situó a la vanguardia de las naciones que seguían la vertiente neoliberal del desarrollo en el continente. Desde entonces, México ha afianzado su posición como proveedor de fuerza de trabajo poco cualificada y petróleo a Estados Unidos. El ALCA, el Área de Libre Comercio de América, fue un intento de expandir el NAFTA por todo el continente, excluyendo a Cuba. El afianzamiento de las vertientes neodesarrollista y socialista, a través de iniciativas de integración como el MERCOSUR o el ALBA-TCP, frenó esa expansión y acabó con el ALCA. Los tratados de comercio bilaterales entre Estados fueron el camino adoptado por la agenda neoliberal, al menos hasta la fundación de la Alianza del Pacífico en 2012, integrada por México, Colombia, Perú y Chile. Esta organización continúa implementando las medidas de la vertiente neoliberal del desarrollo, y trata de frenar la extensión de la integración neodesarrollista que puedan representar UNASUR y MERCOSUR, así como la vertiente socialista del ALBA-TCP.

La Alianza del Pacífico ha supuesto, además, la aplicación contemporánea de todas las posibles recetas económicas neoclásicas en política económica.

NEOLIBERALISMO, NEODESARROLLISMO Y SOCIALISMO

Privatizaciones, apertura comercial, flexibilización laboral, gestión privada de los recursos, inversión extranjera como sustituta del ahorro interno, crecimiento de las ganancias del capital financiero y de los negocios agro-mineros de exportación (extractivismo de monocultivos), obstrucción de los procesos de acumulación de la burguesía industrial nacional dependiente del mercado interno, etc., son solo algunas de las medidas adoptadas dentro de estos países. Sin embargo, a pesar de los cambios, estas medidas vienen afianzadas por la política comercial impuesta al continente desde la independencia de sus países integrantes. Según argumenta Katz:

Los defensores del librecomercio ignoran esta trayectoria histórica. Olvida que Inglaterra optó por esa estrategia cuando ya era dominante a escala mundial. [...] Todas las economías desarrolladas impusieron normas de librecomercio a la periferia para asegurar la colocación de sus exportaciones industriales. Lejos de constituir un instrumento de prosperidad para las naciones atrasadas, esa apertura introdujo obstáculos a la diversificación económica y al crecimiento de la periferia. América Latina padeció el fortalecimiento de las oligarquías rentistas y el bloqueo a la acumulación sostenida del capital. Los neoliberales contemporáneos retoman las viejas críticas al proteccionismo, señalando que impide aprovechar las ventajas comparativas de cada país. Sitúan esas conveniencias en la agricultura o en la minería, como si América Latina cargara con un mandato divino de provisión de materias primas a los países desarrollados. (2016, p. 89)

Como explica Jaime Osorio (2009), sin modificar la matriz histórica que obstruyó su desenvolvimiento productivo descrita en la cita de arriba, ninguna nación latinoamericana puede convertirse en una economía avanzada, pues la estructura económica de cada nación latinoamericana genera dependencia y transferencia de recursos hacia los países desarrollados. El marco de la globalización es el que ha rematado esta estructura económica.

El neoliberalismo latinoamericano considera que el subdesarrollo de la región se debe a condicionantes estructurales derivados del intervencionismo estatal histórico sucesivo desde las sociedades precolombinas hasta la independencia, pasando por el intervencionismo económico del Imperio Español sobre todo y, posteriormente, la crítica a los regímenes nacionalistas, populistas y socialistas. La época de supeditación al capitalismo británico en el siglo XIX es vista como una oportunidad perdida, en vez de ser vista como el comienzo de la dependencia económica de la región. Las presidencias de Fernando Henrique Cardoso en Brasil (1995-2002), sin dejar de mencionar su trabajo teórico posterior a su inicial etapa neodesarrollista (2009), fueron las que permitieron

reimpulsar al neoliberalismo latinoamericano en su etapa democrática, que dura hasta hoy.

Por lo que respecta al neodesarrollismo, primero hemos de realizar una definición del concepto. El neodesarrollismo postula la intensificación del intervencionismo del Estado para que América Latina emerja del subdesarrollo. Siguiendo parámetros keynesianos, neokeynesianos y postkeynesianos, entienden que no hay mercados fuertes sin Estados fuertes, y viceversa (Stiglitz, 2010). Sin embargo, el neodesarrollismo se enmarca dentro de la tradición neoclásica, por lo que el Estado fuerte lo será en un sentido keynesiano clásico o, incluso monetarista, combinado con una idea de mercado y competencia perfectos en la estela walrasiana-paretiana (Sunkel, 2007). A esto cabe añadir que la política económica de competencia perfecta e intervencionismo estatal es la suma que, en la coyuntura económica de las naciones latinoamericanas que deciden seguir la vertiente neodesarrollista, sirve de punto de apoyo para el crecimiento económico. El mantenimiento acotado del déficit fiscal con el objetivo de alentar la competitividad con tasas de interés decreciente y elevados tipos de cambio es la prioridad del neodesarrollismo (Katz, 2016, p. 140). También lo es evitar la sobrevaluación cambiaria que genere afluencia de divisas recibidas por los países latinoamericanos exportadores de materias primas explotadas mediante el monocultivo, así como multiplicar el empleo en las grandes urbes mediante la reindustrialización de los países. Se trata de un objetivo a conseguir mediante la reducción de la brecha tecnológica entre América Latina y el resto de geo-regiones clasificadas por Samuel Huntington y otros (Huntington, 1996).

A diferencia de las tendencias desarrollistas anteriores, herederas de la CEPAL y de los estudios de Celso Furtado (1967) o Raúl Prébisch (1949), la dependencia económica, las crisis económicas y la geoeconomía centro-periferia no tendrían el papel determinante que coloca a las economías latinoamericanas en la posición en que se encuentran. Por el contrario, el neodesarrollismo, al dar prioridad al tipo de cambio competitivo con baja inflación y reducción del déficit fiscal, permite que los costes de la exportación se solventen mediante devaluaciones tributarias, restricciones al gasto público y reducción de los salarios. En este sentido, el neodesarrollismo latinoamericano reproduce las políticas económicas de los actuales Estados de bienestar de la Unión Europea en su relación con las medidas tecnocráticas recomendadas por el Banco Central Europeo (Mateo Tomé, 2015). Y entienden, además, que este tipo de medidas son necesarias para lograr la reindustrialización de América Latina. De ahí su confianza en las transnacionales extranjeras a la hora de impulsar la economía nacional. Esta cuestión ejemplifica —a nuestro juicio— que la vertiente

NEOLIBERALISMO, NEODESARROLLISMO Y SOCIALISMO

neodesarrollista, a pesar de su apuesta por el intervencionismo estatal, está más cerca del neoliberalismo en lo macroeconómico que del socialismo en lo microeconómico. Lo que quiere decir que la asunción de la idea de competencia perfecta y óptimo de Pareto/Nash a nivel macro es común tanto en neoliberales como en neodesarrollistas; esto aleja, a nivel micro, a los segundos de cualquier política económica que siga sustancialmente los fundamentos de la economía neoclásica en su faceta más ortodoxa.

Los principales ensayos neodesarrollistas en Latinoamérica se han producido en Argentina y Brasil. El paradigma neodesarrollista latinoamericano tuvo en la Argentina de Néstor Kirchner (2003-2007) uno de sus máximos exponentes históricos. La recuperación del empleo tras la crisis económica de 2001 y el corralito de 2002-2003, el crecimiento económico manteniendo la baja inflación, la reindustrialización condicionada a la continuidad de la exportación del monocultivo extractivista de materias primas, el apuntalamiento de las transnacionales en el país, la limitación de la valorización financiera, el reforzamiento de la llamada economía informal, el asistencialismo sustentado en el proteccionismo, el superávit fiscal primario, el alto tipo cambiario, las bajas tasas de interés y la expansión del consumo, entre otras medidas, fueron las características del primer periodo Kirchner en Argentina. Este tipo de medidas permitieron al país liderar las iniciativas de integración en el continente suramericano, siendo Néstor Kirchner el primer secretario general de la UNASUR, organización supranacional integrada con multitud de países pero con una clara orientación inicial neodesarrollista, compartida también por Brasil, Ecuador (donde está la sede de la Secretaría General de UNASUR, también conocida como Edificio Néstor Kirchner), al menos hasta la actualidad. En Argentina, este modelo de desarrollo pudo superar las circunstancias de la crisis económica nacional de 2001. Tratando de alentar la demanda para incentivar el crecimiento económico, el neodesarrollismo argentino entendió que el consumo impulsaría al país hacia el crecimiento autosostenido a pesar de la crisis. Pero estas medidas se vieron inviables a partir del 2011, pues el consumo no puede revitalizar la economía de un país debido a una crisis de sobreproducción descompensada con la liquidez, que es lo que ocurrió con la gran burbuja inmobiliaria estadounidense que, entre otras razones, motivó el estallido de la llamada Gran Recesión (Mateo Tomé, 2015).

Con los gobiernos de Luiz Inacio Lula da Silva (2003-2010) y Dilma Rousef (2010-2016) en Brasil, en las dos presidencias del Partido de los Trabajadores del Brasil (PT), la vertiente neodesarrollista sustituyó a la neoliberal de Cardoso anterior. El PT fue, incluso, menos intervencionista que el de Kirchner. Los

contextos políticos, sociológicos, económicos y culturales de ambas naciones son diferentes. Brasil es la principal economía latinoamericana, y el PT no tuvo la presión de las organizaciones obreras y de masas heredadas del peronismo en Argentina para romper con el paradigma neoliberal anterior (Katz, 2016, p. 172). Aun así, el crecimiento de las reservas internacionales, la reducción de la pobreza absoluta, el aumento del crédito, las bajas tasas de interés, la afluencia de capital, la mejora de los términos de intercambio, el apuntalamiento de la demanda, permitieron un ciclo ascendente que tuvo su punto de inflexión en el año 2006. Desde entonces, hasta el 2013, la tasa de crecimiento económico brasileña se estancó en comparación al periodo precedente, y sostenida por la expansión del consumo apoyada en un gran endeudamiento, acentuado por la Gran Recesión. El neodesarrollismo permitió a Brasil alcanzar el estatus de potencia latinoamericana y de nación emergente, lo que la ha permitido también integrarse junto a Rusia, China, la India y Suráfrica (BRICS) entre los países de desarrollo emergente más importantes, aunque esto no ha terminado con la dependencia del país de la agroexportación, el freno de la industrialización y la congelación de salarios en la llamada “clase media”, la cual en Brasil corresponde a todos aquellos trabajadores con un mínimo de ingresos que les hace escapar del umbral de la pobreza absoluta, aun quedándose en la pobreza relativa.

No obstante, y a pesar de las convergencias señaladas entre neoliberales y neodesarrollistas, Katz apunta una diferencia esencial entre ambas vertientes:

El generalizado extractivismo que impera en América Latina apunta en cada país propósitos específicos. Las administraciones neoliberales convalidan la tajada obtenida por los bancos, las empresas transnacionales y los capitalistas locales de la agro-minería. Los mandatarios neodesarrollistas equilibran ese destino con subvenciones a la burguesía industrial e inversiones en el mercado interno. Los gobiernos nacionalistas radicales restringen esos beneficios, para intentar mejorar sociales con políticas de redistribución del ingreso. (2016, p. 224)

En lo que respecta a la vertiente socialista, como hemos señalado al principio, aquí se incluyen regímenes políticos y cosmovisiones del mundo tan dispares como la de Cuba (marxista-leninista clásica), la de Venezuela (bolivariana, populista, deudora del “socialismo del siglo XXI”), la de Nicaragua (sandinista, nacionalista) o la de Bolivia (indigenista, desarrolladora primero del llamado “capitalismo andino-amazónico” para, después, caminar desde ahí a un modo de producción socialista). A pesar de las diferencias y de los recorridos dispares, todos estos regímenes se han integrado en el ALBA-TCP, además de tener un papel fundamental en la ALADI, la SELA y la CELAC, organizaciones

NEOLIBERALISMO, NEODESARROLLISMO Y SOCIALISMO

en la que los sistemas políticos de estos Estados han dejado su sello y han desarrollado su influencia diplomática. Se definen por su oposición tanto a la vía neoliberal como a la neodesarrollista, que consideran capitalistas. Esta diversidad de caminos anticapitalistas se explica por la caída del bloque soviético y la búsqueda de caminos distintos a los emprendidos por los países socialistas de Europa del Este, Asia y África. Tras la llegada al poder en Venezuela de Hugo Chávez en 1998, y sobre todo tras el golpe de Estado de 2002 en ese mismo país, que fracasó, el país pudo encabezar, junto a Cuba —la cual llevaba desarrollando el socialismo desde la revolución de 1959—, un nuevo proyecto integrador con un nuevo desarrollo económico. A este modelo se fueron uniendo, de manera parcial, los países latinoamericanos que encabezaron modelos neodesarrollistas como Argentina, Brasil, El Salvador y Ecuador. Pero, sobre todo, hay que mencionar otros modelos socialistas como Nicaragua, con la presidencia de Daniel Ortega (1985-1990 y 2007, hasta la actualidad), y de Evo Morales en Bolivia (desde el 2006). Estos países, junto a los Estados antillanos de Antigua y Barbuda, Dominica, Granada (que durante un breve periodo de tiempo, entre 1979 y 1983, tuvo un gobierno comunista bajo el liderazgo de Maurice Bishop, Bernard Coard y Hudson Austin —quien llegó al poder tras un golpe de Estado contra el anterior—, abortado con la llamada *Operación Furia Urgente*, la coalición entre Estados Unidos, Jamaica y Barbados para tratar de acabar con una segunda Cuba en el Mar Caribe), San Cristóbal y Nieves, San Vicente y Granadinas, Santa Lucía y la suramericana Surinam, además de tener como observadores a Honduras y Haití, conforman este modelo de integración y desarrollo alternativo al neoliberal y al neodesarrollista.

El ALBA-TCP incentivó auditorías de deuda externa, aceleró la creación de un banco propio para todos sus países miembros, el Banco del Sur, alentó la creación de un fondo de estabilización cambiaria regional y coordinó el manejo regional de las reservas, así como el de los movimientos de capitales de sus países miembros. El ALBA-TCP ha constituido la principal oposición, llevada a la práctica, frente a las pretensiones iniciales del NAFTA-ALCA. Y, con dificultades pero sin llegar a desmoronarse, consiguió erigirse como en la gran alternativa de integración latinoamericana cuyos parámetros de desarrollo económico no eran neoclásicos ni austriacos. El ALBA-TCP recuperó la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS), creada por Cuba en 1967. También reimpulsó la Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina (conocida popularmente como la Tricontinental, de la que surgió una revista con el mismo nombre en 1966), también impulsada por Cuba. Lideró la organización de los Foros Sociales Mundiales, iniciados en sus tres primeras ediciones en la ciudad brasileña de Porto Alegre. Y trató incluso de

impulsar, sin éxito, una V Internacional, sucesora de la Primera (anarquista y marxista), la Segunda (socialdemócrata), la Tercera (marxista-leninista, también conocida como la Komintern y surgida tras la Revolución Rusa de 1917) y la Cuarta (trotskista), con una orientación distinta, a la vez que foro de debate para reunir a los elementos todavía existentes de las cuatro anteriores.

Siempre con el peligro de una evolución neodesarrollista, o incluso neoliberal, en el seno de estos países, la vertiente del desarrollo socialista ha constituido —en su oposición a neoliberales y neodesarrollistas, y contando con la eventual cercanía de estos últimos— la única alternativa de integración real desde la caída del Imperio Español en América; se opone a la Doctrina Monroe de los Estados Unidos (“América para los americanos”, es decir, el continente americano para los estadounidenses), que llegó a frenar un intento muy serio de expansión en su día como fue el ALCA. Con el liderazgo venezolano de Chávez, que heredó el cubano de Fidel Castro, única nación latinoamericana sin analfabetismo, sin desempleo, sin delincuencia común masiva organizada, sin indigencia y sin pobreza absoluta (Katz, 2016: 282), aun cuando el nivel de ingresos per cápita en Cuba no ha crecido cuantitativamente desde el año 1978 (Katz, 2016: 283), este modelo de integración y desarrollo trata, ahora, de realizar el proceso más difícil para cualquier economía latinoamericana: abandonar para siempre el modelo del extractivismo de monocultivo y la exportación de materias primas para diversificar la economía, siguiendo modelos de desarrollo similares a los que han permitido el espectacular crecimiento económico de la República Popular China de los últimos cuarenta años, si bien tratando de evitar las desigualdades sociales surgidas en el gigante asiático debidas a ese espectacular crecimiento.

Conclusiones

En tanto que “patio trasero” del Imperio Estadounidense, la región llamada América Latina, que abarcaría a todas las naciones americanas cuya lengua mayoritaria oficial deriva de lenguas romances latinas (español, portugués y francés —Haití, la Guayana francesa, las Antillas francesas—) más las Antillas británicas, neerlandesas y estadounidenses, según una clasificación promocionada primero por el imperialismo colonial francés del siglo XIX, y ya en el siglo XX por la Comunidad Económica Europea y los Estados Unidos (América Latina y el Caribe), acabaría por conformar lo que Huntington prefiguraba: es decir, todo aquello que no tuviera un origen blanco europeo, anglosajón y germánico principalmente, y confesionalmente protestante; en resumen, Estados Unidos y Canadá. La distinción entre la América anglosajona y la América latina, heredera de las rivalidades imperiales de la Edad Moderna entre

NEOLIBERALISMO, NEODESARROLLISMO Y SOCIALISMO

Inglaterra y España principalmente, ha derivado desde la independencia de todas las naciones americanas en una lucha implacable por ver qué América se impone sobre la otra en la hegemonía continental. Aunque parece que, como predijo Hegel, la del norte lleva imponiéndose desde hace más de siglo y medio (Hegel, 1837).

Frente a esta división geohistórica, y de manera tanto sucesiva como intermitente, las naciones latinoamericanas han implementado variedades diversas, y contrapuestas entre sí, de desarrollo económico más integración política, las cuales trataron de remontar la integración efectiva que tanto Estados Unidos —primera potencia militar, tecnológica, científica, cultural e industrial del mundo, unificada mediante la conquista de más de la mitad de territorio mexicano abarcando costa de tres océanos (Atlántico, Pacífico y Glacial Ártico)— como Canadá —segunda nación política más extensa de la Tierra, miembro del G8 y de la OCDE, Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico— han conseguido en sus respectivos territorios y entre sí. Ambos países comparten ciertos intereses geoestratégicos sobre todo el continente americano que se verían perjudicados si la fragmentación latinoamericana y caribeña se alterara por la vía de la integración.

Las iniciativas de integración y desarrollo neoliberales han estado siempre supeditadas a los intereses de las potencias de la América anglosajona. Con el NAFTA, en 1992, la adhesión de México a ese tratado de libre comercio ha posibilitado la inserción de la fuerza de trabajo mexicana en la división internacional del trabajo capitaneada por Estados Unidos y Canadá, como fuerza de trabajo de baja cualificación, inmigrante; semejante división internacional del trabajo es receptora de las materias primas que la fuerza de trabajo autóctona mexicana produce en el país. El intento de extensión de las medidas de política económica neoliberal del NAFTA al resto del continente, con el ALCA, se frustraron en parte. Los tratados de libre comercio bilaterales entre Estados Unidos y otras naciones latinoamericanas (también existen tratados bilaterales similares entre dichas naciones y Canadá) han mantenido esa forma de inserción en la geoeconomía internacional vigente desde la caída del bloque soviético. Con la aplicación del CETA, el Acuerdo Integral sobre Economía y Comercio entre la Unión Europea y Canadá, antesala del TTIP, la Asociación Transatlántica para el Comercio y la Inversión, se asienta lo acordado en el NAFTA y en la Alianza del Pacífico para hacer converger a todas las naciones implicadas en el TISA, el Acuerdo en Comercios y Servicios (que incluye a las naciones asiáticas interesadas en firmar con Estados Unidos el TTP, Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica), y en la Zona de Libre Comercio Transatlántica. El TISA

supone el proceso de integración económica neoliberal más importante de la Historia, hasta ahora. Pensado frente a los BRICS, los próximos 11 (México, Nigeria, Egipto, Turquía, Irán, Pakistán, Bangla Desh, Corea del Sur, Vietnam, Filipinas e Indonesia), y agrupaciones de países similares, así como frente a una integración latinoamericana en clave socialista —como trató de encabezar el ALBA-TCP, o similar, el TISA—, supondría la aplicación de la idea de integración pensada a la manera neoliberal, como integración de los mercados internos de cada nación política a un gran mercado mundial liderado por las potencias centrales capitalistas, principalmente los Estados Unidos, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial.

Si algo podemos concluir partiendo del análisis clasificatorio de Claudio Katz, que hemos utilizado como referente en nuestra exposición, es que las organizaciones supranacionales de integración neoliberales como la Alianza del Pacífico se han organizado frente a integraciones distintas en clave o bien neodesarrollista (UNASUR), o bien socialista (ALBA-TCP), lo han hecho, más que para integrar América Latina, para integrar las materias primas y la fuerza de trabajo de cada nación latinoamericana a los mercados conformados en el marco de la globalización capitalista postsoviética. Y solo con la aparición durante la década de los 2000 de gobiernos socialistas, que pudieron unificarse para ejercer resistencia y presión sobre dicho proceso globalizador en organizaciones supranacionales alternativas, forzando a los neodesarrollistas a decantarse por su opción (Brasil, Argentina, Uruguay, Ecuador, Paraguay, El Salvador, Honduras de manera temporal) o por la opción neoliberal (Perú, Chile), se pudo frenar la integración en la globalización que la vertiente neoliberal de desarrollo representa. Al menos parcialmente. No obstante, podemos considerar que dicho experimento socialista latinoamericano ha sido la única experiencia alternativa de integración —no meramente contracapitalista, como pueda suponer el neodesarrollismo— que de manera más determinante ha representado un modelo de integración efectivo. A pesar de los cambios políticos sufridos de una década a la otra, sus bases siguen presentes de cara a avanzar, perfeccionar o mantener los elementos necesarios para reemprender el camino hacia una integración socialista latinoamericana, o incluso más allá de ella.

Referencias

- Armesilla, S. (2015). *Trabajo, utilidad y verdad*. Madrid: Maia Ediciones.
- Cardoso, F. H. (2009). *América Latina: Governabilidade, globalização e políticas econômicas para além da crise*. Río de Janeiro: Elsevier Brasil.
- Foucault, M. (1979). *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal.

NEOLIBERALISMO, NEODESARROLLISMO Y SOCIALISMO

- Fukuyama, F. (1993). *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Furtado, C. (1967). *Teoria e política do desenvolvimento econômico*. Sao Paulo: Biblioteca Nacional.
- Hegel, G. W. F. (1837). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos.
- Hirsch, J. (1996). *Globalización, capital y Estado*. México, D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Huntington, S. (1996). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Katz, C. (2016). *Neoliberalismo, neodesarrollismo, socialismo*. Buenos Aires: Editorial Alba Movimientos – Batalla de Ideas.
- Mateo Tomé, J. P. (Ed.). (2015). *Capitalismo en recesión: la crisis en el centro y la periferia de la economía mundial*. Madrid: Maia Ediciones.
- Osorio, J. (2009). *Explotación redoblada y actualidad de la revolución*. Xochimilco: Ítaca.
- Pérez Gañán, M. R. (2015). *Las huellas del desarrollo en la cosmovisión de la identidad y la cosmovisión indígenas en el buen vivir ecuatoriano y el convivir bien boliviano: los casos de la Atenas del Ecuador y la Ciudad Blanca de Bolivia* (Tesis Doctoral). Universidad de Cantabria, Santander.
- Prébisch, R. (1949). *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*. Santiago de Chile: CEPAL.
- Stiglitz, J. (2010). *Caída libre*. Buenos Aires: Taurus.
- Sunkel, O. (2007). En busca del desarrollo perdido. En G. Vidal y A. Guillén (Eds.), *Repensar la teoría del desarrollo en un contexto de globalización* (pp. 469-488). Buenos Aires: CLACSO.

¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular en la era digital?

What are we talking about when we talk about the popular in the digital age?

Álvaro Cuadra Rojas
Universidad Central del Ecuador

Resumen

Hace ya algunas décadas que Néstor García Canclini planteó una interrogante, tan lúcida como radical, que no ha perdido, en absoluto, su lozania: ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? Hemos organizado este artículo, precisamente, como un comentario y sobre todo como una obstinada insistencia en aquella pregunta en torno a *lo popular*. Así entonces, nos proponemos una lectura crítica de aquel texto de García Canclini, datado en 1983, en el actual contexto de los llamados *enjambres digitales*.

Palabras clave: masa, público, enjambre, cultura digital, popular.

Abstract

For some decades now Nestor García Canclini raised a question, as lucid as radical, that has not lost, at all, its freshness: What are we talking about when we talk about the popular? We have organized this article, precisely, as a comment and above all as an obstinate insistence on that question about *the popular*. So then, we propose a critical reading of that text by García Canclini, dated in 1983, in the current context of the so-called *digital swarms*.

Key Words: mass, public, digital swarms, digital culture, popular

Recibido: 15/10/18. Aceptado: 3/12/18



Álvaro Cuadra es Licenciado y Magíster en Letras en la Universidad Católica de Chile, Doctor de La Sorbona en Semiología y trabaja como Profesor en la Universidad Central del Ecuador.

Contacto: Universidad Central del Ecuador, Av. Universitaria, Quito 170129, Ecuador.
Correo electrónico: wynnkott@gmail.com

Cómo citar: Cuadra, A. (2018). ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular en la era digital? *Revista Stultifera*, 1 (2), 127-137. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-06.

Lo popular: ¿De qué estamos hablando?

Hace ya algunas décadas que Néstor García Canclini planteó una interrogante, tan lúcida como radical, que no ha perdido, en absoluto, su lozanía: ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? (García Canclini, 2004) Hemos organizado este artículo, precisamente, como un comentario y sobre todo como una obstinada insistencia en aquella pregunta en torno a lo popular. Así entonces, nos proponemos una lectura crítica de aquel texto de García Canclini, datado en 1983, en el actual contexto de los llamados *enjambres digitales* (Han, 2014).

En la década de los ochenta de siglo pasado surgió en las ciencias sociales un interés y una preocupación por las culturas populares que nuestro autor atribuye a tres tipos de causas, a saber: causas socioeconómicas, causas políticas y, finalmente, causas ideológicas.

En efecto, desde un punto de vista social y económico, debemos mencionar la expansión de la industrialización y la urbanización en toda la región latinoamericana durante la segunda mitad del siglo XX, lo que se tradujo en migraciones masivas hacia las ciudades y la irrupción de cinturones de extrema pobreza en las capitales y las ciudades más importantes. Asimismo, habría que consignar la incorporación de sectores populares al consumo. En lo que concierne a las causas políticas, recordemos que el ámbito político se va a interesar por lo popular desde dos perspectivas, tanto desde el Estado nacional que busca conocer las “estructuras culturales de los grupos emergentes o migrantes para entender sus movimientos sociales y renovar el consenso en medio de los cambios” (García Canclini, 2004, p. 154), como desde los partidos y movimientos de izquierda, populistas y marxistas. Hagamos notar que, junto al ocaso del Socialismo Real, se ha producido una obsolescencia de ciertas ideas ortodoxas en torno a conceptos como “proletariado” e incluso frente a la noción misma de “clase”

Por último, García Canclini nos refiere las causas ideológicas, proponiendo una línea argumental que resulta muy pertinente en la actualidad, en cuanto a que las crisis económicas del capitalismo y la crisis del Estado remiten a una crisis ideológica-cultural (García Canclini, 2004, p. 154). En este punto, nuestro autor se muestra fiel a Gramsci y su concepción de hegemonía.

Han transcurrido más de tres décadas desde que este destacado antropólogo argentino llamara nuestra atención sobre el súbito interés de las ciencias sociales por lo popular. Es nuestro parecer que este interés no ha menguado con los años; por el contrario, pareciera que la cuestión por lo popular regresa de un modo insospechado.

Resulta pertinente cuestionarse qué respuesta cabría esbozar si repitiéramos la pregunta de partida de García Canclini: “¿Por qué surge con tal vehemencia en los últimos años la preocupación por las culturas populares?” (2004, p. 154). Según nuestra hipótesis de trabajo, ya no sería suficiente apelar a causas socioeconómicas; tampoco bastaría atribuir dicho interés a factores políticos e ideológicos. Reconociendo la importancia de dichos aspectos, se hace indispensable analizar un nuevo factor —algo que nuestro autor no pudo haber imaginado hace treinta y cinco años—: lo que podríamos llamar *causas tecno-culturales*.

Entendemos como causas tecno-culturales la irrupción de un nuevo *régimen de significación* que está reconfigurando no solo la *economía cultural* de nuestro tiempo sino, además, los *modos de significación* y, con ello, el concepto mismo de lo popular. Las transformaciones tecno-culturales contemporáneas —verdadera mutación antropológica— se despliegan en dos dimensiones que podríamos resumir con los conceptos de *comunicación* y *consumo*.

En efecto, las tecnologías digitales han traído consigo la llamada CMC (*Computer Mediated Communication*), que no solo ofrece formas inéditas de percepción —un nuevo *Sensorium*, para decirlo en términos benjaminianos— sino que además instala, ni más ni menos, un nuevo sujeto de la comunicación llamado *usuario*.

Las redes digitales cristalizan una convergencia tecno-científica de varias décadas que corre paralela a la expansión del mercado. La llamada *Sociedad de la Información* se despliega junto a una *Sociedad de consumidores* de alcance planetario. La comunicación y el consumo estatuyen un nuevo sujeto, el *Usuario-Consumidor*, y constituyen, a nuestro entender, las dos cuestiones fundamentales que hacen posible replantear la pregunta por lo popular: ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular en la era de la comunicación digital y del consumo?

Dominación y Resistencia

La cartografía que nos propone García Canclini sobre la bibliografía que discute lo popular en la segunda mitad del siglo pasado constituye una verdadera dicotomía: “describen los mecanismos supuestamente omnipotentes de la dominación ideológica o exaltan la capacidad de resistencia política de las clases subalternas” (García Canclini, 2004, p.157).

Notemos que, en efecto, el pensamiento crítico de los años sesenta, hizo una lectura muy mecánica de la Escuela de Frankfurt —de hecho, ni siquiera se conocía la obra de Walter Benjamin en América Latina—, de suerte que se concibió a los públicos como una entidad acrítica y pasiva sometida a un modelo cultural heterodirigido. El poder era pensado desde una concepción teológica, como la llama nuestro autor, pues la dominación se ejercería por medio de un poder omnipotente y omnipresente (García Canclini, 2004, p. 157).

Es interesante hacer notar que, en esta *crítica apocalíptica*, en términos de Umberto Eco, se denuncia una cierta *economía cultural*, un modo concreto de producción, distribución y consumo de bienes culturales; esto es, una típica superestructura de un régimen capitalista (Eco, 1995). Sin embargo, se deja de lado toda consideración en torno a los *modos de significación*, es decir, a las maneras en que los medios transforman el *Sensorium* de sus públicos en largos periodos históricos. En aquellos años, no era posible —todavía— concebir una lectura sensible de la modernidad capitalista.

Esta concepción mecánica de lo popular estaba condenada a la esterilidad teórica y política; con justa razón García Canclini acusa: “En la década de los setenta, los estudios encarados desde el modelo anterior demostraron su unilateralidad, su fatalismo, sus deficiencias para explicar muchos aspectos de la cultura popular” (2004, p. 158). Esta mirada, llevada a sus límites, construyó un libreto, acaso una caricatura, según la cual la cultura hegemónica ejerce el dominio, mientras que la cultura subalterna no hace sino resistir.

En este punto, nuestro autor es muy lúcido cuando, apelando a las ideas de Godelier (1978), ya no concibe al pueblo como una masa sumisa. sino que plantea que las clases populares conceden a la hegemonía cierta legitimidad en cuanto encuentran en ella satisfacción a sus necesidades inmediatas. Al distinguir entre los conceptos de dominación y hegemonía,

se desplaza la noción de violencia por aquella de *contrato*, es decir: “una alianza en la que hegemónicos y subalternos pactan prestaciones recíprocas” (García Canclini, 2004, p. 158).

Lo anterior explica, aunque sea parcialmente, el éxito de un cierto populismo político y comunicacional, capaz de articular alianzas políticas entre sectores hegemónicos y subalternos. En este sentido, las organizaciones populares no solo actúan como agentes contrahegemónicos, sino que, al mismo tiempo: “Sus miembros que militan en sindicatos o partidos también intervienen en procesos de consumo, en la competencia sexual, cultural, barrial, en otros espacios de lucha material y simbólica” (García Canclini, 2004, p. 161).

Una concepción tal de lo popular instala ciertos campos problemáticos que nuestro autor resume en tres cuestiones: (a) la estructura de las contradicciones y la localización social de los conflictos, (b) el carácter integral de la transformación social y (c) los sujetos sociales. En efecto, la visión mecánica, que plantea una lucha entre lo hegemónico y lo subalterno, suponiendo que lo popular se explica como una oposición entre capital y trabajo, es —por decir lo menos— un modo muy insuficiente de explicar la estructura de las contradicciones.

Los Nuevos Sujetos Sociales

Una de las cuestiones fundamentales que plantea García Canclini es el carácter integral de la transformación social en las postrimerías del siglo pasado. Efectivamente, nuestro autor reconoce el amplio espectro de agentes sociales que participan de lo popular: movimientos indígenas, movimientos sociales y movimientos feministas. Esta constatación de la diversidad lleva a nuestro autor a una rotunda conclusión que sigue vigente hasta el presente: “Lo popular se construye en la totalidad de las relaciones sociales, en la producción material y en la producción de significados, en la organización macroestructural, en los hábitos subjetivos y en las prácticas interpersonales” (García Canclini, 2004, p. 161). Al reconocer el carácter diverso de lo popular, comenzamos a columbrar que el concepto de *clase* —en su sentido marxista clásico— resulta del todo insuficiente para dar cuenta de un fenómeno social y antropológico tan complejo. En pocas palabras, ya no es posible explicar lo popular entendiendo este concepto, exclusivamente, en términos de posiciones y relaciones económicas.

La complejidad de lo popular se ha ampliado todavía más en las últimas décadas, pues no se trata tan solo de reconocer los aspectos antropológico-culturales que intervienen en su constitución —como reclamó con lucidez García Canclini—, sino que debemos hacernos cargo de una verdadera *mutación antropológica* que está redefiniendo el fenómeno desde dos ámbitos que articulan el presente, a saber: el consumo y la comunicación. Ambos vectores instalan un nuevo sujeto social y cultural. En efecto, el consumo, que en principio es una función económica, se ha convertido en una función simbólica que caracteriza la llamada *Sociedad de Consumidores*. Del mismo modo, una radical convergencia tecno-científica ha transformado el ámbito comunicacional en una realidad de redes digitales que cubren ya todo el orbe. En la actualidad, podemos definir el nuevo sujeto social como un sujeto de la comunicación y, al mismo tiempo, como un sujeto del consumo, tal como hemos señalado, estaríamos ante un *Usuario-Consumidor*.

Lo popular: Estado y Nación

El concepto de lo popular nace asociado a mitos, instituciones y costumbres de nuestros pueblos. Como señala García Canclini: “los investigadores del folklore vieron la cultura popular como una colección de objetos, prácticas y creencias, congelaron los procesos sociales en las formas que asumieron en algún momento del pasado” (García Canclini, 2004, p. 154). Esta visión idealista es calificada por nuestro autor, no sin razón, de un *reduccionismo anacronizante* puesto que descontextualiza el fenómeno de lo popular, exhibiendo una retahíla de productos, pero sin dar cuenta de los procesos sociales que los hicieron posible.

Este modo de concebir lo popular se relaciona con una concepción *biológico-telúrica* de lo popular. Para García Canclini, esta concepción es propia de una ideología inherente a los Estados oligárquicos y que, en la actualidad, se encuentra todavía presente en los movimientos nacionalistas de derechas. Desde nuestro punto de vista, la concepción biológico-telúrica de lo popular es el fundamento de una *modernidad oligárquica* (Larraín, 2005) propia de las naciones latinoamericanas, y que se tradujo en el llamado mito aristocrático, un cierto modo de ser secularizado en nuestras elites a lo largo del siglo XIX (Barros et al., 1978).

Es evidente que el relato oligárquico quiere construir un *ser nacional*, más allá de la historia y su inevitable conflictividad. Esta visión, tan aristocrática como sustancialista, se va a transformar en una mirada

estatista en que la noción de lo popular se transforma en lo *Nacional Popular*. De esa manera, la identidad del pueblo ya no se encuentra solo en la raza, pero tampoco en la geografía ni en la historia y la tradición, sino, principalmente, en el Estado; hay una identidad plena entre Nación y Estado. Como nos advierte García Canclini: “se exige a las iniciativas populares que se subordinen a “los intereses de la nación” (fijados por el Estado) y se descalifican los intentos de organización independiente de las masas” (2004, p. 156).

La identificación de lo nacional con lo popular marca, a nuestro parecer, un punto de inflexión en América Latina, pues es a partir de esta identidad profunda que se han construido nuestros Estados nacionales; casi siempre, de la mano de algún personaje carismático. Resulta claro que lo *Nacional-Popular* no es la abolición del mito aristocrático; se trata más bien de su prolongación hacia un presente histórico, pero con un nuevo sentido en que lo popular se contrapone a lo oligárquico.

Si la identificación de lo nacional con lo popular marcó gran parte de la historia latinoamericana durante el siglo XX, como la Argentina de Perón o el Brasil de Vargas, surge la interrogante: ¿Cómo se construye lo popular hoy, en un mundo de Usuarios y Consumidores?

De lo *Nacional Popular* a lo *Internacional Popular*

El concepto de *nación*, al cual se ha apelado tantas veces en América latina, entraña una innegable dimensión metafísica que nadie mejor que Ernest Renan ha sintetizado cuando escribe: “Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas, que en verdad hacen una, constituyen esta alma y este principio espiritual. Una está en el pasado, otra en el presente” (Ortiz, 1997, p. 195).

Las nuevas generaciones, socializadas en el consumo y en las redes digitales, sienten como algo muy ajeno y extemporáneo los conceptos de alma o principio espiritual; viven más bien un estado de aislamiento y soledad, incapaces de congregarse, sin interioridad, y constituyen lo que Byung Chul-Han llama “*Hikikomoris*” (Han, 2014, p. 18).

Esto es así porque en nuestras sociedades va quedando atrás la “convicción” como fuente de certezas frente al mundo. En la actualidad la llamada *Sociedad de Consumidores* ha instalado la “seducción”, un nuevo vector cultural que define nuestra relación con el mundo desde nuevos

criterios que nada tienen que ver con la añeja categoría de “alienación”. Como sostiene Lipovetsky: “La seducción nada tiene que ver con la representación falsa y la alienación de las conciencias; es ella la que construye nuestro mundo y lo remodela según un proceso sistemático de personalización...” (Lipovetsky, 1990, p. 19).

Durante todo el siglo XX se expandió aquello que Adorno denominó la *Kulturindustrie*, es decir, la lógica industrial de la producción simbólica. Así, la prensa de gran tiraje, la radio y el cine fueron los pilares de esta industrialización de la cultura. Ahora bien, la producción industrial de los bienes simbólicos trae como consecuencia la producción seriada del imaginario. De esa manera, el consumo y la nación van a converger en la cultura de masas. Ya no será la escuela el agente privilegiado de la unidad nacional, sino que: “las historietas, consideradas más bien una diversión, vienen haciendo eso continuamente y en mayor medida de lo que lo hacen la escuela o la prensa” (Ortiz, 1997, p. 195).

En la actualidad, aquello que entendíamos como *Industria Cultural* se ha transformado en una *Híper-Industria Cultural*, gracias a una convergencia tecnocientífica que ha aumentado exponencialmente nuestra capacidad de almacenar datos (la logística) y nuestra capacidad de transmitirlos (telecomunicaciones). En la actualidad, asistimos a una mutación que redefine lo popular, ya no como un paradigma *Nacional Popular* sino como una *Cultura Internacional Popular*, un régimen de significación inédito, capaz de abolir las fronteras y la territorialidad misma; un nuevo territorio habitado por *Usuarios-Consumidores* que emerge en el seno de una *modernidad-mundo*, un imaginario histórico social inédito y una Memoria Internacional Popular. En palabras de Ortiz: “Afirmar la existencia de una memoria internacional-popular es reconocer que en el interior de las sociedades de consumo se forjan referencias culturales mundializadas... En ella se inscribe los recuerdos de todos” (1997, p. 185).

La hiper-industrialización de la cultura no hace sino extender la difusión de las referencias mundializadas y fortalecer la *Memoria Internacional Popular*, construyendo, en estricto rigor, una *Cultura Internacional Popular* que contiene los recuerdos de todos. Las redes sociales constituyen ese espacio holístico en el cual los *memes*, los *emoticons* y los *likes* construyen esa atmósfera lúdica, humorística y melodramática que resulta ser la bitácora de la vida cotidiana de millones de *Usuarios-Consumidores*. Esta nueva *Cultura Internacional Popular* que está en nuestros teléfonos móviles no es otra cosa que el ethos de una *classe*

moyenne planetaria: lo popular en la era digital.

Si los ciudadanos de antaño han sido sustituidos por los nativos digitales, Usuarios-Consumidores, a escala planetaria; surge la pregunta sobre las nuevas modalidades de la resistencia social y política en el seno del tardo capitalismo mundializado. Más de tres décadas después, debemos insistir en las interrogantes planteadas por García Canclini: “¿Puede mantenerse la independencia, la especificidad de las luchas parciales, y a la vez superar la fragmentación social en que el capitalismo basa el control multifocalizado de los conflictos?” (2004, p. 165). En la hora presente surgen preguntas que extienden, todavía más, el campo problemático que nos ocupa, a saber: ¿Qué características evidencia en nuestro presente —un presente de consumo y redes digitales— lo político como mediación entre las estructuras de poder y la vida cotidiana del mundo popular?

Epílogo

Si observamos la lucha y las protestas sociales de los últimos años, advertimos de inmediato que las nuevas herramientas digitales han tenido un papel importante en ellas. Esto es cierto para las protestas estudiantiles en Chile (2011) o para el movimiento de los *Indignados* (figura 1).



Figura 1: La fugacidad de las concentraciones de los *Indignados* en la Puerta del Sol de Madrid, durante las manifestaciones del 15-M. Fuente: <http://www.movimiento15m.org/2013/07/que-propone-el-movimiento-15m-el.html>

En ambas experiencias, sin embargo, no resulta claro su capacidad para constituirse en movimientos sociales con un determinado contenido político; por ello se ha dicho:

Las olas de indignación son muy eficientes para movilizar y aglutinar la atención. Pero en virtud de su carácter fluido y de su volatilidad no son apropiadas para configurar el discurso público [...] Crecen súbitamente y se dispersan con la misma rapidez”. (Han, 2014, p. 13)

En el caso de las protestas estudiantiles en Chile (figura 2), se constata un debilitamiento de los partidos políticos. Los estudiantes chilenos se alejan de las gramáticas rigurosas y de las organizaciones verticalistas; al igual que en un chat, las nuevas generaciones optan por la horizontalidad. Como argumentamos en otro lugar: “El comportamiento político de las nuevas generaciones pareciera bascular desde partidos organizados... hacia movimientos horizontales, flexibles y en flujo. No nos parece casual encontrar un decurso similar en los modos comunicacionales” (Cuadra, 2018).



Figura 1: Horizontalidad y sentido carnavalesco en las protestas estudiantiles del 2011 en Chile. Fuente: <http://cuadernosderesistencia.blogspot.com/2012/08/movimiento-estudiantil-en-chile.html>

Tanto en el caso de los *Indignados* como en el de los estudiantes chilenos se manifiesta una difusa insatisfacción, lo que se ha dado en llamar un *malestar ciudadano*. Se trata de nuevas generaciones de *enjambres digitales* que viven un mundo de *Redes Sociales On line* a escala mundial. Estos nuevos sujetos sociales —*Usuarios-Consumidores*— están redefiniendo el concepto mismo de lo popular, instalándose en las grandes urbes de nuestro continente en medio de las tensiones entre las lógicas de un poder globalizado y la cultura cotidiana que les ha tocado vivir.

Referencias

- Barros, L., & Vergara, X. (1978). *El modo de ser aristocrático*. Santiago: Ediciones Aconcagua.
- Han, B.-C. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
- Cuadra, A. (2018) *El Príncipe Posmoderno* (Manuscrito en proceso de edición). Quito: CIESPAL.
- Eco, U. (1995). *Apocalípticos e Integrados*. Barcelona: Lumen.
- García Canclini, N. (2004). ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? En *Antología sobre cultura popular e indígena. Lecturas del Seminario Diálogos en la acción* (pp. 153- 165). México: Conaculta. Recuperado de: <http://sic.conaculta.gob.mx/documentos/853.pdf> G.
- Larraín, J. (2005). *¿América Latina moderna?* Santiago: LOM Ediciones.
- Lipovetsky, G. (1990). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Ortiz, R. (1997). *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza Editorial.

Abandono y protección de niños: Lo que dejó Europa

Abandonment and protection of children: What Europe left behind

Jorge Dávila y Magaly E. Miliani de Dávila
Universidad de Los Andes, Venezuela

Resumen

Apoyados en la obra de J. Boswell y de R. Castel, presentamos una historia que intenta mostrar una posible interpretación de las transformaciones del sentido que tenían las prácticas de abandono infantil y de protección de la infancia abandonada en Europa. Esta historia no pretende reconstruir los hechos tal y como ocurrieron, sino que pretende dar cuenta de los posibles sentidos que tenían algunas prácticas de acuerdo con varias concepciones o modos de entender esas prácticas. Esta historia es una posibilidad entre otras que podrían darle mayor relevancia a otras prácticas y/o concepciones. La variedad de prácticas relacionadas con el abandono y la protección de niños que han surgido históricamente en Europa puede ayudar en la comprensión de la historia de esas prácticas en otros lugares. Ese es el valor heurístico que aquí se desarrolla ofreciendo elementos claves para construir tipos-ideales weberianos sobre las mencionadas prácticas

Palabras clave: Infancia abandonada, protección social, contextos históricos, prácticas sociales.

Recibido: 25/11/18. Aceptado: 25/12/18



Jorge Dávila, Ingeniero de Sistemas y postgraduado en Ciencias Sociales en la Escuela de Altos Estudios de París, es miembro titular del Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa de la Universidad de Los Andes de Venezuela.

Contacto: jl.davilar@gmail.com Contacto: jl.davilar@gmail.com

Magaly E. Miliani de Dávila es Ingeniera de Sistemas y Educadora y colaboradora del Centro de Investigaciones en Sistemología Intepretativa de la Universidad de Los Andes de Venezuela donde obtuvo la maestría. Coordina actualmente la Asociación Unidos en Venezuela para Ayudas Médicas.

Contacto: memildavila@gmail.com

Cómo citar: Dávila, L y Miliani, M. (2018). Abandono y protección de los niños: Lo que Europa dejó. Revista Stultifera, 1 (2), 138-164. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-07.

Abstract

Based upon the works of J. Boswell and Castel, we present an historical account in order to present an interpretation on the changes of the meaning of the practices of child abandonment and child protection in Europe. This is not a historiographic reconstruction, but instead an attempt of the different meanings that these practices according to their context. This is one “history” among other possible that could unveil other practices and conceptions of them. The variety of these practices that emerged historically in Europe could be relevant to comprehend the history of these practices in other societies. That is the heuristic value that is developed here offering key elements to build Weberian ideals-types on the aforementioned practices.

Keywords: Child abandonment, social welfare, historical contexts, social practices.

Desde los comienzos de la civilización occidental, en diversas circunstancias, padres de distintos estratos sociales abandonaban a sus hijos bajo distintas modalidades. La forma más común con la que se asocia el abandono es la exposición. La venta de niños, la sustitución (cuando el niño es entregado a otra madre sustituta en el momento del nacimiento) y la donación, entre otras, son modalidades de abandono que podemos encontrar en distintas épocas.

Diversos motivos le daban un sentido particular al abandono: algunos padres que no podían mantener a sus hijos debido a su pobreza o a un desastre los abandonaban por desesperación; también los abandonaban cuando eran producto de una relación prohibida (incesto o adulterio); por egoísmo o en interés de otro hijo (herencia o recursos domésticos); por esperanza, cuando se creía que el niño podía tener acceso a una vida mejor o un mejor nivel social; por resignación, cuando el niño no era bien recibido debido a su sexo o porque nació bajo malos auspicios; por insensibilidad, cuando la paternidad se veía como una molestia. Hacia los años de la industrialización, el fenómeno del abandono de niños ya no estará asociado principalmente con una decisión de los padres motivados por ciertas presiones culturales (incesto, pobreza, adulterio), sino que se considerará como una “situación” compleja, consecuencia de los procesos de desafiliación en la sociedad salarial.

El destino de los niños abandonados era muy diverso: en su mayoría eran recogidos y criados por familias “adoptivas”; algunos morían si nadie los recogía; otros eran criados para tenerlos como esclavos o destinarlos a la prostitución. En algunos casos, los padres biológicos lograban recuperar a los hijos que habían sido abandonados.

ABANDONO Y PROTECCIÓN DE NIÑOS

Un juicio común sobre el abandono de niños en el presente podría ser formulado así: “los niños abandonados son hijos nacidos de la irresponsabilidad de sus padres”. Sin embargo, no en todas las culturas encontramos este juicio. En la antigüedad el abandono de niños fue, con frecuencia, una práctica común y aceptada. No siempre se consideraba como “algo horrible” ni se planteaba como un acto irresponsable por parte de los padres. Veremos que el sentido de las prácticas de abandono y de protección de niños en la Antigüedad y hasta fines de la Edad Media va a contrastar con el sentido que tenían cuando surgen las instituciones especializadas en las sociedades industriales.

Hemos conocido otras historias que parecen estar fundadas en la suposición de que el abandono de niños es una situación negativa que ha tenido siempre el mismo sentido, independiente de las épocas y culturas. Historiadores como de Mause (1974) proponen que el abandono de niños ha sido una práctica horrible que se expandió especialmente en las “sociedades primitivas” y que fue disminuyendo conforme las sociedades han “evolucionado”.

Comenzaremos a contar nuestra historia acerca de estos problemas partiendo de una caracterización muy general de la Grecia antigua y luego, con más detalle, de los años del Imperio Romano hasta fines del siglo XIX.

Antigüedad y comienzos de la edad media: la bondad de los extraños

No hemos revisado rigurosamente el sentido del abandono y de la protección de niños en la antigua Grecia. Sin embargo, queremos hacer referencia a un fragmento del trabajo de Cambiano (1991) que ilustra algunos aspectos de este problema en Grecia. Luego haremos referencia a los primeros siglos de la era cristiana.

Desde el siglo IV a. C. en Atenas y otras comunidades griegas se recurría a la práctica de la exposición: “se depositaba al niño colocado en una vasija de barro o en otro recipiente, frecuentemente en lugares deshabitados, fuera de la ciudad, donde podía morir de hambre o ser desmembrado por bestias feroces si nadie venía a recogerlo” (Cambiano, 1991, p. 104). La venta era otra modalidad común de abandono que no estaba prohibida: en Atenas los padres tuvieron el derecho de vender sus propios hijos para pagar sus deudas. ¿Por qué motivo algunos padres abandonaban a sus niños exponiéndolos o vendiéndolos? Posiblemente muchos de los niños expuestos no eran niños legítimos sobrantes en la casa, sino niños ilegítimos, es decir, bastardos, nacidos fuera de un matrimonio

legal. El nacimiento de niños ilegítimos o de niños deformes parecía ser un problema que desestabilizaba el orden constituido en esas comunidades antiguas. El abandono o el infanticidio eran, la mayoría de las veces, la única salida ante esos problemas de desequilibrio y no se consideraban como una práctica cruel, sino como una solución necesaria para la armonía de la comunidad.

Algunos extraños recogían niños abandonados y tenían la posibilidad de considerarlos como individuos libres o como esclavos. La práctica más expandida consistía en reducir el niño encontrado a la esclavitud, con el fin de tenerlo a su propio servicio o para venderlo en el momento oportuno. La adopción legal parece haber sido otro destino posible para un niño que no tenía lugar en su familia de origen.

En los primeros años del Imperio Romano, aún persisten algunas de las prácticas que hemos señalado aquí. Durante el Imperio la sociedad estaba constituida por ciudadanos libres y por esclavos. Los asuntos del linaje y de la transmisión de herencias hacia hijos legítimos eran fundamentales, como parecen serlo desde la Grecia antigua. Sin embargo, a pesar de esta similitud en la estructura familiar y social, el significado de ciertas prácticas sociales tal vez fue diferente del que pudo tener en Grecia.

La práctica de abandono de niños en la época del Imperio Romano parece haber sido muy común. La abundancia de documentos referentes a múltiples aspectos relacionados con el abandono no solo da testimonio de la existencia de estas prácticas, sino que parece indicar que eran naturalmente aceptadas; es decir, no se concebían como un acto moralmente malo, ni mucho menos como un acto de irresponsabilidad paternal (Boswell, 1988).

La autoridad de la familia romana, compuesta por el *paterfamilias*, esclavos, esposa y descendencia, residía en el padre (*paterfamilias*) y era una autoridad absoluta: tenía derecho sobre la vida y la muerte de sus miembros. Los padres podían abandonar a sus hijos y tenían derecho a ejecutarlos, incluso ya crecidos. Era común que los hombres tuvieran acceso a relaciones extraconyugales: prostitutas, cortesanas, sirvientes y esclavos. Si había descendencia de estas relaciones, era considerada ilegítima, y muy posiblemente estos niños eran abandonados. La exposición de un niño ilegítimo, así como la adopción de un expósito, podía, en algunos casos, permitir que se borrara el estigma de la ilegitimidad, ya que quién recogiera al niño posiblemente lo haría pasar por hijo propio. El deseo de

ABANDONO Y PROTECCIÓN DE NIÑOS

limitar la familia a dos o tres niños y el terror de la adversidad (guerras y carestías) eran otros motivos para el abandono.

Tres modalidades de abandono parecían ser las más comunes:

1. La *exposición* en un lugar público: “*Lactaria*” era una palabra antigua que designaba una columna del mercado llamada la “columna de crianza” porque la gente depositaba allí niños lactantes. A veces se depositaba al niño con una marca que pudiera ayudar a reconocerlo en caso de que se le reclamara posteriormente. Se puede pensar que dejar un niño expuesto es como abandonarlo a la muerte puesto que un niño muy pequeño está completamente indefenso. Ciertamente algunos morían (Cf. Boswell, 1988, p. 131); sin embargo, la mayoría de estos niños eran recogidos y criados por otras personas.

2. La *sustitución* fue otra modalidad de abandono para estos años: posiblemente las parteras y sirvientes tenían poca dificultad en ayudar a una mujer a que un bebé de otra apareciera como el suyo propio. El carácter privado del nacimiento del niño que envolvía solo a la mujer hacía posible que una mujer fuera la “madre sustituta” de algún niño abandonado o que ella afirmara que el niño había muerto al nacer, en caso de que deseara abandonarlo.

3. La *venta* (de niños libres y esclavos) era muy frecuente. En la antigüedad y en los primeros años de nuestra era, la venta de niños y de personas adultas ocurría en el contexto de una sociedad esclava en la cual la mayor fuente de energía era el trabajo humano. La población esclava era inmensa y controlada por leyes y estructuras estrictas diseñadas para mantener su *status*. Así mismo, era fundamental salvaguardar el *status* de los nacidos libres.

Muchos niños nacidos esclavos eran vendidos; sin embargo, algunos testimonios muestran que eran tratados como libres, aunque permanecieran en su *status* de esclavos. Para un lector moderno, la “venta de un niño” sugiere la idea de una práctica inmoral y repudiable. Como sostiene Boswell: “Si la ley parece inhumana es quizás porque no la hemos visto en su contexto epocal. Muchos padres abandonaban o vendían a sus hijos en circunstancias desesperadas y generalmente intentaban recuperarlos” (1988, p. 74).

En relación con los juicios sobre el abandono, Boswell (1988) no encuentra evidencias de que fuera un acto condenado por las leyes ni por los moralistas. Solo se establecían regulaciones para preservar el *status* de

los nacidos libres, sin establecer límites al derecho de los padres romanos de abandonar a sus hijos. A diferencia de los Estados modernos que han legislado sobre el abandono infantil desde el punto de vista de la responsabilidad paternal, el gobierno romano tenía poco interés en regular la conducta moral personal.

Los moralistas cristianos reprochaban el abandono, no por la práctica misma, sino porque era una muestra de relaciones sexuales que estaban fuera de los propósitos de procreación y que conducían a tener hijos no deseados. Otra razón para oponerse al abandono era el riesgo de cometer incesto: algunos teólogos cristianos condenaban la prostitución y advertían sobre el riesgo de cometer incesto, suponiendo que cualquiera podría tener relaciones en un burdel con algún pariente que hubiera sido expuesto en su niñez.

A pesar de que estas prácticas parecen revelar actitudes “depravadas”, Boswell logró mostrar que los padres romanos no tuvieron concepciones acerca de los niños y de su crianza fundamentalmente diferentes de las concepciones modernas. Sus opiniones y sentimientos abarcan el mismo rango que el de casi todas las sociedades humanas en distintas épocas, desde la absoluta devoción hasta la cruel indiferencia.

Estas sociedades antiguas tenían gran propensión al abandono de niños porque, de acuerdo con su visión del mundo, no tenían otra escogencia. Entre otras cosas, no tenían acceso a los modos de planificación familiar empleados por la mayoría de los padres modernos en occidente. Para la mayor parte de estas sociedades el abandono era preferible a la matanza de niños. (Boswell, 1988, p.136)

Muchos padres abandonaban a sus niños sabiendo que había muchas posibilidades de que el niño encontrara un destino menos desdichado que el que podía tener en su familia de origen (esclavitud, pobreza, el desprestigio de ser un hijo ilegítimo), o bien para evitar la muerte cuando las circunstancias determinaban que ese era su destino. Aunque era posible que el niño o niña fuera destinado a la prostitución o a la esclavitud, también podía ser recogido y criado en alguna familia de mayor *status* y recursos que la de sus padres. Podían llegar a ser tratados como *alumni* y en el mejor de los casos regresaban con sus propios padres en algún momento de su vida.

El *alumnus* no figura explícitamente en el *status* de la jerarquía “nacido libre-liberado-esclavo” ni en la típica estructura de la familia patriarcal romana: “padre-esposa-hijos-esclavos”. *Alumnus*, y su equivalente palabra

ABANDONO Y PROTECCIÓN DE NIÑOS

griega *θρεπτός*, denotaba claramente “niño abandonado por sus padres y criado en otro hogar”. Estos términos no tenían relación con categorías como esclavitud o libertad; no eran categorías jurídicas. Si el tratamiento de un *alumnus* lo colocaba en una categoría legal más específica —si era criado como esclavo, por ejemplo, o adoptado legalmente— normalmente se usaba el término específico. *Alumnus* y *θρεπτός* designan a alguien que es dependiente en una relación que no surge de la sangre, ley o propiedad.

Esto no significaba que un esclavo no fuera tratado como un *alumnus* o un *alumnus* como esclavo; un *alumnus* podía ser adoptado como heredero; o, lo que parece haber sido más común, se le daba un tratamiento intermedio entre un heredero y un esclavo, de tal manera que participaba de diversos modos en ambas categorías. (Boswell, 1988, p.118)

Durante el Imperio era muy común que algunos esclavos fueran altamente estimados como miembros del hogar. La posición del *alumnus* no era exactamente como la del esclavo que se tenía en alta estima; en la mayoría de los casos su posición era notablemente superior a la de los esclavos.

En estas sociedades, no había necesariamente una contradicción entre el “status no-libre” y el afecto: un *alumnus* podía ser tratado como un niño querido o como un sirviente de la familia, del mismo modo como hoy en las democracias modernas, en las que hay mucha más homogeneidad y regulación social del tratamiento de los niños, algunos son tratados como adultos y otros sujetos a constante supervisión; algunos trabajan para ayudar a mantener el hogar y otros son criados bajo el supuesto de que solo deben ser atendidos. (Boswell, 1988, p.119)

La relación entre los *alumni* y sus guardianes era voluntaria y no estaba regulada por la ley; la intensidad y fuerza de esta relación surgía de lazos de afecto y bondad. Para Boswell: “El *alumnus* llegó a ser símbolo y expresión de un tipo particular de relación afectuosa en la sociedad romana y entre sus herederos cristianos” (1988, p. 121).

La “bondad de los extraños” parece haber sido suficiente para rescatar a la mayoría de los niños abandonados. Esta bondad era muy admirada y prominente en la conciencia pública, y fue un mecanismo de regulación social que permitía encontrar un lugar para los *niños sobrantes*:

El emblema de la loba bondadosa que amamantó dos niños abandonados, Rómulo y Remo, los fundadores de Roma, es una imagen que fue muy influyente en la cultura romana, reflejando y alentando no solo la esperanza de muchos padres angustiados, sino convirtiéndose en una fuente

importante de inspiración de la vida social y familiar en la antigüedad. (Boswell, 1988, p. 137)

El impacto del cristianismo en la cultura occidental es notable, especialmente en aquellas prácticas que se inspiraron en sus preceptos. Aproximadamente hasta el siglo V d. C. las prácticas de abandono de niños eran muy similares a las que ya hemos descrito para los primeros años del Imperio Romano. Numerosos testimonios muestran que el abandono de niños entre los cristianos fue una práctica frecuente y aceptada, tanto como lo fue entre los romanos paganos (Boswell, 1988, p.177).

Pocos moralistas cristianos, y algunos escritores paganos que trataban sobre la ética, condenaron el abandono de niños. Sus objeciones nunca se refirieron a las obligaciones de los padres para con los hijos. Más bien se trataba de consideraciones éticas relativas a la posibilidad de la muerte de los niños expuestos o a inquietudes sexuales (Boswell, 1988, p. 157). Uno de los argumentos para oponerse al abandono de niños era el peligro de que un niño no bautizado que moría estaba excluido de ir al cielo. Otro argumento era que el abandono podría ser una señal de que algunas relaciones sexuales no tuvieran el estricto propósito de la procreación.

Algunos escritores cristianos, como San Basilio de Cesarea, discutieron algunas consideraciones éticas en relación con las circunstancias que obligaban a los padres a abandonar a sus niños. San Basilio discute, entre otros asuntos, las circunstancias de pobreza que motivaban el abandono. Citamos una de sus homilias en la que reconoce la situación desesperada de un “pobre urbano”. El relato probablemente describe un incidente real:

¿Cómo puedo traer ante vuestros ojos el sufrimiento del hombre pobre? Él considera sus finanzas: no tiene oro y nunca lo tendrá. Tiene algunas ropas y el tipo de posesiones que tienen los pobres, todo junto no vale más que unas pocas monedas. ¿Qué puede hacer él? Él vuelve su mirada sobre sus niños: vendiéndolos él podría posponer su muerte. Imaginen el conflicto entre la desesperación del hambre y los lazos de la paternidad. Lo primero amenaza con una muerte horrible; la naturaleza lo persuade a morir con sus niños. A menudo él se siente dispuesto a hacerlo; cada vez él se detiene; finalmente se sobrepone, vencido por la necesidad y la inexorable indigencia. (*Homilia in Illud Lucae* de San Basilio como se citó en Boswell, 1988, p. 165)

Esta descripción de San Basilio es parte de una consideración que no se refiere tanto a las obligaciones paternas sino a la avaricia de los ricos.

ABANDONO Y PROTECCIÓN DE NIÑOS

“El asunto de indignación moral para San Basilio es la sangre fría del subastador que maneja la venta” (Boswell, 1988, p. 165).

Si consideramos el abandono de niños en el contexto de significado del momento histórico, pareciera que algunas de las modalidades de abandono que hemos señalado han sido, de cierto modo, formas de “protección”. Hemos visto que, entre las motivaciones que tenían algunos padres para dejar expuesto un niño, para venderlo o donarlo, estaba el supuesto de que se le quería evitar al niño un destino desdichado y hasta la misma muerte.

Veamos otros discursos que pueden haber influido en el modo de concebir las prácticas de abandono y protección de niños en las culturas cristianas de los primeros cinco siglos d. C. Las escrituras hebreas del *Antiguo Testamento* pudieron contribuir con algunas “actitudes” como las siguientes:

1. Una actitud hacia el sacrificio paternal o ejecución de niños. En algunos libros del Antiguo Testamento encontramos episodios que se refieren al sacrificio de niños como ofrenda a Dios como el de Isaac, hijo de Abraham. (Génesis, 22). Estos episodios pudieron influir en la disposición de tratar a los niños de acuerdo con las exigencias de la Voluntad Divina.
2. También, la aceptación implícita del abandono en general: tanto las historias del “abandono” de Ismael (Génesis 16-21) como el de Moisés (Éxodo 2) muestran que el abandono no era un acto deseado, sino inevitable.
3. Y, finalmente, la venta de niños se pensó con nuevos criterios. La venta de niños siguió siendo una práctica natural; sin embargo, el niño o niña vendido como esclavo no necesariamente tenía que permanecer esclavo. Algunas regulaciones establecieron límites en el tiempo de servicio y, al transcurrir determinado tiempo, los niños volvían a recuperar su condición libre.

Todo apunta a esta afirmación: “Los padres humanos no necesariamente pueden sostener a todos los hijos nacidos de ellos, o amarlos perfectamente; solo Dios puede hacerlo” (Boswell, 1988, p. 155). Estas “actitudes” hacia el abandono no implicaron que en la práctica se repitieran exactamente las historias bíblicas, sino que inspiraron nuevas normas para la exposición, venta y crianza de niños.

Las escrituras del *Nuevo Testamento* no ofrecen muchas historias de niños abandonados; sin embargo, algunas de sus imágenes sugieren actitudes hacia el abandono y la protección, por ejemplo (Boswell, 1988,

pp.155-156): (a) Jesús se refiere a Dios como *Padre*, y nombra a sus seguidores y discípulos como *hermanos*; (b) El *Nuevo Testamento* comienza con la genealogía de Jesús y, significativamente, su antepasado masculino inmediato es un padre adoptivo, no biológico (San José). “Jesús fue, en cierta forma, abandonado y sacrificado por su padre ‘natal’” (Boswell, 1988, p. 154) —“Dios amó tanto al mundo que envió a su único hijo para salvarlo” (“Juan”, 3,16)—; (c) Los cristianos fueron “adoptados” en el cristianismo y fueron provistos de un nacimiento a través del bautismo (Como dice “Romanos”, 8,15: “Ustedes no recibieron un espíritu de esclavos para volver al temor, sino que recibieron el Espíritu que los hace hijos adoptivos, y que los mueve a exclamar: «Abba, Padre»”).

Las historias bíblicas pudieron transmitir la noción del amor paternal como un gran bien, pero no incompatible con el acto de renunciar al niño. El *Nuevo Testamento* parece haber afianzado el ideal de la “bondad de los extraños” como una de las mejores expresiones del “amor al prójimo”. Muchas personas, sin duda inspiradas en los principios cristianos de compasión o respeto por la vida de sus “hermanos”, criaron niños abandonados¹:

El *alumnus*, símbolo del amor desinteresado en los discursos paganos, fue aún más elevado en la cultura cristiana. Los cristianos se vieron a sí mismos como *alumni* de Dios, y directamente, o por implicación, la literatura cristiana estuvo llena de imágenes positivas e idealizadas de adopción y de transferencias de familias natales hacia familias adoptivas más amorosas. (Boswell, 1988, p. 178)

Las prácticas de abandono y protección que se dieron en la antigüedad hasta comienzos de la Edad Media parecen estar fundadas en una concepción que Castel (1995) ha denominado “protección por proximidad”.

La “protección por proximidad”.

Hasta el siglo V d. C., aproximadamente, las prácticas de abandono y protección parecen estar fundadas en una cultura caracterizada por un proceso de sociabilidad primaria (Cf. Castel, 1995, p. 34) en la cual aún no se especializaban las actividades; es decir, aún no encontramos formas de protección organizadas en las que se recluyen niños (tales como asilos, hospitales, orfanatos o los establecimientos reeducacionales que conocemos en el presente). La protección se daba de un modo directo, sin la

ABANDONO Y PROTECCIÓN DE NIÑOS

mediación de instituciones específicas, entre los niños abandonados y quienes deseaban brindarles alguna asistencia.

La sociabilidad primaria regía a estas sociedades mediante un sistema de reglas que ordenaba la convivencia entre sus miembros sobre la base de su pertenencia familiar, de vecindario y de trabajo, creando redes de interdependencia y sin la mediación de instituciones específicas (Castel, 1995, p.34). Cierta “solidaridad natural” aseguraba una protección máxima mediante el reconocimiento de la cercanía que aporta la pertenencia a una red familiar o de vecindad.² Hoy día podemos encontrar estas formas de sociabilidad primaria en algunas culturas campesinas (Castel, 1995, p. 35).

Podía ocurrir que en estas sociedades algunos de sus miembros se encontraran en una situación de desamparo, sin poder encontrar apoyo en esas redes de interdependencia. Por ejemplo, la situación de un niño huérfano, el nacer con un defecto físico, ser expósito o hijo ilegítimo, muchas veces representaba una ruptura con las regulaciones dadas por la inserción en la familia o en la comunidad. Estas personas desamparadas corrían el riesgo de desafiliación: se fracturaba su pertenencia a la sociedad cuando las relaciones de proximidad fallaban en asegurarles protección. Sin embargo, en algunas condiciones, esas sociedades podían reafiliar a esas personas desestabilizadas (como los niños abandonados) brindándoles una atención mínima. Dejar totalmente abandonados a los miembros con más carencias podía mellar la cohesión del grupo: “Estas comunidades tendían a funcionar como los sistemas autorregulados u homeostáticos, que recomponen su equilibrio movilizándolo sus propios recursos” (Castel, 1995, p. 36). Algunas comunidades eran “globalmente vulnerables” ante las crisis de subsistencia o estragos de la guerra, pero, a la vez, estaban fuertemente integradas. Según Castel: “La precariedad de la existencia era parte de la condición de todos y no cortaba la pertenencia comunitaria. La pobreza ha podido ser en estas sociedades inmensa y general, sin que se planteara una cuestión social” (1995, p. 39).

Para Castel, estas formas de protección “por proximidad” propias de la antigüedad tuvieron sus variantes históricas y se extendieron hasta la Edad Media. Aunque hay algunas diferencias entre unas sociedades y otras, todas tienen en común unas formas de convivencia sin “lo social”; vale decir, los problemas de inestabilidad no eran vistos como “problemas sociales” que había que enfrentar a través de dispositivos especializados que regularan esos desequilibrios. “Lo social” surge muy recientemente como un concepto de las sociedades modernas, y está estrechamente ligado con la noción de

“cohesión social”, es decir, la “capacidad de una sociedad para existir como un conjunto vinculado por relaciones de interdependencia” (Castel, 1995, p. 21).

En la década de 1830 se planteó la “cuestión social” por primera vez y de manera explícita. Se tomó conciencia del riesgo de desintegración social ante la amenaza que representaban las condiciones de vida de las poblaciones que “eran a la vez agentes y víctimas de la revolución industrial”. Lo social llegó a ser el mecanismo regulador instituido —a través de la figura del Estado— para tratar de aliviar las tensiones que motivaban una fractura de la sociedad.

En las sociedades “sin lo social”, la amenaza a la cohesión estaba regulada por esa solidaridad natural que hacía posible que cada quien encontrara un lugar en la sociedad. El modo de ser de las sociedades antiguas posiblemente estuvo fundado en una concepción que supone que la relación con “los otros” es esencialmente una relación de cercanía. La cercanía no es únicamente física ni territorial, sino la expresión de una relación en la que “el otro” y “yo” somos una realidad única e indisoluble. El otro es como yo y es parte de mí, es una “prolongación de mi conciencia y de mi propio cuerpo” (Cf. Maturana & Verden Zuller, 1993; Merleau Ponty, 1945). Esto supone que la sociedad se percibe como anterior al individuo: “el yo” solo se puede conseguir a partir de “el otro”. Por tanto, la sociedad no se entiende aquí como se ha concebido más recientemente: como una agrupación de individuos que buscan conseguir sus fines particulares.

El modo de ser de las sociedades antiguas se fue transformando a medida que las relaciones en las sociedades comenzaron a ser más complejas; es decir, a medida que comenzó a darse una “intermediación” entre las personas, sus problemas y las formas de resolverlos. Se comenzaron a relajar los vínculos de la sociabilidad primaria, y la asistencia de los desvalidos comenzó a ser objeto de instituciones especializadas. Castel se refiere a esta modalidad de protección, que surge bajo un proceso de “sociabilidad secundaria” — la “sociabilidad secundaria” representa una transformación de la “sociabilidad primaria” que implica otro sistema de reglas de convivencia, ya no basado en la proximidad de la familia o el vecindario sino en la especialización de las actividades y la mediación de instituciones específicas—, como “protección socio-asistencial”, puesto que representa una transición entre la “protección por proximidad” y la “protección social” del siglo XIX. En la siguiente sección describimos algunas prácticas en torno al abandono y la protección de los niños abandonados

que surgieron a partir de la Edad Media. Veremos algunas características propias de la concepción “socio-asistencial” que fundamentaba esas prácticas.

Protección y abandono, de la Edad Media al Renacimiento

De acuerdo con Boswell, después del siglo V d. C. se fortaleció la imagen de “la bondad de los extraños” en un grado sin precedentes en Europa. La idea del “sacrificio de niños al servicio de Dios”, de la tradición judía, pudo haber influido notablemente en una nueva práctica de protección: la oblación, un sistema de cuidado para los niños abandonados que no les causaba ninguna desventaja social, legal o moral por el hecho de ser abandonados.

La oblación.

La oblación (en latín, *oblatio*, “ofrecimiento”) era la donación de un niño o niña a un convento o monasterio como un “obsequio al servicio de Dios”. El niño era recibido luego de que los padres hacían una petición formal y era educado según la tradición propia de la vida religiosa de la época.

Esta práctica, posiblemente inspirada en imágenes del antiguo testamento, como la historia de Samuel (Samuel 1:26), no parece haber estado ligada exclusivamente a un sentido religioso, sino también a otros fines sociales. Boswell considera la oblación como una modalidad de “abandono”, aunque este no fuera su sentido primario, y la considera como “la forma más humana de abandono en Occidente” (1988, p. 238). También la considera como una forma de protección, ya que el recibimiento del niño para su cuidado y educación le ofrecía mejores posibilidades de éxito que otras formas de protección. Las relaciones entre el niño oblato y su nueva familia eran una expresión del ideal de afecto familiar no-biológico.

El monasterio o convento estaba conformado por un padre (*abad*) o madre y hermanos, elegidos, en lugar de ser dados por naturaleza (las monjas se llaman unas a otras “hermanas” y los monjes “hermanos”). Según Boswell: “Los oblatos eran *alumni* en una familia en la que todos los niños eran adoptados: la legislación eclesiástica se refería a ellos como *alumni* de la iglesia” (1988, p. 239). La oblación no era vista como moralmente neutral sino como un acto loable y, desde el punto de vista práctico, representaba para los padres una forma de “abandono” muy superior a otras.

La oblación era una práctica que se daba en una época en la que la iglesia era la institución más benévola y la sociedad cristiana ofrecía sus

niños para agradar a Dios bajo una actitud de altruismo, sacrificio y devoción. Desde nuestra visión en el presente, podríamos pensar que estos niños fueron víctimas de las decisiones de los padres y, en su fragilidad, no tenían la libertad de escoger un modo de vida distinto al de estar destinado irrevocablemente a la obediencia, pobreza y celibato que imponía la disciplina religiosa.³ Esta pérdida de libertad personal podría ser equivalente a la situación de los niños expuestos criados luego como esclavos; sin embargo, el modo de vida religioso que llevaban los oblatos era considerado como un ejercicio de las más elevadas virtudes cristianas y no tenían una connotación servil.

La oblación como modalidad de protección ya no era propiamente “por proximidad”, sino que se daba a través de la institución eclesiástica como mediadora. La intervención de la Iglesia en algunos asuntos sociales dio origen a las primeras manifestaciones de prácticas “socio-asistenciales”. A finales del siglo XIII habían comenzado a surgir organizaciones eclesiásticas para brindar asistencia a los pobres y desvalidos. Para esta época ya existían iglesias (parroquias) y monasterios que brindaban asistencia a los pobres, enfermos, personas sin hogar y niños abandonados. Sin embargo, esta asistencia promovida por la Iglesia no dejaba de ser, en parte, una modalidad de “protección por proximidad”. La asistencia debía socorrer las necesidades del “prójimo más cercano”, incapaz de atender a sus necesidades por sí mismo y estaba inspirada en la acogida generosa de la caridad cristiana.

Estas prácticas asistenciales inspiradas por el cristianismo también pudieron contribuir con la estructuración de otros dispositivos de asistencia posteriores, como las instituciones que surgirán a partir del Renacimiento en Europa, preocupadas por la gestión o el manejo de la pobreza. De acuerdo con Castel, el cristianismo medieval contribuyó a elaborar una concepción en la que el criterio para merecer ayuda era el desamparo total de los más pobres. La “economía de la salvación”, de algún modo, contribuyó a justificar la asistencia solo en situaciones extremas como la de los pobres que exhibían la impotencia y el sufrimiento humanos.

A pesar de las grandes transformaciones culturales y económicas que vive Europa a finales del siglo XIII, encontramos algunas continuidades en las prácticas de abandono y protección en relación con las épocas anteriores:

1. Las normas civiles y eclesiásticas comienzan a darle más importancia al abandono de niños, pero no para prohibirlo, sino para establecer

ABANDONO Y PROTECCIÓN DE NIÑOS

regulaciones sobre sus consecuencias (como las mencionadas en los períodos anteriores: la probabilidad de incesto, el riesgo de no bautizar los niños o las relaciones sexuales con propósitos distintos a la procreación). Hasta entonces no había ningún código que condenara moralmente el acto mismo del abandono.

2. Aunque los recursos económicos de estas sociedades eran un poco mayores, en términos absolutos, que los de épocas pasadas, los recursos se volvían muy limitados ante el vasto incremento de la población en las ciudades y en los campos. No se conocían métodos para limitar el tamaño de las familias y muchas veces los niños eran abandonados. Los padres aún contaban con la esperanza de que el niño sobreviviera y sobrelleva las circunstancias adversas de su nacimiento de una manera exitosa para los estándares de la época. La “bondad de los extraños” continuaba siendo un mecanismo regulador de la sociedad ante el desequilibrio que representaba el abandono de niños.

3. Hasta el siglo XV, los niños continuaron siendo expuestos a las puertas de las iglesias y en otros lugares públicos. La oblación fue menos común. Las clases pobres continuaron abandonando sus niños en hogares más prósperos, como sirvientes. Los padres pobres “vendían” los servicios de sus hijos a las familias ricas bajo un esquema que no significaba esclavitud en el sentido estricto del término; pero, en la práctica, era casi lo mismo que la venta en la Antigüedad. Los motivos para el abandono continuaron siendo más o menos los mismos que los de épocas pasadas: pobreza, ilegitimidad, deformidad física en el niño, etc. (Boswell, 1988, p. 397-402).

Así como se mantuvo cierta continuidad en relación con estas prácticas, encontramos, entre los siglos XIV y XV, cambios radicales en el sentido que tenían las prácticas de abandono y protección de niños. En el ámbito familiar encontramos que la creciente valoración del linaje fue relacionando el concepto de abandono con un carácter riesgoso y preocupante. Ni los padres ni los hijos deseaban reconocer que las relaciones familiares no eran biológicas. Las familias que criaban niños abandonados pretendían que el niño fuera un heredero biológico y, aunque esto podía traer ventajas para esos niños, se fue perdiendo la actitud que valoraba las relaciones de afecto no biológico, se fue socavando el ideal de relación de los *alumni* con sus padres adoptivos.

Para esta época podemos hablar de un ámbito institucional que, definitivamente, transformó el sentido del abandono y de la protección. Durante el siglo XIV, especialmente en Alemania, Italia y Francia, se

establecieron instituciones específicamente para niños abandonados: los llamados hospitales para niños abandonados, orfanatos u hospicios. La gestión de la asistencia dejó de ser asunto exclusivo de la Iglesia. La caridad se convirtió en una especie de servicio social local en el que colaboraban todas las autoridades de la ciudad. El problema de los niños no deseados se convirtió en responsabilidad pública y el hospicio fue la institución encargada de asistirlos.

Los hospicios.

El acceso a hospitales públicos para niños abandonados y el supuesto de que allí los niños estarían bien cuidados hizo posible que estas instituciones parecieran más deseables que los métodos tradicionales de la Antigüedad que dependían de las costumbres locales y de iniciativas particulares. Sin embargo, las modalidades antiguas de abandono en las que las familias “adoptivas” se hacían directamente responsables de un *alumnus*, o de un pequeño “sirviente”, probablemente imponían menos estigma sobre los expósitos que el que imponían los hospicios: los niños criados en hospicios eran, socialmente, “no-personas” (Boswell, 40-421). Sin embargo, esto era menos terrible que un destino frecuente de los niños dejados en hospicios: la muerte.⁴

Esta “institucionalización” de las prácticas de abandono introdujo una tecnología que separaba al niño abandonado de los ojos de los ciudadanos y de la generosidad que antes los protegía. Los niños abandonados estaban ahora guardados detrás de los muros y sometidos a la vigilancia institucional. Ni los padres que abandonaban al niño, ni los demás ciudadanos que en el mundo antiguo se ocupaban de ellos, debían preocuparse:

Los descendientes del imperio, un milenio y medio después, demasiado conscientes de dejar el destino de los niños no deseados en las manos de la bondad de los extraños y demasiado preocupados por los lazos familiares y el linaje como para admirar las soluciones afectivas, intervinieron para establecer un ordenamiento público que manejara estos asuntos. En las ciudades renacentistas los niños desaparecían silenciosamente y eficientemente a través de las puertas giratorias de los hospicios, fuera de las miradas y de las mentes, en el olvido social. (Boswell, 1988, p. 433)

Desde la época del imperio hasta finales de la Edad Media el abandono de niños había constituido un benévolo regulador de numerosos aspectos de la vida de la familia europea. Los padres podían cambiar la situación de un hijo no deseado a otra situación en la que estos niños podían ser

deseados o valorados. Los hospicios, por contraste, constituyeron un modo más simple y directo de deshacerse de un niño no deseado. Los niños que entraban en un hospicio eran expulsados de la población por aislamiento o muerte. Una minoría retornaba a la sociedad en su adolescencia, anónimamente y estigmatizado, pero con más fortuna que aquellos que morían en la infancia.⁵

Esta transformación radical en el sentido que tenían las prácticas de abandono y protección de niños se fue tejiendo conforme las sociedades europeas apuntaban hacia la construcción de lo social. Siguiendo a R. Castel, haremos una breve caracterización de la concepción “socio-asistencial” que le daba sentido a esas nuevas prácticas de protección.

La “protección socio-asistencial”.

La protección “social-asistencial” podría caracterizarse por oposición a la protección “por proximidad” de las sociedades tradicionales que no requerían de ningún recurso especializado para brindar acogida a los necesitados. En algún momento, estas sociedades dejaron de ofrecer protección mediante vínculos familiares o de cercanía territorial, y surgió la “asistencia especializada” para poder resolver los problemas que no podía resolver la comunidad de modo directo: “Así, el hospital, el orfanato, la distribución organizada de limosnas, son instituciones socio-asistenciales” (Castel, 1995, p. 40). Veamos algunas de esas características propias de los modos de protección basados en una concepción “socio-asistencial” (Castel, 1995, p. 41-42):

1. Lo “social-asistencial” surge como una construcción de conjunto; es decir, resulta de una intervención de la sociedad sobre ella misma para crear estructuras asistenciales más sofisticadas que las de la tradición.
2. Estas prácticas “más sofisticadas” fueron haciendo necesaria la conducción de la asistencia por personal especializado, es decir, por “funcionarios de lo social”. Por otra parte, comenzó a ser necesario un mínimo de pericia o de conocimientos técnicos.
3. Se hizo necesario organizar la protección en sedes especializadas, es decir, establecimientos físicos ubicados en determinada zona territorial estratégica;
4. Ya no era suficiente estar desprovisto de todo para contar con la asistencia, para merecerla. Comenzaron a surgir distintos criterios para brindar asistencia a unos y rechazar a otros. Por ejemplo, en algunos asilos

para los niños más necesitados se comienza a exigir que sean huérfanos o que sus padres estén incapacitados física o mentalmente para criarlos.

Esta forma de asistencia parece ser una manifestación del intento —civil y religioso— de gestionar racionalmente los problemas de los más desvalidos. Como consecuencia de esta gestión racional, se fueron configurando otras actitudes distintas a las propias de la “protección por proximidad”. En el caso de los hospicios, descritos anteriormente, sugeríamos como hipótesis que la mediación de esas instituciones contribuyó a ocultar el valor de la bondad de los extraños, tan admirado en el mundo antiguo, para sustituirlo por el valor de la especialización institucional que contribuyó a hacer desaparecer los niños “no deseados” de la vista de la comunidad. Como sostiene Boswell: “Las intrincadas y sutiles complejidades de los sistemas de transferencia desarrollados en la Europa antigua y medieval fueron transformados en una simple técnica de depósito” (1988, p. 432).

En el siglo XVI ya existía en Europa una organización compleja de la asistencia social que pretendía responder a las nuevas exigencias económicas y sociales: “crisis de subsistencia, aumento en el precio de los productos alimentarios, subempleo ligado a una fuerte recuperación demográfica después de las hecatombes debidas a la peste, reestructuraciones agrarias, crecimiento anárquico de las ciudades” (Castel, 1995, p. 53). Las nuevas políticas municipales se basaban en algunos principios como: “exclusión de los extranjeros, prohibición estricta de la mendicidad, clasificación de los necesitados, socorro diferenciado a diversas categorías de beneficiarios, etc.” (Castel, 1995, p. 53).

El manejo racional de la pobreza fue el motivo central de la asistencia social en el siglo XVI. El pobre debía cumplir dos condiciones para poder beneficiarse con la asistencia: exhibir el desamparo de su cuerpo que lo hace incapaz de trabajar y ser reconocido como perteneciente a una comunidad territorial.

Se escogía como destinatarios a los pobres que no eran capaces de sostenerse por sí mismos porque no podían trabajar. Por ejemplo, los defectos o lesiones físicas graves, la vejez, infancia abandonada, viudez con pesadas cargas familiares, etc., eran las causas “válidas” para recibir la asistencia. Esta condición de minusvalía era la consecuencia de la ruptura de estas personas con la solidaridad que dispensaba el vínculo con la familia y el vecindario. Castel caracteriza a estas personas como “desafiliadas”. La pertenencia a la comunidad territorial aportaba ciertas ventajas a los

ABANDONO Y PROTECCIÓN DE NIÑOS

“desafiliados”, ya que las nuevas técnicas de asistencia establecían que cada parroquia debía ocuparse de sus pobres. Esta característica muestra un sentido para la asistencia como un sustituto de las anteriores relaciones de proximidad.

Los “mendigos” y “vagabundos” (personas sin ningún impedimento físico para trabajar y que no lo hacían) representaron un grave problema para la asistencia, ya que eran considerados como una amenaza contra el orden social existente. Casi todas las normas de regulación social de esta época estaban basadas en el supuesto de que “las personas ociosas y vagabundas son miembros inútiles de la comunidad y más bien enemigos de la cosa pública”. Así, los mendigos y vagabundos eran arrestados y conducidos a los “depósitos de mendicidad” y sometidos a “trabajos forzados” (Castel, 1995, p. 95-96). ¿Por qué enemigos de lo público? Porque se había ido consolidando la idea de que la sociedad estaba compuesta de individuos que debían participar en la producción de sus bienes particulares y, en consecuencia, de los bienes comunes. El mendigo o vagabundo era visto como alguien que deliberadamente quebrantaba el principio de responsabilidad individual y se convertía en un inútil. Por otra parte, se consideraban una amenaza puesto que se pensaba que la vagancia implicaba delincuencia.

Los niños abandonados, huérfanos o hijos de mendigos, eran considerados como “indigentes que merecían asistencia” y eran acogidos en los hospicios o en Hospitales Generales. Sin embargo, esta modalidad de protección debía asegurar que los niños que salieran a la sociedad en su adolescencia estuviesen preparados para ser útiles a la sociedad. Todo parece indicar que desde los siglos XIV y XV los hospicios no estaban dedicados a brindar únicamente asistencia material, sino que estaban organizados como instituciones disciplinarias encauzadoras de la conducta (Castel, 1995, p. 56).

Estos criterios continuaron justificando la asistencia hasta el siglo XVIII aproximadamente. Sin embargo, un nuevo problema comenzó a exigir una nueva forma de protección: ¿Cómo brindar socorro a las personas que no estaban en condiciones de trabajar, no por incapacidad física, sino porque no había trabajo? En la siguiente sección discutiremos una nueva concepción de protección —la protección social— que surgió en Europa desde finales del siglo XVIII hasta el surgimiento del Estado de Bienestar.

Protección y abandono en la Modernidad: Surgimiento de la protección social

Primera mitad del siglo XIX.

La creciente vulnerabilidad de la población a fines del siglo XVIII en Europa planteaba la necesidad de crear nuevas estrategias para controlar la pobreza, diferentes de la asistencia que se brindaba a los “indigentes válidos” (incapaces de trabajar) y la represión que merecían los mendigos y vagabundos. Emblemáticas son las discusiones de la Asamblea Nacional Constituyente, durante la Revolución Francesa, en las que ya se reconocía a los mendigos y vagabundos que no trabajaban como una población que, en su mayoría, eran lo que hoy llamamos “desocupados” o “subcalificados”, es decir, personas que no conseguían trabajo. Algunos miembros de esa Asamblea Constituyente denunciaban que las antiguas leyes sobre el vagabundeo y la mendicidad estaban dirigidas principalmente contra los mendigos que la miseria obligaba a ser vagabundos.

Anteriormente se le ofrecía socorro a los “desdichados más meritorios” y se reprimía como criminales “a todos aquellos a quienes la mala administración dejaba desprovistos de recursos, y en primer lugar de trabajo” (Castel, 1995, p. 183). Comenzó a discutirse cómo hacer valer “los derechos del hombre pobre” sobre la sociedad, en lugar de seguir ofreciéndole caridad y represión. Un principio fundamental fue considerado por el llamado *Comité de la Asamblea Constituyente para la extinción de la mendicidad* como base de toda ley que se propusiera extinguir la mendicidad: Todo hombre tiene derecho a su subsistencia. Estas discusiones comenzaron a hacer evidente que debía encontrarse una solución, diferente de las tradicionales, para una población miserable cada día más numerosa. Se consideró el trabajo como la posibilidad de que toda persona pudiera garantizarse su propia protección.

La creencia de que “todo hombre tiene derecho a su subsistencia mediante el trabajo” supuso que cada quién debía ser responsable de su bienestar. Esto se hizo más evidente conforme avanzaba la revolución industrial y las nuevas sociedades se organizaron en torno al salario. El trabajo ya no era concebido únicamente como una exigencia religiosa o moral sino como la verdadera fuente de riqueza. Más adelante, esto condujo a establecer el trabajo como un derecho social.

Decretar el trabajo como un derecho representaba un nuevo problema. El Estado podría estar contribuyendo a la negligencia y la pereza

ABANDONO Y PROTECCIÓN DE NIÑOS

de los obreros que cómodamente esperaban que se les asegurara el empleo sin tener que buscarlo. Por otra parte, el Estado tendría que intervenir en la organización de la producción, “por ejemplo, haciéndose él mismo empresario (las “nacionalizaciones”) o al menos inmiscuirse en la política de contratación de los empleadores” (Castel, 1995, p. 198). Esto creó una tensión entre dos formas de gobierno antagónicas: la del Estado social y la del Estado liberal. No obstante, el deseo de controlar la pobreza para lograr cierta estabilidad social y la aspiración de instaurar un régimen que desplazara el despotismo hizo necesario buscar una solución que superara los antagonismos: se aceptó que el Estado debía garantizar un sistema de socorro público a los indigentes y se decretó “el libre acceso al trabajo”. Sin embargo, el principio de “libre acceso al trabajo” no significaba un compromiso efectivo del gobierno para procurarle trabajo a quienes no lo tuvieran.

Durante la primera mitad del siglo XIX no existe aún “la gran industria” y, en medio de turbulencias y conflictos, aún no se resolvía el problema del creciente número de miserables, que ya no eran simplemente mendigos o esporádicos vagabundos, sino masas de población que ponían en peligro la estabilidad del orden social. La organización del trabajo constituyó un factor de permanente inseguridad social: los trabajadores no podían contar de modo permanente con un empleo, y el trabajo no representó efectivamente ninguna protección. Las funciones industriales, en su mayoría, no consistían en oficios especializados, sino en servicios que podían ser realizados por cualquiera. La industria llamaba a sus trabajadores solo cuando los necesitaba; y los abandonaba sin la menor preocupación cuando podía prescindir de ellos (Castel, 1995, p. 220).

Las nuevas condiciones económicas, políticas y sociales que evidenciaban el crecimiento cada vez mayor de poblaciones indigentes que no podían trabajar porque no se conseguía trabajo fueron originando una nueva característica del fenómeno de la infancia abandonada. Como no era indispensable una calificación especializada para participar en el trabajo industrial se podía recurrir a cualquier tipo de mano de obra incluyendo la de “los trabajadores inhábiles”, como la de los niños que, por lo demás, resultaba más barata (Castel, 1995 p. 220). El abandono infantil aparece bajo una nueva modalidad: la explotación laboral de los niños. Precisamente en estos años Don Bosco (1815-1888) —fundador de la congregación católica de los Salesianos— se dedica incansablemente a “recoger” cientos de niños que se encuentran trabajando en las fábricas en condiciones de explotación o que se aglomeran a las puertas de las fábricas para pedir “trabajo”.⁶ La

situación de desamparo de la condición de los “trabajadores” influyó en el crecimiento de la tasa de nacimientos ilegítimos, de los niños expósitos y de infanticidios (Castel, 1995, p. 231).

La creciente “nueva pobreza”, la miseria, no encontró respuestas efectivas por parte del Estado en esta época de la primera mitad del siglo XIX. Las antiguas estructuras de asistencia caritativa lograron reconstituirse y seguían ofreciendo ayuda a los “indigentes válidos” (los que estaban incapacitados para trabajar), pero no eran capaces de asegurar la asistencia a la nueva indigencia: la “indigencia social” (Castel, 1995, p. 233). Podríamos proponer que esta “indigencia social” constituyó la circunstancia en la que muchos padres se vieron obligados a “abandonar” a sus hijos; por ejemplo, permitiéndoles salir a trabajar para poder llevar ingresos al hogar. El abandono podría verse aquí como un acto irresponsable por parte de los padres, ya que la protección (entendida como descansando en el fruto de la actividad laboral de cada quien) comenzó a concebirse como una responsabilidad individual. Sin embargo, no se podía ocultar que era también una situación estrechamente relacionada con la miseria que, hasta entonces, la misma sociedad estaba generando y no habían logrado controlar los mecanismos de protección caritativos ni los del Estado.

La filantropía.

Durante estos años surgió una nueva modalidad de asistencia que organizaron las elites sociales y que cumplió una función de beneficencia privada. Esta nueva modalidad de asistencia tuvo implicaciones en el modo de concebir el papel del Estado en la protección de los más desvalidos y ha sido un modelo que se ha pretendido reeditar en el presente, tanto en Europa como en otros países, para superar la crisis del Estado de Bienestar.

La filantropía estuvo representada en algunos países europeos por personalidades que representaban la inteligencia preocupada por los “problemas sociales” generados por el progreso de la industrialización. La filantropía abarcaba sensibilidades muy variadas como protestantes, banqueros, industriales, aristócratas liberales, cristianos sociales, etc. Eran “personas de bien” que debían “moralizar al pueblo” (Castel, 1988 pp. 240-241). Esta nueva tecnología de la asistencia no consistía únicamente en dispensar socorro a los indigentes. Los servicios prestados debían ser también una “herramienta de rehabilitación moral”; es decir, no se debía ejercer la caridad a ciegas —ya que se seguía considerando peligroso distribuir bienes materiales a los pobres—, sino que debía haber una investigación “científica” de las necesidades de los pobres y un mecanismo

ABANDONO Y PROTECCIÓN DE NIÑOS

de control del uso que se le diera a los recursos que estos recibían. Se trataba de una especie de caridad científica (Castel, 1995, p. 247-248).

El papel de la filantropía era, en cierto sentido, el de “conjurar el riesgo de disociación social que acosaba a la sociedad a principios del siglo XIX”, es decir, equilibrar los efectos perversos del desarrollo económico. Aunque la práctica filantrópica no estaba absolutamente enraizada en el liberalismo, tampoco lo contradecía: “La obsesión de preservar la paz social a cualquier precio hizo al liberalismo compatible con las diferentes variantes de la filantropía social” (Castel, 1995, p. 243).

La práctica de asistencia filantrópica contribuyó a legitimar la idea de que el gobierno solo no podía encargarse de mantener al pobre y, por tanto, el socorro no podía ser un asunto de derechos, sino de obligaciones morales. Lo moral no se consideraba un asunto estrictamente privado; existía la moral pública que regulaba las relaciones sociales, sin necesidad de tener una expresión jurídica: “La apuesta del liberalismo consistía en tratar de sostener una política social completa en un espacio ético, no político” (Castel, 1995, p. 235).

El liberalismo puro negaba toda intervención que fuera capaz de influir sobre las leyes del mercado. Sin embargo, algunos aceptaban que este tipo de asistencia era “un mal necesario” que tenía cierta utilidad y no tocaba la estructura de la sociedad. Los más conservadores pensaban que, si había intervención en favor de los “pobres”, esta debía ser la de las prácticas caritativas tradicionales que habían instituido las congregaciones católicas (Castel, 1995, p. 243-245). Estas prácticas filantrópicas, si bien contribuyeron a justificar la protección de los más pobres lejos de la esfera de lo político, también contribuyeron a impulsar la asistencia como un derecho social. Las nuevas exigencias del momento histórico a mediados del siglo XIX, como la nueva organización del trabajo industrial y los movimientos de reivindicación de los trabajadores, fueron dando origen a nuevas funciones para el Estado:

Las construcciones de una política sin Estado corrían el riesgo de llegar a un punto muerto. De esencia moral, su éxito se basaba en último análisis en la adhesión del pueblo a los valores que le eran propuestos/impuestos. Pero, a medida que se estructuraba el mundo obrero, éste fue elaborando sus propios modos de organización y sus propios programas, que necesariamente entrarían en conflicto con aquellas concepciones basadas en la negación del otro. El discurso de la paz social creó de tal modo las condiciones de la lucha de clases que quería evitar. Por su negativa a hacer del Estado un asociado participante en el juego social, dejó cara a cara, sin

mediaciones, a dominantes y dominados. Por supuesto, la relación de fuerzas podría invertirse, y quiénes no tenían nada que perder podrían obstinarse en ganarlo todo. ¿Quién se los iba a impedir? Sin duda el Estado, pero un Estado liberal se ve reducido al papel de gendarme que interviene desde afuera para reprimir las turbulencias populares. En el nombre mismo de la paz social se hizo necesario dotar al Estado de nuevas funciones para dominar ese antagonismo destructor. (Castel, 1995, p. 266)

La protección social. Surgimiento del estado de bienestar.

El advenimiento del Estado de Bienestar o Estado Social es interpretado por Castel como una solución mediadora que le dio un nuevo sentido a “lo social”:

No se trataba ya de disolver los conflictos de interés mediante el manejo moral, ni de subvertir la sociedad por obra de la violencia revolucionaria, sino de negociar un compromiso entre posiciones diferentes, superar el moralismo de los filántropos y no caer en el socialismo de los partidarios de la comunidad de bienes. La cuestión de fondo consistía en cómo podía imponerse en derecho la acción del poder público, estando excluidas las intervenciones directas sobre la propiedad y la economía. (Castel, 1995, p. 269)

Castel interpreta el surgimiento del Estado social como una respuesta a la necesidad de mantener la cohesión interna de la sociedad. La división del trabajo que imponía la sociedad industrial traía consigo el riesgo de la desintegración social. Un nuevo modo de comprender la sociedad, aportado especialmente por Durkheim, le asignó una nueva función al Estado: regular los intereses de los individuos en función de un interés colectivo o Bien Común. Según Castel, Durkheim comprendió que las relaciones sociales en la época de la industrialización ya no podían fundarse en la “solidaridad mecánica” (o relaciones fundadas en la “protección por proximidad”) ya que los modos nuevos de relación entre los sujetos sociales amenazaban con una “desafiliación de las masas”. La “solidaridad orgánica” sería el nuevo modo de existencia que lograría articular “un conjunto de condiciones sociales desiguales e interdependientes”. Bajo este nuevo modo de entender la composición de la sociedad, las retenciones obligatorias, las redistribuciones de bienes y servicios no representaban atentados contra la libertad del individuo. Una sociedad democrática podía ser legítimamente no igualitaria, con la condición de que los menos pudientes no fueran solo dependientes sino “semejantes”: “El estado podía intervenir para que, a pesar de las desigualdades, se le hiciera justicia a cada quién en su lugar” (Castel, 1995, p. 278-281).

ABANDONO Y PROTECCIÓN DE NIÑOS

El nuevo sistema de protección social reconoció el derecho al cuidado de los indigentes, el derecho al socorro de los ancianos indigentes y los inválidos, la asistencia a las familias numerosas y necesitadas. Estos reconocimientos intentaban asegurar condiciones mínimas de subsistencia a indigentes que no podían trabajar. El problema de un gran número de obreros en situación de miseria, que representaba la mayor parte de la población vulnerable, introdujo la necesidad de completar el sistema de protección. El seguro obrero obligatorio representó una lenta y “tranquila revolución” que impuso un sistema de protección a una población que no era la tradicional de los “indigentes válidos”. Sostiene Castel: “Por su estructura, el seguro parecía ya casi providencial, en cuanto permitía movilizar una tecnología que promovía la seguridad sin atentar contra la propiedad y sin afectar las relaciones de producción” (1995, p. 320).

El acceso al nuevo sistema de protección era posible gracias a la inscripción en el mundo del trabajo. La “civilización del trabajo” se impuso como dispositivo de protección y continuó definiendo la estructura de la protección social. La protección social (o protección estatal) tuvo la figura del Estado en el centro de su organización; comprendió ciertas medidas de Asistencia Social para los indigentes que no podían trabajar y un sistema de “Seguridad Social” para los trabajadores. El Estado fue consolidando estos derechos y creando condiciones de acceso a la “propiedad social” y a los servicios públicos para reducir las desigualdades y el riesgo de desafiliación social.

La nueva configuración de la “civilización del trabajo” en el siglo XX, la “Sociedad Salarial”, había logrado que grandes estratos de trabajadores pudieran dejar esa zona de extrema miseria e inseguridad permanente que había sido su situación durante siglos. La clase obrera logró tener un mayor acceso a bienes colectivos tales como la salud, la educación, la higiene y la vivienda. El crecimiento económico que generó la nueva organización de la “sociedad salarial”, el casi “pleno empleo” y el establecimiento de los “derechos sociales” parecían asegurar el enriquecimiento colectivo y la superación del riesgo de desintegración social de los inicios de la industrialización (Castel, 1995, pp. 325-387). En esta sociedad, en la que la protección era máxima, el problema de la infancia abandonada, como se entendió hasta la primera mitad del siglo XIX, había disminuido considerablemente. Podríamos decir que las nuevas instituciones sociales, aunque desplazaron las antiguas formas de protección por proximidad, lograron constituir un mecanismo de cohesión social en el que cada quién volvió a tener un lugar en la sociedad.

Sin embargo, la historia no termina allí. Desde hace más de treinta años en Europa se habla de una crisis del Estado de Bienestar. Pareciera que la solidaridad, que vio en el Estado la posibilidad de lograr la cohesión social, se ha visto fracturada por el surgimiento de un nuevo orden mundial —al inicio, por la llamada “globalización de la economía”— que parece estar contribuyendo más al florecimiento del “individualismo” que al ideal de “ciudadanía” (Cf. Donzelot, 1996). El problema de la protección de la infancia ha mutado con inmensas variantes en distintas regiones del mundo, ahora todas afectadas sin excepción por el llamado nuevo orden mundial en el que la noción de solidaridad luce como palabra hueca, sin sentido.

Conclusiones

Hemos presentado tres modalidades conceptuales, conformadas por elementos apropiados para la construcción de sendos tipos-ideales weberianos (o contextos de interpretación), que tienen valor heurístico para el estudio histórico y crítico de las instituciones dedicadas a la protección social de la infancia. Su generalidad puede ser puesta a prueba en diversos casos particulares de sociedades que fueron “europeizadas” y ahora están inevitablemente inscritas en el orden mundial contemporáneo que, es innegable, guarda su vínculo de filiación histórica con las prácticas socio-culturales de protección formadas en Europa. El estudio del caso de Venezuela, desde fines del siglo XIX hasta inicios del presente siglo, fue el crisol donde se elaboraron estas modalidades conceptuales.

Referencias

- Boswell, J. (1988). *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*. New York: Pantheon Books.
- Cambiano, G. (1991). *Devenir Homme*. En J.-P. Vernant (Ed.), “*L’Homme Grec*”. Paris: Seuil.
- Castel, R (1995). *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires: Paidós
- De Mause, L. (1974). *Historia de la Infancia*. Alianza Universidad
- Maturana, H & Verden-Züller, G. (1993). *Amor y Juego, fundamentos olvidados de lo humano*. Santiago: Ediciones del Instituto de Terapia Cognitiva
- Merleau-Ponty, M. (1945) *La Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.

ABANDONO Y PROTECCIÓN DE NIÑOS

Notas

¹ Castel nos advierte que las actitudes “caritativas” no son exclusivas de las culturas dominadas por el cristianismo. El “amor al prójimo” es una actitud que podemos encontrar en todas las culturas, “sobre todo las agrarias, que tienen tradiciones de acogida con los extranjeros y los pobres. Estas actitudes pueden relacionarse con un sentido religioso más general que el encarnado por el cristianismo, o bien con la conciencia de una proximidad social, pues el pequeño campesino, o el trabajador urbano, bien podía pensar que él mismo se encontrara algún día en idéntica necesidad” (Cf. Castel, 1995, p. 60).

² Con la expresión “solidaridad natural” nos referimos a la protección que aporta la regulación propia de la sociabilidad primaria. Castel hace equivalente la protección por proximidad de la sociabilidad primaria al concepto de “solidaridad mecánica” de Durkheim (Cf. Castel, 1995, p. 278).

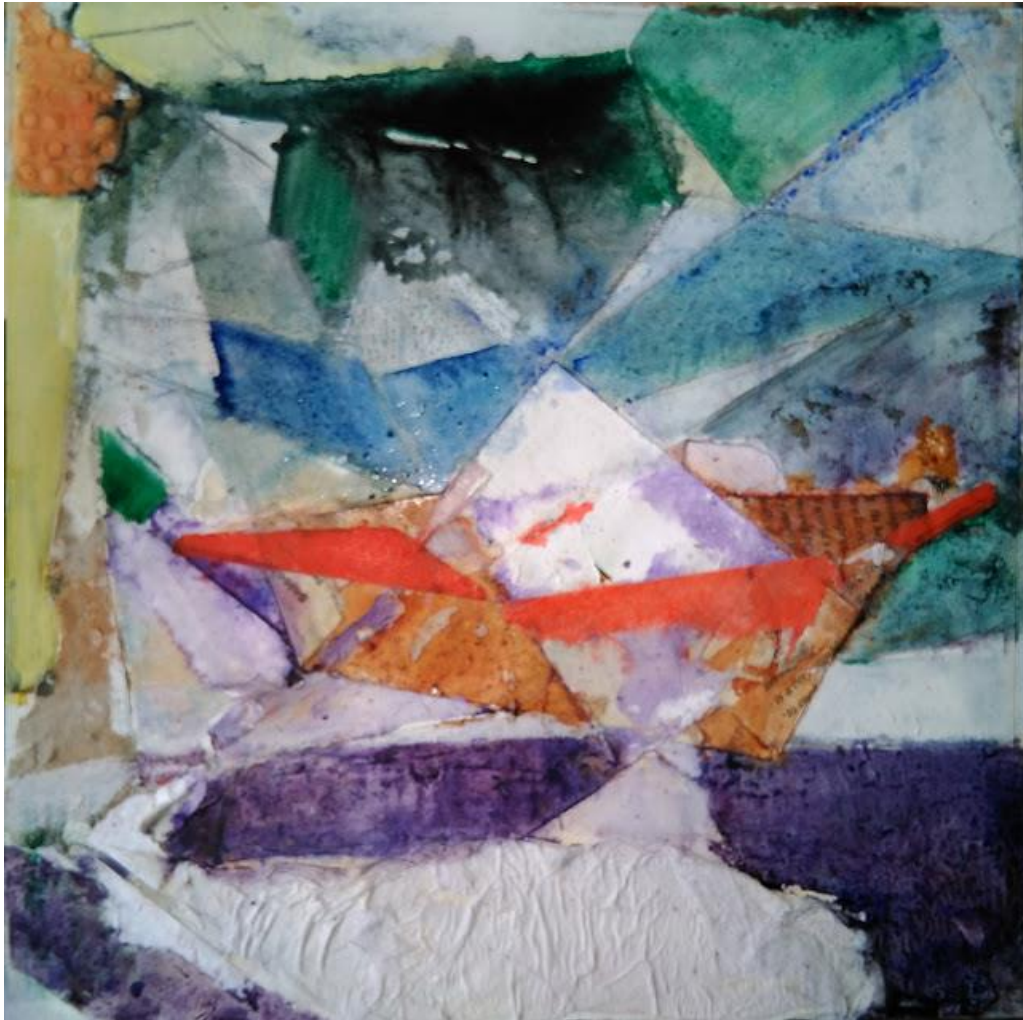
³ Esta visión contrasta con la concepción actual de la infancia que considera los “derechos del niño a la participación y opinión” como los aspectos centrales en la protección de los niños.

⁴ Las estadísticas de distintos hospicios europeos muestran que cerca del 25% de los niños morían al mes de haber ingresado al hospicio y aproximadamente el 30% moría al año de haber ingresado. Las causas de la muerte de los niños eran complejas y no es posible determinarlas con exactitud. Se podrían considerar como causas el bajo nivel de asistencia médica, el mal cuidado de las nodrizas, el número de niños que sobrepasaba la capacidad del escaso personal, la alta probabilidad de contagio de enfermedades endémicas y mortales, etc. (Cf. Boswell, 1988, p. 421).

⁵ La historia de Lloyd de Mause muestra otro sentido posible para los hospicios: él coincide en que el destino más frecuente de los niños dejados en hospicios era la muerte; sin embargo, propone que los hospicios eran un “mecanismo de infanticidio” del que se servían los padres con “impulsos filicidas”. Él cuenta que “las madres llevaban allí sus niños pequeños para que los eliminaran”. (Cf. De Mause, 1974, p. 47-55)

⁶ Don Bosco dedicó toda su vida religiosa al servicio de los niños más necesitados que en la Italia de su época eran estos “niños trabajadores”. En distintos países del mundo existen hoy día numerosas instituciones de protección de la infancia abandonada inspiradas en el trabajo de Don Bosco.

RESEÑAS



Reseña de Avendaño Pavez, O. (2017). *Los partidos frente a la cuestión agraria en Chile, 1946-1973: Representación de intereses, gradualismo y transformación estructural*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 363 pp. ISBN: 978-956-00-0930-2

Karin Baeza Vásquez

Universidad de Santiago de Chile y École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París, Francia

La reforma agraria es, sin lugar a dudas, el mayor hito del mundo rural chileno durante el siglo XX, debido al impacto que alcanzó tanto en términos sociales, incorporando nuevos actores a la vida política y social del país, como productivos, con la modificación de la estructura de propiedad de la tierra y el término del latifundio y, culturales, al posibilitar la extinción de la hacienda como espacio semicerrado de creación y reproducción de las relaciones sociales.

Conmemorando 50 años de la reforma agraria y la sindicalización campesina¹, Octavio Avendaño nos ofrece una investigación en la que da cuenta del rol de los partidos políticos en dicho proceso.

Con una temporalidad de mediana duración, el libro aborda el período que va entre 1946 y 1973, desentrañando a partir de documentación exhaustiva los vaivenes que experimenta tanto la modificación de la distribución de la tierra y sus regímenes de propiedad como la participación política de campesinos y asalariados rurales.

Recibido: 11/8/18. Aceptado: 15/10/18



Karin Baeza Vásquez es Doctorante en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), París, Francia; Master en Sciences Sociales EHESS y Socióloga Universidad de Chile. Se desempeña como investigadora en el Centro Integración Ingeniería y Sociedad (CIIS), Universidad de Santiago de Chile

Contacto: Universidad de Santiago de Chile, Facultad de Ingeniería. Ecuador #3769, Estación Central. Correo electrónico: karin.baeza@usach.cl

Cómo citar: Baeza, K. (2018). Reseña de Avendaño Pavez, O. (2017). *Los partidos frente a la cuestión agraria en Chile, 1946-1973: Representación de intereses, gradualismo y transformación estructural*. Santiago de Chile: Ediciones LOM. *Revista Stultifera*, 1 (2), 167-174. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-08.

Pese a que existe una amplia bibliografía sobre el tema —en particular referida al rol de fomento productivo que cumplió el Estado—, la importancia que tuvieron los dirigentes y representantes de los partidos políticos en dichos procesos no ha sido tratada con igual profusión.

En este sentido, la tesis más extendida hasta la fecha ha sido la de la “polarización” y la “sobreideologización”, la que, a juicio del autor, resulta insuficiente para explicar las complejas dinámicas que tuvo el funcionamiento del sistema de partidos.² Señala, por ejemplo, que esta perspectiva no aborda la relación entre exclusión de ciertos sectores y estabilidad política, predominante en Chile hasta la década del setenta, así como tampoco los vínculos ambivalentes y posiciones diversas que se fueron sucediendo a lo largo del período.³

Adoptando una interpretación alternativa, la demostración de la investigación de Avendaño apunta a dos aspectos principales. Por una parte, releva el *gradualismo* con que se desplegaron los procesos y decisiones de cambio que hicieron posible la reforma agraria, y, por otra, sostiene la necesidad de examinar las *variaciones programáticas* que adoptaron los partidos políticos respecto a cómo concebir y encarar las transformaciones; y en función de esto, las variaciones de posición que mostraron, tanto entre ellos como en sus propias dinámicas internas.

De esta manera, el libro acompaña el análisis de un proceso no lineal, explicando por qué ambos proyectos tardaron varias décadas en concretarse, pese a haber circulado en la agenda política desde la formación de los partidos de izquierda a inicios del siglo XX, y a haber integrado, con distintos grados de precisión, los programas electorales de varios gobiernos electos durante la primera mitad de este.

El texto se divide en ocho capítulos agrupados en tres fases. Exceptuando un primer capítulo conceptual, la primera fase abarca entre 1946 y 1958, período en que se habrían configurado las condiciones que posibilitaron los cambios estructurales. Una segunda fase, situada entre 1958-1967, está caracterizada por la materialización de los cambios. Finalmente, la tercera fase se extendería entre 1967-1973; en ella, el acento estuvo en el cumplimiento de los objetivos y contenidos de los proyectos de sindicalización campesina y reforma agraria.

Acudiendo al institucionalismo de Mahoney y Thelen (citado en Avendaño, 2017), y a la teoría de la elección racional de Colomer (citado en Avendaño, 2017), el autor construye una aproximación que integra *contexto político, instituciones y agentes* para explicar cuándo ocurrieron

transformaciones y cuándo prevalecieron las continuidades en las formas de organización productiva y en las estructuras de poder.

El esquema analítico de Colomer pone el acento en las decisiones de los agentes o representantes de partidos, quienes deciden impulsar o evitar un cambio institucional en función de los costos que estos les involucren, los que son evaluados a partir de la posibilidad de mantenerse en el poder. De esta manera distingue tres tipos de opciones adoptables por los agentes, la *continuidad*, la *reforma* o la *ruptura*.

Complementa Avendaño, con el enfoque institucionalista de Mahoney y Thelen, que sería “menos centrado en la decisión de cada agente, pero complementario al de Colomer [...] combina las características que posee el contexto político con el uso e interpretación que los agentes le dan las instituciones [...]” (p. 40). Este institucionalismo apuntaría, así, a una lógica relacional e integrativa en la decisión del agente, quien determina el uso o no de su poder de veto, concepto clave del enfoque, para posibilitar o restringir las opciones de cambio institucional. Refleja lo anterior en una tipología del cambio institucional que, a su vez, da origen a cuatro modos de comportamiento de los agentes.

Los tipos de cambio institucional distinguidos son: el *desplazamiento*, referido a situaciones en las que se reemplazan normas e instituciones por otras que pueden ser distintas; la *sobreposición*, que ocurre cuando se añaden normas al marco institucional existente; la *derivación*, que alude a la ampliación de atribuciones de una institución o a la mejora de una norma o institución; y la *conversión*, que ocurre cuando normas y reglas siguen siendo las mismas, pero se interpretan en un sentido diferente. Los comportamientos de los agentes, por su parte, son también cuatro, coincidiendo dos de ellos con los planteados por Colomer, a saber: *rupturista*, de *derivación* (obstaculización del cambio con el poder de veto), *oportunista* y *reformista*.

Por último, el autor acude a la noción de *coyuntura crítica* (Collier, Collier, citado en Avendaño, 2017) para referirse a aquellos períodos o puntos de inflexión donde se modifica la trayectoria de tendencias o realidades institucionales. Bajo esta malla analítica se van haciendo inteligibles tanto contingencias como posiciones estructurales que sostuvieron dirigentes, representantes de partidos y coaliciones.

Devela, por ejemplo, la estrategia de ejercicio permanente del derecho a veto que tuvieron los partidos de derecha, formados por el Partido Liberal (PL), Partido Conservador (PCC) y en su momento el Partido

Agrario Laborista (PAL), quienes, apoyados por la Sociedad Nacional de Agricultura, adujeron distintos argumentos para rechazar transformaciones sustantivas, o en su defecto adoptaron estrategias de sobreposición; es decir, toleraron ciertas normativas nuevas en tanto permitieran la mantención de las condiciones estructurales.⁴ Esto habría ocurrido respecto a los proyectos de reforma agraria planteados por el oficialismo durante los gobiernos de Ibáñez (1953) y Frei Montalva (1967).

Asimismo, el enfoque de Avendaño resalta los comportamientos oportunistas y ambiguos adoptados por el Partido Radical (PR) ante dichos proyectos. Prueba de ello habría ocurrido en 1947, cuando gran parte de la bancada radical respalda una ley de sindicalización campesina⁵ que, más bien, restringía la asociación sindical⁶, elaborada por el Partido Liberal y apoyada por el gobierno de González Videla, cuyo propósito fue contener el movimiento social en formación apaciguando las protestas y huelgas campesinas que por esos días se estaban multiplicando.

Igualmente, es calificado como un comportamiento oportunista el hecho que la mitad de los parlamentarios radicales hubiesen ejercido su derecho a veto respecto al proyecto de reforma agraria presentado por el gobierno de Ibáñez en 1953, proyecto que a la postre terminó fracasado.

Respecto a los partidos de centro e izquierda, se habrían dedicado al fomento de la organización y asociatividad de los trabajadores del mundo rural, rol al que se abocó la Iglesia Católica⁷, además de los partidos Comunista (PC) y Demócrata Cristiano (PDC), no sin pugnas entre estos últimos por la disputa territorial y el cariz que le imprimían al trabajo de terreno.

De la misma forma, hubo diferencias en las estrategias políticas y en los grados de profundización que alcanzaron el PC y PS, tanto entre ellos como respecto al PDC. Sobre este punto destaca Avendaño que la izquierda nunca tuvo una política clara respecto a los pequeños productores, como sí ocurrió con la Democracia Cristiana, que junto a la Iglesia Católica se ocupó de promover el cooperativismo agrícola. Con todo, registra el autor que los tres partidos de centro izquierda se posicionaron en una lógica de desplazamiento institucional, respaldando la transformación del mundo rural y transitando entre comportamientos rupturistas y reformistas.

Situando la coyuntura crítica del período durante la primera mitad de la década del cincuenta, específicamente entre 1953-1958, Avendaño saca a colación la serie de sucesos que se conjugaron para hacer posible, una década más tarde, el cambio institucional y estructural.

Entre estos sucesos se cuentan los impactos de las huelgas de Molina (1953), la reforma al sistema electoral de 1958 que impide en adelante las malas prácticas de fraude y cohecho, el trabajo territorial de promoción organizativa que con distinto signo desarrolló el PDC, el PC y la Iglesia Católica, y la insistencia de parlamentarios socialistas en un proyecto de reforma agraria⁸, entre otros.

Por otra parte, también las discusiones respecto al carácter de la propiedad privada son tratadas en la obra: tanto la posición conservadora de la invulnerabilidad del derecho de propiedad como el giro conceptual que encumbra el PDC, argumentación que en último término permite la modificación de la estructura de propiedad de la tierra a través de la Ley 16.640, en 1967.

En efecto, sin desconocer el derecho de propiedad ni afectar el dominio privado, a partir de la noción de *función social de la propiedad*, la Democracia Cristiana defendió la tesis de que la propiedad tiene limitaciones que pueden ser ejercidas por el Estado en favor del bienestar general, admitiendo, al mismo tiempo, que nadie puede ser privado de su propiedad sin derecho a indemnización. Tal argumento invalidaba la explicación de la derecha sobre la existencia de derechos subjetivos adscritos al individuo y anteriores al Estado, permitiendo las expropiaciones.

Por último, otra característica del período que demuestra Avendaño es el alto grado de dependencia del Estado y de los partidos de centro izquierda, que tuvo la implementación de la reforma agraria y de la sindicalización campesina.

Constatamos que la obra representa una contribución importante no solo a la comprensión del período bajo análisis, sino también de nuestro presente, logrando traspasar los enfoques polares sobre el tema de la reforma agraria, propósito establecido por el autor.

Diversos aspectos hacen esto posible. Por una parte, la variedad disciplinar, al combinar sociología, ciencia política y economía, con un énfasis en la historia. En este sentido, Avendaño acepta de alguna forma la propuesta de Braudel respecto a generar un “mercado común” de las ciencias sociales donde la historia sería el socio dominante (Braudel, citado por Burke, 1993). Por otra parte, la nutrida documentación que acompaña la investigación con variados tipos de fuentes (material de prensa, historia legislativa, leyes y libros) constituye, sin lugar a dudas, un punto destacable.

Asimismo, resulta valorable la apuesta por una temporalidad de mediana duración, responsable de ampliar el análisis y demostrar que las transformaciones del mundo rural materializadas en la década del sesenta son, en realidad, producto de comportamientos y correlaciones de fuerza que se fraguan desde inicios del siglo XX.

El esfuerzo del autor por *conjugar suceso y estructura*, utilizando relacionamente las tipologías de comportamiento de los agentes y la noción de coyuntura crítica, si bien tiene el mérito de mostrar las sinuosidades entre e intra partidos políticos, invisibiliza, sin embargo, las dinámicas que progresivamente fueron fraguando los sujetos⁹ (tanto latifundistas como inquilinos, asalariados rurales y medianas producciones) en la vida cotidiana de los territorios, las que resultaron decisivas a la hora de posibilitar las transformaciones del mundo rural. En este sentido, la ocurrencia del proceso de reforma agraria se configura como un *fenómeno multifacético y multiescalar* que no es reducible a la expresión de intereses de los partidos políticos.¹⁰

Lejos de tener un propósito conmemorativo, la perspectiva del libro nos invita a reposicionar necesarias conversaciones y decisiones pendientes. Entre ellas, la discusión sobre el *derecho de propiedad y el dominio* (público, privado, común) *de los recursos naturales*, pero sobre todo aquella otra discusión mayor sobre nuestro *modelo de desarrollo*, uno que, basado en la producción y extracción de materias primarias, es sindicado como el principal responsable de la actual crisis medio ambiental y de sostenibilidad en los territorios a lo largo del país.

Referencias

- Bengoa, J. (1990). *Haciendas y Campesinos. Historia Social de la Agricultura Chilena*. (Tomo II). Santiago, Chile: Ediciones Sur, colección Estudios Históricos.
- Burke, P. (1993). *La revolución historiográfica francesa*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. (2008). *Desarrollo Humano en Chile Rural. Seis millones por nuevos caminos*. Santiago, Chile: PNUD.

Notas

¹ Expresado en las leyes que dinamizaron su implementación, Ley 16.640 de Reforma Agraria del 28 de julio de 1967 y Ley 16.625 de Sindicalización Campesina, del 29 de abril de 1967.

² Como señala Avendaño (p. 29, 30), tesis desarrollada por Sartori y Linz y aplicada largamente al caso chileno por Arturo Valenzuela para explicar el quiebre del sistema democrático, que luego será acompañada de la noción de “deficiente arquitectura institucional” planteada por Moulian.

³ Ejemplo de estos vínculos ambivalentes es el desenlace de las alianzas y rupturas durante el gobierno de Gabriel González Videla (1946-1952). En efecto, este gobierno parte con una alianza coyuntural entre liberales y radicales para permitir la ratificación presidencial en el Congreso Nacional tras la obtención solamente de mayoría simple por parte de González Videla. Esta alianza luego termina en la ruptura del “gabinete de unidad nacional” creado por el Presidente, quien, habiendo sido elegido con el apoyo del Partido Comunista, dictará más tarde la Ley de Defensa a la Democracia proscribiéndolo entre 1948 y 1957.

⁴ El autor se explaya respecto a los diferentes argumentos a los que echan mano el PCC, PL y PAL, los que, a grandes rasgos, pueden resumirse en: promover la política del “buen patrón”, es decir la extensión de las lógicas peternalistas y clientelares, la tecnificación de las faenas productivas para el consecuente aumento de la productividad y el mejoramiento de ciertas condiciones de trabajo, insistiendo transversalmente en la necesidad de mayor inversión estatal y oponiéndose las expropiaciones ante la consideración de la propiedad privada como un derecho natural.

⁵ Ley 8.811 de 1947.

⁶ En efecto, a través de distintas disposiciones como la necesidad de contar con 50 obreros para formar un sindicato, la no existencia de fuero sindical para sus dirigentes, las escasas atribuciones que otorga al sindicato y la imposibilidad de constituir federaciones, la Ley de Sindicalización Campesina de 1947 más bien limitaba la asociación campesina y se utilizó en su momento como una estrategia política de disuasión.

⁷ A través de la ASICH (Asociación Sindical y Económica Chilena) fundada en 1947 por el sacerdote jesuita Alberto Hurtado, y la ACR (Acción Rural Católica), creada por la Conferencia Episcopal en 1952, organismos que promovieron un sindicalismo autónomo, apoyando las reivindicaciones de los campesinos a través de la doctrina del evangelio.

⁸ Se trató del proyecto de reforma agraria presentado por senadores pertenecientes al Partido Socialista Popular, en 1953.

⁹ Entendiendo como definición de sujeto “[...] aquel que se tiene a sí mismo como origen y fuente de sentido de sus acciones sobre el mundo, y que dispone de las condiciones colectivas para imaginarlas y realizarlas” (Informe Nacional de Desarrollo Humano, citado en Desarrollo Humano Chile Rural, 2008, p.53).

¹⁰ Pertinente resulta en este sentido la perspectiva de análisis utilizada por Bengoa, quien, desde un enfoque de vida cotidiana del mundo rural y campesino, sostiene que:

La historia vista desde el lado campesino aparece como un permanente proceso de conquista de tierras y recursos [...] Primero aumentaron sus regalías de tierra, sus talajes, presionando al latifundio por dentro. En este avance campesino se entienden las reformas, las expropiaciones, que muchas veces –en la mayoría de los casos- sólo significaron decretar la muerte legal de un latifundio que desde hacía mucho tiempo estaba carcomido. (Bengoa, 1990, p.11)

Presentación de la Revista Stultifera y normas de publicación

Stultifera, revista semestral de Humanidades y Ciencias Sociales, es publicada por un equipo interdisciplinario la Sede Puerto Montt de la Universidad Austral de Chile. Recibe durante todo el año artículos, comentarios críticos de artículos recientes y reseñas. Los artículos deben vincularse con el foco temático de la revista, que cubre los tópicos de la crítica, la cultura popular y la contracultura.

Línea editorial

El proyecto cultural moderno se sustenta en el autocuestionamiento reflexivo de las propias condiciones de inteligibilidad sociohistórica, y genera tal escisión de lenguajes y prácticas culturales que, en el curso de la modernidad, se han instituido formas autónomas de mediación entre los renovadores de los léxicos culturales y los diferentes públicos. La crítica es, pues, un elemento constitutivo de los procesos de modernización, aunque con frecuencia su ejercicio se neutraliza mediante la institucionalización de una crítica cultural académica, incapaz de comprender las demandas sociohistóricas que pesan sobre los lenguajes culturales; con ese gesto, la crítica cultural deviene ideología cómplice de la escisión elitista de la cultura académica. En ese sentido, la crítica académica no siempre logra dar cuenta de las formas disruptivas de contracultura que la propia modernización cultural genera ni tampoco es capaz de acoger las voces de unas culturas populares cada vez más sujetas a la homogeneización y, eventualmente, la gestión cultural.

Desde ese punto de vista, *Stultifera* se propone asumir las tareas de una crítica comprometida con la elucidación de la actualidad y, en consecuencia, pretende recoger todas las voces reflexivas discordantes con la cultura oficial, el pensamiento único y la institución académica. Por eso, *Stultifera* recibe aportaciones a la crítica filosófica, literaria, educativa, social o política; estudios transdisciplinarios en educación y ciencias sociales, estudios de género, así como estudios sociales, antropológicos, psicosociales o históricos relativos a la contracultura o las culturas populares. La línea editorial de la revista se caracteriza, pues, más en términos de intereses epistemológicos y políticos que en torno a los cotos disciplinares trazados en la institución académica.

Normas de publicación

Quienes deseen enviar sus investigaciones a la revista deben cumplir con los requisitos de normas APA, sexta edición, indicar su afiliación institucional, correo electrónico e incluir un *abstract* y un resumen (de entre 150 y 250 palabras), así como señalar entre tres y cinco palabras claves en inglés y español. Los trabajos deben tener un mínimo de 15 cuartillas (hoja tamaño carta) y un máximo de 30,

letra *Times New Roman*, interlineado 1,5, con todos los márgenes de tres centímetros. En la sección “Discusiones”, se publicarán comentarios críticos, diálogos entre autores y respuestas a artículos recientes (con una extensión de entre cinco y diez páginas). También se recibirán reseñas (de entre tres y cinco cuartillas) de textos no reseñados previamente o de publicaciones recientes.

Los textos enviados para evaluación no pueden haber sido publicados previamente ni estar sujetos a evaluación por otra revista.

Proceso de arbitraje

Los artículos recibidos serán sometidos a evaluación con el sistema doble ciego por expertos externos. La decisión final de aceptar, solicitar modificaciones o rechazar cada artículo la adoptará el Consejo Editorial a partir de las evaluaciones obtenidas de los dos evaluadores. El Director de la revista comunicará el resultado del proceso de evaluación a los autores, y los artículos se publicarán en el siguiente número de la revista, salvo que se trate de un número con editores especiales.

Ética editorial

La revista se compromete a respetar escrupulosamente las normas éticas relacionadas con la publicación académica: imparcialidad en la evaluación, precaución ante posibles conflictos de interés, confidencialidad en el manejo de información de los autores y evaluadores, reconocimiento de la autoría, así como prevención del plagio y del autoplagio.

Derecho de autor

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial 4.0 Internacional.

Dirección

Para más antecedentes, envíen sus consultas al siguiente correo: revistastultifera@gmail.com. También pueden visitar la página de la revista, en las direcciones:

<http://www.pmontt.uach.cl/vinculacion/revista-stultifera/>

<http://revistas.uach.cl/index.php/revstul>

REVISTA STVLTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 2, PRIMER SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X

La ontología y epistemología de Markus Gabriel.

Ernesto Castro Córdoba

Multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial.

Rodrigo Navarrete Saavedra

Racismo, oscurantismo y colonialismo: la naturalización del eurocentrismo en las perspectivas históricas contemporáneas.

Francisco Daniel Tiapa-Blanco

Las tres vertientes del desarrollo económico latinoamericano y su influencia en la integración continental: neoliberalismo, neodesarrollismo y socialismo.

Santiago Armesilla Conde

¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular en la era digital?

Álvaro Cuadra Rojas

Abandono y protección de niños: Lo que dejó Europa.

Jorge Dávila y Magaly E. Miliani de Dávila

Reseña de Avendaño Pavez, O. (2017). *Los partidos frente a la cuestión agraria en Chile, 1946-1973: Representación de intereses, gradualismo y transformación estructural*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.

Karin Baeza Vásquez



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE

SEDE PUERTO MONTT