

1. La Decolonización Epistemológica de la Praxis y la Configuración de la Dignidad como Eje Articulador en Trabajo Social. Carlos Mejías Sandia; Pablo Suárez Manrique. Páginas 3-19

2. Epistemología y cocina: hacia la construcción de un marco científico. Carlos David Martínez Ramírez. Páginas 20-31

3. Racismo epistemológico y occidentalocentrismo: apuntes para una descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento. Martín E. Díaz. Páginas 32- 49

4. Ley, indexación y evaluación en territorio universitario: una aproximación teórica. Diego Alberto Beltrán. Páginas 50- 78

5. Cuestiones de método: Problematizaciones arqueológicas en torno al trabajo de lecto– escritura filosófica. Iván Gabriel Dalmau. Páginas 79- 91

6. El mundo social y sus protagonistas: notas sobre individualismo, holismo y relacionalismo. Alejandra Heffes. Páginas 92- 112

7. Racismo epistemológico y occidentalocentrismo: apuntes para una descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento. Martín E. Díaz. Páginas 113- 129

8. Una revisión de las técnicas de clasificación supervisada en la clasificación automática de textos. Celina Beltrán; Ivana Barbona. Páginas 130- 145

9. Evaluación a través de las percepciones de los alumnos de posgrado de la Facultad de Ciencias Agrarias-UNR sobre su formación. Benavidez, Raquel; Cosolito, Patricia; Crévola, María; Muñoz, Griselda; Trevizan, Alberto. Páginas 146- 151

10. La negación del Intelecto Agente en el siglo XX . Juan Fernando Sellés. Páginas 152- 193

La Decolonización Epistemológica de la Praxis y la Configuración de la Dignidad como Eje Articulador en Trabajo Social

Carlos Mejías Sandía
Universidad de Talca
Talca, Chile
cmejiass@utalca.cl

Pablo Suárez Manrique
Universidad Tecnológica Metropolitana
Santiago, Chile
psuarez@utem.cl

Resumen: Es pertinente explorar en otras formas epistémicas que cuestionen la hegemonía del poder y del saber fundadas con la modernidad y la colonización que desgarran la dignidad. Una revisión crítica sobre la historia de la producción científica nos permite determinar que a lo largo de los años se ha construido un imaginario sobre las ciencias que las jerarquiza de acuerdo a criterios occidentales e ilustrados. Este imaginario deja en evidencia las relaciones de poder que también están presentes en la producción del conocimiento y del pensamiento, como otra forma de control que se funda con el proyecto de la modernidad ilustrada y que es imprescindible oponerle unas otras epistemologías cuyo centro es la validación del otro en su dignidad.

Palabras Claves: Dignidad, decolonialidad, epistemologías, praxis, colonialidad

Abstrac: It is pertinent to explore in other epistemic forms that challenge the hegemony of power and knowledge based with modernity and colonization tearing dignity. A critical review of the history of scientific production allows us to determine that over the years has been built on an imaginary

science that prioritizes according to Western criteria and illustrated. This shows clearly imaginary power relations that are also present in the production of knowledge and thought, as another form of control that rests with the project of enlightened modernity and it is essential to oppose each other epistemology centered validation the other in his dignity.

Key Words: Dignity, decoloniality, epistemology, practice, colonialism

La Colonialidad como Dominación Epistémica

La Colonialidad es un fenómeno histórico que parte con la invasión española y que dura hasta nuestros días y está referida a un patrón de poder que se articula a través de una naturalización de supremacías territoriales, epistémicas raciales y culturales dando como resultado la reproducción de relaciones de dominación. Este patrón de dominación no es sólo clasista pues aunque busca garantizar la explotación por el capital de unos seres humanos por otros a escala planetaria, también consolida la subalternización y negación de los conocimientos, experiencias, formas de vida y cultura de quienes son explotados, dominados y negados epistémica, racial y territorialmente. En otras palabras, la colonialidad no es igual al colonialismo, no se deriva de la modernidad ni antecede a ella, como plantea Grosfoguel: “la colonialidad y la modernidad son dos caras de la misma moneda” [1], es una matriz de poder que estructura el sistema - mundo, en las que el conocimiento, las subjetividades, el territorio, el trabajo, los seres humanos son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización y clase, en el marco de operación de cierto modo de producción, explotación y distribución de la riqueza.

Esta colonialidad del poder se ejerce en todas las áreas de la actividad humana, y permite a su vez la existencia de la colonialidad del ser y del saber, es decir, la dominación de epistemologías eurocentradas activas en la definición del ser y la producción de saber. Ello implica proponer la idea de un conocimiento superior, racional, moderno, occidental, patriarcal y blanco como eje central de conocimiento del mundo y la realidad estableciendo que sólo de esa manera se puede asir la verdad. En esta misma línea y refiriéndose a lo mismo, Quijano sostiene que es la “colonización del imaginario del dominado” [2], y Mignolo llama a este proceso “la subalternización del conocimiento” [3]. Lo esencial es que este conocimiento superior nos ha hecho creer y aceptar una historia que no es real y ha logrado instalar en nuestro imaginario la negación, desde nosotros mismos, de nuestra identidad, historia y nuestras diferencias.

La negación de nuestra identidad, del desarrollo histórico del conocimiento, del desarrollo tecnológico de nuestras civilizaciones, y particularmente América Latina, han conspirado en la construcción de nuestro propio camino instándonos a pensar que el verdadero camino es el que nos muestran nuestros colonizadores. Como lo explica Enrique Dussel, acudiendo a Hegel, en este contexto, América Latina se encuentra afuera de la Historia del Mundo [4]. Esta negación final de la modernidad/colonialidad capitalista ha tenido y sigue teniendo desastrosas consecuencias en términos humanos pues no sólo produce marginalidad en su periferia y en su seno mismo sino que ha sembrado el planeta de muerte, hambre y destrucción.

Este fenómeno no es aislado, la colonialidad del poder es causa y efecto de este patrón de poder mundial. Se sostiene en América Latina y en otras regiones que fueron colonizadas, en la imposición de una clasificación social de la población según criterios de raza, “una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial” [5]. Esta dominación racial crea nuevas identidades históricas sometidas a abusos por ser consideradas inferiores, y justifica una sistemática

división racial del trabajo. La división racial y la explotación por el trabajo se extienden con la expansión global del capitalismo.

Dicho de otra manera, la hegemonía moderna impone una perspectiva binaria Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, y por extensión, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno [6]. La historia del poder colonial tuvo dos implicaciones principales, la primera, una identidad individual y colectiva negativa, racial y colonial, es decir la pérdida de su singularidad histórica. La otra, la pérdida de su lugar en la historia de la producción de la cultura: “Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento” [7].

Esta desaparición del otro implica calificar a la periferia, lo supuestamente no moderno, como sociedades “del pasado”, “premodernas” “subdesarrolladas” o derechamente “primitivas”, lo cual adquiere mayor importancia una vez que –después de los procesos de independencia latinoamericanos– las elites criollas latinoamericanas de descendencia europea utilizan la misma lógica discursiva para reclamar su superioridad sobre los demás, sobre ‘los otros’, sobre los de su propia raza.

Como bien señala Quijano, el colonialismo como proceso de imposición se sitúa en los ámbitos económico, político, jurídico y administrativo; por el contrario, la colonialidad como proceso de ocultamiento de pensamientos alternativos se inserta en el campo cultural. Esta diferenciación resulta vital a la hora de caracterizar los procesos contemporáneos de análisis de la producción de una multiplicidad de pensamientos-otros.

Lo anterior no implica que no existiesen voces críticas de este proceso y aunque el pensamiento decolonial y contra ese modo eurocéntrico de producir conocimiento nunca estuvo exactamente ausente, en particular en América Latina, tampoco había logrado cuajar en una crítica más sistemática y articulada. La decolonialidad no adquiere realmente mayor relevancia sino hasta después de la segunda guerra mundial, comenzando, por supuesto, “en las áreas dominadas y dependientes del mundo capitalista” [8]. Desde este periodo hacia adelante se han ido consolidando varias miradas, la decolonialidad no puede ser sólo una, sería caer en el eurocentrismo, (caracterizado por su “universalidad”, “objetividad”, “individualidad” y “verdad única”, válida independiente del contexto de producción del fenómeno) que han establecido coincidencias sobre varios puntos lo que ha permitido hablar de un proyecto decolonial.

Este proceso de construcción de alternativas teóricas para descolonizar al pensamiento occidental, según Catherine Walsh, necesita de otro procedimiento que podría resultar aún más complejo, que es la decolonialidad de los saberes; al respecto afirma que:

[...] la de-colonialidad implica algo más que la “de-colonialización”, algo más que dejar de ser colonizado (...); parte de las luchas de los pueblos históricamente subalternizados por existir en la vida cotidiana, pero también sus luchas por construir modos y condiciones de vivir, saber y ser

distintos. La meta no es la incorporación o la superación, tampoco simplemente la resistencia, sino la reconstrucción radical de seres, del poder y saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades justas. [9]

Como sostiene Walsh, la idea no es que la decolonialidad incorpore los saberes-otros a la misma lógica del conocimiento implantada por la modernidad, es decir, pensamiento único, homogéneo, universal y autorreferencial pues seguiría siendo un instrumento importante del pensamiento occidental para la subalternización de los conocimientos producidos fuera del radio geográfico europeo y la no aceptación de la existencia de pensamientos alternativos, es decir, “en el pensamiento occidental del siglo XV, el “otro” no era percibido como un ser desprovisto de la civilización, sino como una variedad de la verdadera civilización occidental” [10]. Esta idea europea del pensamiento defectuoso e irracional en las Américas ha impedido instaurar otras maneras de mirar el mundo, la realidad, otras formas de comprender la relación naturaleza – trabajo o la relación entre los seres humanos pues la premisa fundamental del colonialismo intelectual es la constitución del “objeto colonial”: el colonizado como “sujeto”. Lo más grave es que este “sujeto colonizado” es construido primero como “objeto”, como “cosa” y, sobre todo, como “sujeto sin pensamiento”. En tanto “objeto de la dominación colonial”, el colonizado está privado de ser y hablar por y para sí mismo, está privado de la “posición enunciativa” y de la capacidad de generar un pensamiento propio. [11]

La Intervención como Praxis Colonizadora

Desde Juan Luis Vives y su libro “de subventionem pauperum”, hasta la revolución industrial con la consolidación del capitalismo y la aparición del proletariado asalariado cuyas consecuencias generó grandes cordones de marginados y pobres, de los cuales nadie se preocupó significativamente. Será a principios del siglo XIX cuando la pobreza se comienza a volver un problema de importancia y para ello, en nuestro continente, se exportó la forma en que el capitalismo buscaba resolver el problema de los pobres; instituciones de filantropía, caridad y beneficencia, donde Alejandro del Río marca un inicio que será clave en una postura laica y estatal de carácter conservador y reaccionario, sin embargo, hasta los años 40 no hubo cambios significativos en la concepción de la pobreza y los pobres y el modelo de asistencia social comenzaba a demostrar sus fisuras.

Sin embargo, ante la magnitud de la cuestión, la tendencia desplegada por Universidades Católicas para el ejercicio profesional del Trabajo social se basó en las viejas formas de la solidaridad, de la “ayuda social”, las antiguas instituciones inspiradas en la caridad vinculadas a las iglesias cristianas, o a otras religiones, y su versión secularizada, la filantropía, quedan rápidamente obsoletas, insuficientes para dar una respuesta adecuada y eficaz a la complejidad que trae consigo la “cuestión social”. Los problemas sociales adquirieron tal dimensión que obligaron a desplegar nuevas estrategias de intervención y también forzaron al Estado a asumir un papel más activo en la función de prestar asistencia a las víctimas del capitalismo mercantil [12]. Y por supuesto, la nueva clase, el proletariado, fue adquiriendo conciencia de sí misma y organizándose en defensa de sus intereses

frente a la patronal y frente al Estado. La cuestión social se convierte en un problema de orden público y de supervivencia del sistema. "Clases trabajadoras, clases peligrosas". Como la historia ha demostrado, la pobreza genera desorden y cuando la pobreza afecta a amplias capas de la población el sistema puede ser tensionado.

Lo anterior llevó al cuestionamiento del abordaje de la pobreza y de los cordones de excluidos que complicaban el modelo capitalista de producción. Durante el decenio posterior se comenzó a gestar una mirada distinta, aunque siguiendo la lógica euro-anglo centrada pero sin grandes avances hacia una mirada desde una perspectiva de trabajo con una base comunitaria. No será hasta la década del 60 cuando se realiza un giro, que podríamos caracterizar como protodecolonizador; la reconceptualización.

La reconceptualización emerge para los excluidos pero no desde ellos, con el objetivo de "aspirar" a realizar un trabajo con ellos pero su praxis, aunque busca la transformación lo hace desde los trabajadores sociales, del pensamiento único, y no como proceso co-construido. Sigue considerándose a la intervención como un proceso central en el cambio, es ahí donde se jugaría esta nueva forma de concebir el Trabajo Social y su ruptura con la asistencia social y particularmente con el asistencialismo, sin embargo, la lógica dispuso de un fuerte componente eurocentrado, es decir, supone que los "excluidos y marginados" no "tienen", ni pueden resolver sus problemas individuales que son generales y transversales, por lo tanto, las soluciones son universales y de "bien común". Una pequeña aclaración, cuando hablamos de eurocentrismo estamos pensando en la combinación entre el etnocentrismo y el socio centrismo europeo que se ha pretendido imponer como paradigma universal de la historia, el conocimiento, la política, la estética y la forma de existencia. El eurocentrismo se ha posicionado no sólo por las armas sino también por dispositivos más sutiles como la interpelación ideológica, la producción de subjetividades y deseos. El eurocentrismo es un fundamentalismo que no tolera la posibilidad de que existan otras epistemes o que de no europeos puedan desarrollar pensamiento.

Ante ello el "capital intelectual" del poder colonial logró instalar teorías y categorías conceptuales distorsionadoras de la pobreza, la explotación, la exclusión, el racismo, la violencia de género pero que no pudieron desconocer su núcleo político e ideológico ya que son problemas alojados en el centro del modelo de dominación, donde muchos de ellos se nutren para acumular riqueza y la mantención de las asimetrías en la conducción política por lo que mejorar las condiciones de los marginados, los que están fuera del poder colonial no pasaba por conformarlos con su situación ni con hacerles creer que con un par de mejoras materiales el problema queda resuelto sino que además era necesario la generación de una "falsa consciencia" sobre el "bienestar social".

[...] El Colonialismo no se contenta con imponer su ley al presente y al futuro del país dominado. El colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro del colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo aniquila, lo desfigura [13]

De esta manera los profesionales del trabajo social se “sometieron voluntaria e inconscientemente” a la construcción de realidades ilusorias y fantasmales que bajo una lógica clientelar intentan seguir encubriendo este proceso de vaciado del cerebro. Por lo mismo, el colonialismo tiene efectos en los colonizadores como en los colonizados. El sujeto colonial no es sólo el colonizado; colonizador y colonizado son sujetos coloniales, producidos en la situación decolonial.

Ante ello, el Trabajo Social que se piensa y actúa se produce desde esta lógica que subyace a los modelos construidos, en su mayoría en Europa o Estados Unidos y trasladados hacia nuestras comunidades para ser aplicado en función de las lógicas de reproducción del poder colonial que se alza como “verdad cierta” a las posturas progresistas latinoamericanas.

Este poder colonial produce la “desculturación” que es, al mismo tiempo, una imposición de nuevas formas de percibir y de existir, por lo que supone una alienación y una asimilación o como sostendría Césaire que “la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizado” [14] y donde el hombre particular es reemplazado por una cierta manera de existir.

En otras palabras, la condición de pobreza no es sólo parte de la corporalidad y concepción cultural asumida por el pobre sino también de la corporalidad y concepción cultural del no-pobre que traspasa al pobre para transformar esta condición, y esto es lo que de manera importante realiza el Trabajo Social interventor. Por el contrario, creemos que una visión de-colonizadora requiere de una diversidad de praxis liberadoras que necesitan, que tanto el pobre como el no-pobre se liberen y parte de ello es descubrirse a sí mismo y descubrir al otro y sus mecanismos de poder. Las praxis del Trabajo Social implican que el trabajador social no sólo reflexione sobre sí mismo sino que descubra cuánto de los mecanismos de poder existen en él pues en la medida que abandone esas posiciones de poder podrá situarse desde los mismos horizontes socioculturales de quienes requieren de su colaboración puesto que, también, colabora a la descolonización de los pobres.

Las personas no pueden desarrollar su vocación de ser en la medida que la condición de no ser no sea desvirtuada y ello no implica negar al otro sino que ser también con el otro, en una relación horizontal donde distintos universos culturales, distintas formas de ser implican la posibilidad de ser del otro.

“Por lo mismo, toda praxis, y esto es central para el Trabajo Social, es proceso de formación o más exactamente, de tránsito de una materia o estado, de un espacio, estadio o fragmento, de una realidad a otra en donde la comunidad construye desde sus propias praxis nuevos espacios que también serán de tránsito. La praxis es “construcción sistemática y permanente” [15].

Las praxis miradas así desde el Trabajo Social deben intentar superar la funcionalidad **domesticadora** para instaurar espacios de construcción de libertad. Las praxis, entonces, son críticas, reflexivas de la realidad, son permanentemente construidas y no es unívoca. No existe “la” praxis del Trabajo Social sino que existen miles de praxis pues ellas responden a distintas personas, espacios geográficos, culturas, epistemes, corporalidades, territorios y saberes por ello se construye y autoconstruye permanentemente.

Somos conscientes que existe un patrón global de poder que genera una dependencia histórico-estructural donde unas poblaciones y lugares son sometidas a dicho poder instaurando un patrón epistemológico que desintegra otras maneras de conocer, otras subjetividades, otras formas de ser. Operando en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia social cotidiana y a escala societal. Lo anterior genera una concepción de totalidad orgánica-sistémica que supone no sólo la articulación de múltiples existencias en una única estructura, sino también la aprehensión de sus elementos a la lógica de la totalidad, es decir, que el todo y las partes corresponden a una misma lógica de existencia. Este patrón global no ha sido lo suficientemente desagregado, reformulado y reflexionado por el Trabajo Social, de ahí, que la trampa de reemplazar a las personas por formas “correctas” de existir siga siendo uno de los fundamentos de la profesión.

Las personas han estado y están inmersas en una heterogeneidad histórico-estructural, es decir, a la articulación estructural de elementos históricamente heterogéneos (puesto que provienen de historias específicas y espacios-tiempos históricamente heterogéneos) que tienen relaciones de discontinuidad, incoherencia y conflictividad entre sí y que no son, necesariamente semejantes. Por tanto suponer homogeneidad en las soluciones es, a lo menos, ingenuidad.

“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 eurocentrado como nuevo patrón del poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de este 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” [16].

Las praxis desde de descolonización implican mirar al Trabajo Social como una realización donde la percepción de la complejidad de la realidad social y, por ende, de las personas que allí habitan es la potencia que permitirá superar a la tradición intervencionista. La intervención observa la realidad con una mirada científica, donde esa realidad posee el estatus de estable, universalizable y repetible. Sin embargo, esa mirada desconoce que el cosmos es cambiante, que las leyes universales sólo describen particularidades más o menos regulares y que los fenómenos no son posibles de repetir. Como precisa Silvia Rivera: “Es necesario salir de las esferas de las superestructuras y desmenuzar las estrategias económicas y los mecanismos materiales que operan detrás de los discursos”. [17]

Entonces, recuperar la percepción, la multidiversidad, la experiencia, por nombrar algunas, como vía de conocimiento, como mecanismo de recogimiento de información colectiva implica un nosotros en la mirada y resolución de problemas, implica construcción desde los sujetos con los sujetos.

Las praxis también implican la complementariedad, complementariedad que sostiene el equilibrio en las relaciones sociales. El Trabajo Social ha tendido históricamente a mirar a las personas como unidad desde una unidad mayor donde se encuentra el profesional. Si las personas son unidades, entonces, la intervención es posible pues ella se convierte en una unidad primordial y todo es posible de ser medido y analizado desde esa unidad primordial.

Establecer la existencia, desde estas praxis descolonizadas, implica considerar a las personas complementarias, es decir, implica paridad, ser parte de todo el proceso de relación con el entorno y donde cada integrante es necesario para equilibrar ese entorno, donde mi existencia está ligada a la existencia de los otros y que la sanación o resolución del conflicto es la resolución también de mis conflictos. Por lo mismo, considerar a la pobreza como “problema” es desvincular a las personas del entorno, desequilibrarlas y transformarlas en unidad, cosificarlas.

La relación con las personas desde las praxis descolonizadas pasa por establecer nuevas formas de percibir y comprender nuestra relación con el entorno, entendiendo el entorno no sólo como un espacio físico de encuentro con otras personas y nosotros mismos sino como un espacio de encuentro de las emociones, de formas de pensar y sentir al unísono, o dicho de manera más completa, como “una aptitud mutua instintiva-racional” en palabras de Javier Lajo. [18]

Para el Trabajo Social incorporar unas praxis descolonizadas pasa por percibir, pensar y sentir con el otro, no podemos comprender los problemas del otro si no miramos al otro desde la paridad, desde la totalidad que también es nuestra totalidad. No podemos suponer que las personas, las otras personas carecen de la posibilidad de comprender lo que les afecta y que sólo nosotros tenemos las herramientas para presentarle y representarle sus propias complejidades.

Nuestro acercamiento profesional debe darse desde un percibir-saber-sentir-conocer-sistematizar-comunicar. Es romper con el pensamiento puramente mental, abstracto, excluyente, homogenizante y estandarizado. Desde esta perspectiva sería superar la función puramente cognitiva que en lo fundamental intenta o exige la invisibilización o destierra todo sentimiento, emoción o afectividad. Debemos reconocer la historia de las personas y grupos sociales, sus tradiciones, sus hábitos, sus miradas sobre la realidad y no seguir considerándolos como clientes, como número o tarea, [...] es decir como una deificación y reificación por lo nuevo que se expresa en un afán permanente por lo “moderno”, que promueve el olvido de las tradiciones e impide ver las estructuras de larga duración que sustentan los hechos sociales [19].

Trabajar con personas en la solución colectiva de nuestras problemáticas, es limpiarnos de esta lógica colonial eurocentrista y recuperar nuestra relación primigenia con el conocimiento y las praxis como entidades inseparables del sentir-saber-conocer-comunicar.

El Camino Hacia Praxis Decoloniales en Trabajo Social

Partimos de dos principios clave que debiesen considerar todas “otras epistemologías”; el material y el crítico. El primero de ellos se orienta a dar contenido y base material al principio formal, propio de las praxis liberadoras del comportamiento. El afianzamiento de las praxis liberadoras del comportamiento en este principio material la convierte en éticas de la vida, en éticas en defensa de la vida humana, en definitiva, en éticas de defensa de la dignidad de todo ser humano, y más en especial de las víctimas, los que viven en permanente riesgo de perder su vida o de vivirla de forma inhumana.

El principio crítico se orienta a consolidar los principios fundadores que construyen la facticidad de nuestra historia (raza, clase, género), que nos confrontan con la inevitabilidad de la existencia de las víctimas, con la inevitabilidad del ocultamiento. Entonces, a lo más que se puede aspirar es a que se realicen actos con “intenciones de igualdad”, los cuales generan siempre marginación y exclusión, es decir, víctimas. Son estos principios lo que deben ser cuestionados permanentemente y desmantelados epistemológicamente para situarnos desde el otro, ya no postergado u oculto sino presente y activo.

La articulación de estos principios denuncia a las ciencias funcionales o tradicionales por situarse en un nivel superficial en cuanto a su comprensión del mundo pues su objetualización y representación de la realidad, su comprensión del mundo, sus motivaciones e intereses desconocen al otro, otro que no se enmarca dentro de la lógica eurocéntrica de validación, entonces sólo perderá la posibilidad de llegar al nivel profundo de conocimiento, a las raíces pues tiende a perder la visión de conjunto. Olvidar al otro es olvidar el conjunto y los objetos o fenómenos responden siempre a una totalidad, es olvidar las materializaciones sociales que conlleva esa mirada, es en definitiva, reduccionismo científico. Para graficarlo, interesantes son las palabras de Enrique Dussel: “El saber-oír es el momento constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filosofar; es la condición de posibilidad de saber-interpretar para saber-servir (la erótica, la pedagógica, la política, la teológica)” [20]

La búsqueda de conocimiento, entonces, es un proceso individual-colectivo que recoge lo que todos socialmente producen, es decir, co-construye su propio objeto de conocimiento que es él mismo y lo proyecta, lo moviliza, lo reconstruye con los otros. Por tanto, la legitimación y la validez democráticamente alcanzada en la co-construcción de conocimiento, de la que cada sujeto de estudio es material y formalmente participante y responsable, no excluye al disidente, a otros conocimientos, sino que lo incorpora procedimentalmente cuando corresponda. Claro que ello, estará supeditado al tipo de proyectos epistemológicos que sean aceptables y factibles, dependiendo de la cuidadosa consideración de opciones críticas y del escrutinio de los medios disponibles para su realización.

Lo anterior nos lleva a suponer que, por definición, las nuevas epistemologías disponen sólo de una finalidad; la liberación y la lucha por la dignidad. Las epistemologías, que se hallan en el centro de la crítica del sistema científico-cultural establecido, persiguen una transformación de las prácticas opresivas, tanto si son institucionales, académicas como culturales (aunque en la práctica no pueden separarse). Pero la transformación de la dominación existente y del sistema opresivo, asumido con el interés de los más favorecidos de ese sistema, debe ser guiada por unas epistemologías que den cuenta de su materialización pluriversal realizable, que verdaderamente liberen o permitan contender por la liberación. No basta con la mera crítica o descripción, ello es insuficiente, ésta debe ir acompañada del desarrollo de estrategias y movimientos que se dirijan hacia el núcleo del presente opresivo. De este modo, las epistemologías que están guiadas por la finalidad de la dignidad se convierten en unas praxis políticas transformadoras, unas praxis políticas de la liberación. Unas anti-políticas del status quo, se convierten en epistemologías de la liberación, de liberación del sistema futuro.

Estas nuevas epistemologías liberadoras no deben observar el mundo de lo ideológico, político, económico, cultural o social a través de las lentes del sistema, sino situándose desde la posición de las víctimas. Cuando el sistema no reconoce sus sufrimientos e interpelaciones y mantiene una práctica obsecuente ante ellas produciendo más víctimas se convierte en un sistema injusto e ilegítimo. Unas epistemologías que requieren unas praxis liberadoras que conlleven el reconocimiento del otro como otro, de vivir juntos en un espacio legítimo y plural. Si hay víctimas, la ideología, lo social, lo económico, lo político se convierte en una técnica genocida. Esta es la razón por la que las verdaderas epistemologías deben siempre ser acompañada por unas praxis liberadoras críticas que desde el principio vean al mundo a través de los ojos del sufrimiento y de la materialidad vulnerable de los más desposeídos y explotados del mundo, desde los otros invisibilizados.

Unas epistemologías nuevas deben proponer formas distintas o rupturas en la relación sujeto-objeto y sujeto objeto de estudio y de representación. Ellos no pueden ser estáticos, varían de acuerdo a las propias condiciones sociales, no pueden ser universalizables pues las realidades son muy diversas y su validez dependerá del espacio donde se materializa.

Esto nos lleva a proponernos como camino, también, unas praxis liberadoras auténticas que permitan que acaezca en nosotros el llegar a ser fácticamente el poder-ser otro proyectado y comprendido dialécticamente. Esa condición, de la cual las praxis liberadoras son mediación necesaria, es “nuestra-mía” a la vez, si el lenguaje nos lo permite sería la “nuesmiidad”. La ‘nuesmiidad’ liberadora es responsabilidad de las praxis liberadoras, de unas praxis que son además y siempre con-otros, desde los otros, en los otros en una la historia que por último es historia pluriversal de nuestra época, es manifestación del ser del hombre y mujer, en palabras de Dussel [21].

En Trabajo Social es donde con mayor celeridad podemos apreciar estas variaciones pues la difícil tarea de definir su objeto de estudio responde a que no existe un solo objeto de estudio, que ese objeto de estudio no tiene por qué ser “objetivo” y que evoluciona y cambia con el tiempo, el espacio geográfico y las realizaciones sociales que de ella emanen.

Son estas mismas reflexiones las que nos llevan a proponer como eje epistemológico, por lo menos para una parte de nuestra américa del sur, la dignidad de los seres vivos, dignidad que necesita de unas praxis liberadoras que trasladen la mirada desde los marginados, desde las víctimas, desde el sistema a los no marginados, desde el otro pues ello colaborará a co-construir, a ampliar otras formas de conocer, vivir, ser.

La Dignidad como Epistemología para el Trabajo Social

Hoy, al igual que en el pasado, la historia nuevamente nos enfrenta a inéditas situaciones que afectan a la humanidad, apreciándose importantes cambios que comienzan a ocasionar profundas alteraciones en las estructuras de la sociedad y la vida cotidiana de las personas y sus familias, lo cual ha sido ampliamente documentado y analizado. En esta constante vorágine los antiguos problemas han mutado o se han reinventado, exteriorizándose con nuevas representaciones, la singularidad ha

dado paso a la pluralidad y complejidad detectándose situaciones nunca antes vistas, sin embargo la “Dignidad Humana” sigue estando presente e inmanente en las acciones profesionales de los trabajadores sociales.

El modelo neoliberal que no sólo ha determinado reglas de mercado sino que ha establecido un marco ideológico, cultural y de valores, cambiando estrategias públicas y prioridades políticas instalando un nuevo orden administrativo y jurídico para las sociedades. En este proceso global una de las regiones del planeta más afectada ha sido América Latina que durante la década de los 90 mayoritariamente adoptó el modelo neoliberal lo que provocó una reorientación de las políticas sociales y consecuentemente un cambio estratégico en las acciones profesionales de los trabajadores sociales. En la década del 2000 hacia adelante, naciones como Argentina, Brasil, Bolivia, Venezuela, Ecuador, realizaron un giro de sus economías, mientras que Chile, Colombia, México profundizaron el modelo provocando una brecha integral y significativa entre “ricos y pobres” generándose reacciones de los movimientos sociales y de sus ciudadanos en la defensa de sus derechos sociales y su “Dignidad Humana” hasta la fecha.

El giro hacia un Estado Social de ciertas economías latinoamericanas, significó ralentizar procesos neoliberales e iniciar la recuperación de recursos públicos, mientras que en políticas públicas se consolidaron derechos sociales y estrategias por la “vida buena” que requieren metodologías participativas que buscan construir y resguardar a las personas y comunidades.

Estas políticas de protección social de corte neoliberal se encontraban pensadas en un sistema institucional y político clientelar y estaban enfocadas a mejorar la efectividad así como la cobertura de los programas públicos, sin embargo las “soluciones” que otorgaron y otorgan se encuentran técnicamente condicionados al desarrollo de una serie de actividades pre-establecidas para la implementación de los mismos lo que va determinando tareas e indicadores específicos de logro dentro del propio modelo que privilegia la focalización, eficiencia y eficacia económica de los recursos.

En el caso chileno observamos que los diversos préstamos del Banco Mundial destinados a mitigar los efectos de la desigualdad han determinado un tipo particular de Programas Sociales que requieren y demandan un tipo específico de acción técnico-instrumental a los profesionales del Trabajo Social. Estas acciones operan sobre evidencias empíricamente contrastables y sus indicadores de logros son objetivos, medibles y verificables estadísticamente, así priman indicadores como ingresos, atención por profesionales, elaboración de diagnósticos y de planes de tratamiento, egresos etc. Es decir indicadores carentes de todo tipo de medición que se aproxime a la calidad de la atención recibida. En esta estructura de indicadores de logro los trabajadores sociales tienden a “cosificar” e “instrumentalizar” la colaboración a los usuarios de los programas, primando el producto objetivo a lograr por sobre la atención en calidad.

Estos programas sociales centran su “leitmotiv” en el “capital” o los “bienes y servicios”, es así que a la persona, a través de estas iniciativas, se la intenta proveer o dotar de un “capital humano” o de

proveerla de “bienes” o servicios, lo que constituye el centro neurálgico de las políticas sociales neoliberales que hoy gira hacia la “innovación” y hacer de las personas “microempresarios” o “emprendedores” donde la capacitación y educación social se centra en estrategias para la captura de la “oferta y la demanda” para el consumo.

En este escenario, la lógica empírico - analítica prima por sobre cualquier otro enfoque, reduciendo la acción social profesional a la relación “interventores” que deben alcanzar la metas, por sobre los “intervenidos” que se acogen a lo que exclusivamente ofrece el Programa, sin embargo, todas estas acciones tienen como trasfondo y sustento doctrinario y conceptual a las lesiones, degradaciones y vulneraciones a la “Dignidad Humana” que no se visibiliza como manifestación empírica de los indicadores de logro pero que subyace a la fractura de inequidad, exclusión y desigualdad que origina el sistema y que requiere un trabajo praxiológico sofisticado y en profundidad para superar la asimetría que rodea a los usuarios de las acciones.

La instrumentalidad clientalista no implica, en definitiva, centrarse en las personas ni mucho menos en la importancia de reconocer en el otro a una persona que vive y siente, que conoce y construye. Por eso, cuando traspasamos esa barrera colonial y miramos al otro, es cuando recuperamos nuestra libertad y co-construimos nuevas libertades en un espacio de dignificación de ambos. Entonces, la “Dignidad Humana” ayuda a privilegiar la recuperación del sentido sobre sí mismo y sus derechos sociales, políticos, culturales, corporales, ofreciéndole instancias de reflexión que permitan el desarrollo de unas “inteligencias dignificadoras”.

Centrar las acciones profesionales en esta condición, siendo una posibilidad entre muchas, ofrecería unas nuevas formas de mirar a las personas, la profesión y, quizás, las políticas sociales, lo cual desde el actual modelo es inviable. Lo que sí es claro que con ello se tendería a superar la individualidad, instrumentalidad eurocentrada y “cosificación” de las personas y aquella lógica que restringe al ser humano a intereses aislados y privados en el marco del orden económico vigente. Como sostiene Engel en el prólogo del “Anti-Dühring”: “El pensamiento teórico de toda época, incluyendo, por tanto la nuestra, es un producto histórico que en periodos distintos reviste formas distintas y asume por lo tanto, contenido muy distinto” [22].

La “Dignidad Humana” se puede constituir como uno de los ejes centrales y “thelos” profesional, como un factor protector ante la relativización del “ser” de las personas, es decir, de esta manera este factor opera en defensa de todo tipo de vulneración y/o arbitrariedades que afecten la condición humana. Con ello no establecemos que sea “la opción epistemológica” sino una entre muchas pues dependerá del lugar geográfico, de las condiciones materiales, de la cultura y saberes, entre otras, para establecer el objeto epistemológico y sus diversas praxis.

Si se reconoce que toda persona es digna per se, de ahí se desprende que la comunidad, las instituciones y el Estado deben velar por su protección y por su promoción. Al reconocimiento de los derechos ha de seguirle, por lo tanto, un compromiso sincero por parte de todos con vistas a crear condiciones concretas de vida, estructuras de apoyo, mecanismos de tutela jurídica capaces de

responder a las necesidades y a las dinámicas de las personas que sufren una grave vulnerabilidad [23].

Considerar la Dignidad como epistemología y praxis tensiona y genera el enfrentamiento del Trabajo Social con la base doctrinaria e instrumental del modelo que asigna tareas y funciones cuestionables a sus profesionales y que, desde otra perspectiva, en muchos casos, han dejado de buscar la transformación en materia de justicia social y derechos humanos, como sostiene Marcuse, debemos rechazar por insuficientes e inaceptables aquellos tipos de ideologías que atentan contra cualquier forma de comprender la dignidad humana, por muy débil que ésta sea [24].

La dignidad humana –afirma Jürgen Moltmann– no es posible sin la liberación económica, como tampoco ésta lo es sin la realidad de los derechos humanos. Ambos factores se sitúan en correlación mutua: paralelo a la prioridad de lo económico está el primado del humanismo. No existe dignidad humana sin una superación de la indigencia, como tampoco existe una felicidad adecuada al hombre sin los derechos de libertad propios de un ser de marcha erguida y de cabeza alzada. Por ello, el futuro del hombre libre de sus alienaciones deberá venir, en el plano histórico, a través de la superación de la pobreza económica y política [25].

Es pertinente explorar en otras formas epistémicas que cuestionen la hegemonía del poder y del saber fundadas con la modernidad y la colonización que desgarran la dignidad. Una revisión crítica sobre la historia de la producción científica nos permite determinar que a lo largo de los años se ha construido un imaginario sobre las ciencias que las jerarquiza de acuerdo a criterios occidentales e ilustrados. Este imaginario deja en evidencia las relaciones de poder que también están presentes en la producción del conocimiento y del pensamiento, como otra forma de control que se funda con el proyecto de la modernidad ilustrada y que es imprescindible oponerle unas otras epistemologías cuyo centro es la validación del otro en su dignidad.

A Modo de Conclusión

Como advierte De Sousa Santos [26] en el proceso de descolonización del saber, “la preferencia debe ser dada a la forma de conocimiento que garantice el mayor nivel de participación a los grupos sociales involucrados en su diseño, ejecución y control, y en los beneficios de la intervención”.

De ahí que las propuestas contemporáneas en trabajo social partan desde un umbral mínimo como condición de posibilidad: develar las perspectivas que fundan el trabajo social, entendiéndolo como un movimiento dialéctico en el que teoría y práctica, hacer y conocer, investigar y actuar son momentos contradictoriamente fructíferos [27]. Las otras epistemologías ofrecen a los /las

trabajadores/trabajadoras sociales, otra opción para abordar y/o teorizar sobre la producción del conocimiento y del pensamiento, desde una perspectiva contestataria que no esté mediatizada por los ideales construidos a partir del modelo civilizador de la modernidad y de su racionalidad construida desde Occidente, que soslaya ciertos temas determinantes en la construcción del conocimiento; por ejemplo, las relaciones poder.

Esto no implica desechar radicalmente todo lo que ha producido Occidente o Europa, se trata de hacer una lectura crítica de la forma cómo ha sido construida la teoría del conocimiento, la concepción de persona, de dignidad para explorar sobre otras formas del ser, del pensar, saber y actuar. La búsqueda de nuevas formas de producir conocimiento y pensamiento es aquel terreno común donde transita la filosofía del mundo de la vida, el Trabajo Social latinoamericano y otras ciencias que buscan construir propuestas alternativas y/o propuestas “políticas y epistémicas insurgentes” que colaboren en configurar nuevos mundos pluriversales, [28]

Lo que se quiere proponer en estas nuevas epistemologías del Trabajo Social es rechazar toda pretensión de universalidad unilateral, venga de donde venga [29]. Esto implica necesariamente desarrollar procesos de auto-reconocimiento y de hétero-reconocimiento que sólo son posibles en el marco de una comprensión no-esencialista, que no alienta contextualismos ni releva lo universal. Los procesos de auto-reconocimiento pasan necesariamente por la pregunta por la propia historia y la identidad, por el conocimiento particular que desde este lugar también particular puede ser generado por el trabajo social, y por la observación del carácter incompleto de dicho conocimiento. Y el hétero-reconocimiento no es más que la distinción “de los otros” que existen y producen, desde su propia historia e identidad, un conocimiento que puede también aportar al desarrollo de la profesión. En este sentido, las propuestas conceptuales de esos “otros” (también particulares), no pueden ser ni asumidos acríticamente como verdades universales, ni rechazados de plano en tanto influencias externas contaminantes. Se requiere, entonces, como plantea Barkin [30], la apertura a la diversidad cultural que rompa con la hegemonía de una lógica unitaria que define nuestras instituciones, en la búsqueda de construir nuevos paradigmas que incluyan racionalidades diversas.

Un ejemplo que ilustra lo anterior es el monopolio de los programas gubernamentales para la superación de la pobreza en América Latina los cuales son, casi en su totalidad, financiados por el Banco Mundial. Esto implica que las perspectivas y la imposición de modelos de intervención a utilizar, en este caso para el abordaje de la pobreza, sean diseñadas en los niveles centrales de estos organismos supra-nacionales, los cuales reproducen sus propias lógicas coloniales en los distintos territorios en que instalan sus programas [31].

Estas condiciones hacen que sea necesario no solo examinar críticamente el supuesto carácter universal (o particular) del trabajo social si no también desafiar las transferencias de conocimiento unilaterales. Para ello, necesitamos hacer más visible a nuestro trabajo social en los escenarios globales, para que su aporte pueda ser reconocido por otros. Sólo así podremos propiciar intercambios recíprocos en la búsqueda de la “multiversidad” que se plantea desde las teorías postcoloniales y la filosofía intercultural [32]. Es decir, la creencia en que la universalidad está, paradójicamente, en el

diálogo entre las partes y sus diferencias y donde la Dignidad, por lo menos para algunos territorios, debiese ser uno de los centros de la construcción de unas otras epistemologías, de unas otras praxis.

Referencias

- [1] Grosfoguel, Ramón (2006) La Descolonización de la Economía Política y de los Estudios Post-coloniales. Transmodernidad, Pensamiento Fronterizo y Colonialidad Global. En Revista Tábula Rasa N° 4, Bogotá-Colombia, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. En: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>
- [2] Quijano, Aníbal (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- [3] Mignolo, Walter (2007) La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa.
- [4] Dussel, Enrique (2006). 20 proposiciones de política de liberación. La Paz: Tercera Piel/Pastoral Universitaria Arquidiocesana (PUNA).
- [5] Quijano, Aníbal (1991) Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina. En Lander Edgardo (comp.) Modernidad y Universalismo. Venezuela: UNESCO.
- [6] Quijano, Aníbal (1991) Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina. En Lander Edgardo (comp.) Modernidad y Universalismo. Venezuela: UNESCO
- [7] Quijano, Aníbal (1991) Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina. En Lander Edgardo (comp.) Modernidad y Universalismo. Venezuela: UNESCO
- [8] Quijano, Aníbal (2007) “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (eds.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad Central/Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- [9] Walsh, Catherine. (2006). “De-colonialidad e interculturalidad: Reflexiones (des)de proyectos político-epistémicos”. En: Yapu, M. (comp.). Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA).
- [10] Ticona, Esteban (2006). “El colonialismo intelectual europeo, sus orígenes y consecuencias. Posibilidades de descolonización en Bolivia”. En: Yapu, M. (comp.). Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA.).
- [11] Ticona, Esteban (2006). “El colonialismo intelectual europeo, sus orígenes y consecuencias. Posibilidades de descolonización en Bolivia”. En: Yapu, M. (comp.). Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA.).

- [12] Tenti Fanfani, Emilio (2000) *Los Orígenes del Trabajo Social*. Buenos Aires, Losada.
- [13] Fanon, Frank. (1963) *Los Condenados de la Tierra*. México, Fondo de Cultura Económica
- [14] Césaire, Aime. (2006) *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid, Akal.
- [15] Mejías, Carlos; Suárez, Pablo. (2014) *Hacia la Construcción de una Acción Profesional como Praxis para el Trabajo Social*. En revista *Interacción y Perspectiva*, Vol. 4 No. 2 pp. 114-135, Venezuela, Universidad del Zulia. En file:///C:/Users/cmejias/Downloads/Dialnet-HaciaLaConstruccionDeUnaAccionProfesionalComoPraxi-5154907%20(1).pdf
- [16] Quijano, Aníbal: “Modernidad y democracia: intereses y conflictos”, *Anuario Mariateguiano*, vol. XII, no. 12, Lima, 2000.
- [17] Rivera, Silvia. (2006). “Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores”. En: Yapu, Mario (comp.). *Modernidad y pensamiento descolonizador*. Memoria Seminario Internacional. La Paz: Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
- [18] Lajo, Javier (2012) *Illanar: Facultad Andina que supera el “Razonar”*. Este artículo es un adelanto, extractado del libro de Javier Lajo: “Sumaq Kawsay, la vida plena o el equilibrio del mundo”. http://alainet.org/images/ILLANAR_SUPERIOR%20AL%20RAZONAR.pdf
- [19] Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010) *La Inflexión Decolonial: Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos*. Colombia, Editorial Universidad de Cuenca.
- [20] (1993) *Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)*. *boundary2*, 20:3, p. 65-76, autumn <http://www.jstor.org/stable/303341>
- [21] (1993) *Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)*. *boundary2*, 20:3, p. 65-76, autumn <http://www.jstor.org/stable/303341>
- [22] Engel. Federico (1959) *Sobre el Capital de Marx*. Moscú, Editorial Progreso.
- [23] Torralba, Francesc (2005) *¿Qué es la Dignidad Humana? Ensayo sobre Peter Singer, Hugo Tristram Engelhardt y John Harris*. España, HERDER.
- [24] Marcuse, Herbert (1993) *El Hombre Unidimensional*. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Buenos Aires, Planeta.
- [25] Moltmann, Jürgen. (1966) *¿Esperanza sin fe? En Concilium, Revista Internacional de Teología, Años I-VIII, Números 1 - 80*. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- [26] De Sousa Santos, Boaventura (2010) *Para Descolonizar Occidente. Más Allá del Pensamiento Abismal*. Argentina, CLACSO.
- [27] Garret, P. (2013) *Social Work and Social Theory: Making Connections*, Bristol, The Policy Press.
- [28] Lao-Montes, Agustín (2006) *Las Insurgencias Políticas-Epistémicas en las Américas: Giros a la Izquierda, Giros Anti imperiales, Giros De-coloniales*. En: *La Descolonización y el Giro Des-*

colonial, Quito: Comentario internacional, Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales, No. 7, primer semestre. En <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/1916/1/CI-07-TC-Lao.pdf>

[29] Porto-Gonçalves, Carlos. (2009) De Saberes y de Territorios - Diversidad y Emancipación a partir de la Experiencia Latinoamericana. En Polis N. 22, p. 1-21, Polis Revista Latinoamericana, Santiago. En <http://www.scielo.cl/pdf/polis/v8n22/art08.pdf>

[30] Barkin, David (2012) Hacia un Nuevo Paradigma Social. En Revista Polis N. 33, Polis Revista Latinoamericana, Santiago. En: <http://www.scielo.cl/pdf/polis/v11n33/art03.pdf>

[31] Puyana, Alicia (2011), Strategies Against Poverty: Designs from the North and Alternatives from the South. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

[32] Maldonado, Luis (2014) El Sumak Kawsay/Buen Vivir/Vivir Bien. La experiencia de la República del Ecuador. En: Hidalgo et al. (Eds.) Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay, Universidad de Huelva - Universidad de Cuenca, Quito. En <http://hdl.handle.net/10644/1982>

Epistemología y cocina: hacia la construcción de un marco científico

Carlos David Martínez Ramírez

Servicio Nacional de Aprendizaje - SENA
Centro Nacional de Hotelería Turismo y Alimentos
&
Universidad Manuela Beltrán

Bogotá D.C., Colombia

calamar22@misena.edu.co

Abstract

Gastronomy becoming science nowadays involves a poor view based in applied technology, in this way is important to make a review of epistemological aspects for its feasibility and fundamentals as science. The art of cooking challenges epistemology, especially if are considered nutrition and medicine sciences, psychology, history, geography, economy and education.

Key word: epistemology, science, cooking, art, occupation

Resumen

La cientifización de la gastronomía hoy pasa por la interpretación reducida de aplicaciones tecnológicas, por lo que vale la pena revisar aspectos epistemológicos que aclaran su viabilidad y sus posibles fundamentos como ciencia. El arte de cocinar presenta retos muy interesantes para la epistemología, especialmente si se consideran aportes de la medicina y la nutrición, la psicología, la historia, la geografía, la economía y la educación.

Palabras clave: epistemología, ciencia, cocina, arte, oficio

1. INTRODUCCIÓN

La comida es tan importante para los seres humanos que supedita su supervivencia; al igual que los demás animales, los humanos dependemos de la comida para subsistir, pero las relaciones con la comida han tenido diversas variaciones a través de la historia de la humanidad. Aunque cocinar puede clasificarse como un arte o un oficio, hoy es válido preguntarnos si encierra una *episteme* y unos métodos contundentes para darle el estatus de *ciencia*; en el caso colombiano nos encontramos frente a la proliferación de grupos de investigación en cocina y gastronomía.

En la cocina contemporánea encontramos aplicaciones en ambientes controlados (equiparables con laboratorios de química, física y electrónica) hasta formas *tradicionales* de preparar los alimentos.

Vale preguntarnos: ¿el objeto de estudio de la cocina puede definirse exclusivamente desde la elaboración y transformación de los alimentos, o deben considerarse aspectos vinculados con una cadena de abastecimiento amplia (cultivo, transporte, conservación, servicio)?, ¿el interés renovado en la soberanía alimentaria es una señal de preocupación por los desarrollos endógenos o también puede comprenderse como una contraposición a las tendencias mundiales de enaltecer el libre mercado por encima de las consideraciones domésticas?, ¿la *episteme* de la cocina *siempre* está orientada por un saber-cómo (*know-how*) o experimentamos nuevas preocupaciones por el saber-qué (*know-that*)?, ¿la *cocina* está ligada inexorablemente a la salud?, ¿cómo lograr niveles apreciables de satisfacción al tiempo que se cuida la salud?, ¿los esfuerzos por desarrollar enciclopedias de cocina corresponden con el primer esfuerzo por crear el primer estado del arte de *la cocina*?

En la primera parte del artículo se exponen algunos retos relacionados con el equilibrio entre una alimentación balanceada, la salud y el bienestar; seguidamente se analizan algunas variables psicológicas relacionadas con el concepto de sabor, como sensación, percepción y memoria; en la siguiente sección se analizan aspectos históricos, geográficos y económicos para ubicar la modernidad de la cocina; posteriormente se mencionan algunos aspectos de la caracterización laboral de la cocina como un arte u oficio; después se señalan algunas tensiones en la enseñanza de la cocina; y finalmente se concluyen algunas cuestiones considerando aspectos fundamentalmente epistemológicos.

2. ALIMENTACIÓN BALANCEADA Y SALUD HUMANA

Hipócrates invitaba a pensar en los alimentos como medicina, los británicos dicen que *si la comida no es tu medicina estarás comiendo medicina como alimento básico*; muchas enfermedades hoy son prevenibles con una alimentación balanceada y actividad física.

Pero acá encontramos una de esas cuestiones en las que resulta más fácil decir que hacer; los índices de obesidad en Colombia son altos, así como en varios países de la región, sin que necesariamente exista una correlación directamente proporcional entre obesidad y seguridad alimentaria, comer balanceadamente implica retos económicos, sociales y psicológicos:

El sistema de salud colombiano ha invertido un total de 25 billones de pesos en tratamientos para enfermedades crónicas no transmisibles, (...) los recursos totales del sistema de seguridad social, incluyendo el gasto privado, se aproximan a los 30 billones. De esas cifras cerca de 1,2 billones de pesos, es decir, el 5% se encuentran relacionados con los problemas de obesidad y sobrepeso. [1]

En esta parte emergen algunos cuestionamientos epistemológicos, ¿el conocimiento que garantiza la supervivencia en la interacción con la comida debería ser divulgado y adquirido “obligatoriamente” en las sociedades que asuman la vida y la salud como derechos?, ¿este tipo de conocimientos debe ser institucionalizado, academizado o escolarizado?, o, ¿debe transmitirse primordialmente mediante socialización, endoculturación y empirismo? ¿Estos conocimientos pueden tener una tendencia

universalista o dependerán de las características de cada sujeto y de cada región? ¿Podemos clasificar la salud como un *derecho obscuro* en la medida en que implica, al mismo tiempo, *deberes* de autocuidado?

Como animales omnívoros, poder consumir una gran variedad de alimentos representa una ventaja enorme en términos evolutivos, pero al mismo tiempo representa una serie de problemas y retos, por ejemplo, las probabilidades de consumir alimentos envenenados o nocivos aumentan en la medida en que hay una mayor cantidad de alimentos consumibles.

Si en otros tiempos la búsqueda de la inmortalidad se centraba en el descubrimiento o en la creación alquimista de la piedra filosofal y/o el elixir de la eterna juventud, hoy encontramos personas obsesionadas con el consumo de vitaminas y suplementos alimenticios con la esperanza de alargar su tiempo de vida.

Aunque ya existen recomendaciones “universales” para tener una vida saludable (comer más frutas y verduras, hacer ejercicio, disminuir el consumo de alcohol y tabaco), no contamos con un algoritmo perfecto que garantice un máximo nivel de salud y bienestar.

3. SENSACIÓN Y PERCEPCIÓN

Aunque podemos racionalizar el consumo de los alimentos, al extremo de hablar de alimentos funcionales¹, la interacción con los alimentos es eminentemente empírica en cuanto a la relación “obligatoria” con los sentidos. Los aspectos sensoriales alrededor del sabor se han estudiado ampliamente desde las neurociencias y la psicología [2], pero en el contexto epistemológico vale cuestionar si el carácter perceptual del sabor lo hace demasiado subjetivo para ser estudiado con una intención de generalización o si el sabor como constructo ya es un tema agotado por las investigaciones psicológicas.

Aunque nuestro cerebro parece programado, filogenéticamente, para buscar azúcar (para la generación de energía) y grasas (para la termorregulación) [3], el exceso de estos alimentos causa problemas o afecciones a la salud. La “evidente” necesidad de un equilibrio nos puede llevar a una *cerrazón epistemológica* que limite la búsqueda de nuevos horizontes científicos por privilegiar una visión moralista de la salud.

En términos ontogenéticos, para el desarrollo del sabor se requiere de la sensación, la percepción, memoria, aprendizaje e incluso inteligencia para interpretar el sabor aludiendo a formas creativas de combinaciones y para evitar los sabores peligrosos (donde el olfato juega un papel muy importante)[4]. Algunos estudios típicos sobre el sabor, desde el campo de la senso-percepción, se han enfocado en comprender la correlación entre la cantidad y distribución de papilas gustativas en

¹ Esto puede resultar redundante si se piensa que cualquier alimento cumple con una o más funciones.

la lengua, la influencia del olfato, la vista, la propiocepción y la memoria en la experimentación culinaria.

El problema que quiero plantear, entonces, es si *la cocina* tiene un imperativo empírico en su abordaje epistemológico o si es posible el desarrollo de constructos teóricos que puedan ubicarse disciplinariamente en el campo de la cocina, reconociendo las investigaciones en otras áreas, trascendiendo y redefiniendo conceptos sobre el sabor.

Los aspectos emocionales juegan un papel importante en la interacción humana con el alimento; tanto en las tradiciones celtas, como en las americanas (posiblemente en todas las comunidades de protohominidos que controlaron el fuego), la olla sobre el fuego representa un símbolo central en la convivencia doméstica [5]. Una imagen que ha sido popularizada en el cine es que la “mejor” comida es la que remonta la memoria a la infancia².

Para lograr la *combinación perfecta* entre *felicidad* y consumo saludable hay varios factores de carácter psicológico, pero también hay muchos aspectos sociales, temporales, espaciales y económicos que intervienen. La búsqueda del placer mediante la alimentación, corresponde con los valores contemporáneos que asocian el deseo con el consumo:

La celebración postmodernista de “diferencia” y una multiplicidad de identidades brindan terreno fértil para la comodificación capitalista global y el mercantilismo. Pero el consumo no es variable independiente; la estructura de producción antecede y da forma a la de consumo. Los cambios en el consumo asociados con el posmodernismo y la globalización reflejan cambios básicos en el patrón de distribución de recursos. [6]

4. MODERNIDAD TARDÍA Y POSTMODERNIDAD TEMPRANA

Antes de 1492 y el inicio de la modernidad, la zona de Medio Oriente era la región del planeta con mayores capacidades para combinar cultivos y domesticación de animales, elementos claves para garantizar la diversidad de alimentos; con el “descubrimiento” de América (las Indias occidentales) se rompe la balanza comercial a favor de Europa Occidental que dependía enormemente de las importaciones de la India y oriente (las indias orientales), el acceso a nuevas extensiones de tierra, las variadas posibilidades de intercambio y la diversificación de especias a las que logra acceder Europa es clave en el desarrollo de la cocina tal como la conocemos hoy en día³. Hay varios casos que son dignos de mención, como el uso de la tierra en América para la producción de azúcar⁴, y cómo la papá de América salvó a Europa de hambrunas.

²Skinner, en su utopía titulada *Walden dos*, propone estratégicamente comedores con decoraciones de diferentes partes del mundo, para *alimentar* el espíritu *cosmopolita* en los comensales.

³ Antes de 1942 en la Europa occidental, un producto como la pimienta, hoy considerado básico en la cocina, era elevadamente costoso.

⁴ La producción y la comercialización de azúcar y ron en el Caribe marcó muchos aspectos económicos del *desarrollo* colonial de Centroamérica.

Puede ubicarse la modernidad de *la cocina* en los inicios del siglo XX y finales del siglo XIX, en el sentido del paso de una cocina “al ojo” a una cocina “estandarizada”, con brigadas jerarquizadas de trabajo y recetas que empiezan a ser estables o estrictas en sus estándares; otro indicio de modernidad es el inicio del acceso de una clase media en ascenso a restaurantes y servicios de alimentación que antes era exclusivo para la realeza. Ubico este fenómeno como una modernidad tardía, principalmente, para reflexionar que se ha tenido poco tiempo para pensar *la cocina* como ciencia en comparación con otras disciplinas.

Siguiendo la estructura propuesta por Hinkelammert, es posible pensar la cocina previa a esta época en un marco categorial de pensamiento más cercano a los mitos (contingente al mundo, frente a los juicios vida/muerte), que en un marco de racionalidad instrumental (con un centro en un principio de causalidad y de los juicios medio/fin) [7]. En culturas aborígenes de la amazonía colombiana existen mitos en los que se asocia los nombres (la identidad) de las comunidades con el sabor percibido de un alimento, en términos occidentales: el sabor es un generador ontológico.

También vale cuestionar en nuestra contemporaneidad, las tecnologías usadas típicamente en laboratorios biológicos o de física y química, para la elaboración de alimentos, fenómeno que denomino postmodernidad temprana en la cocina, para señalar los inconvenientes en algunas tendencias que pueden privilegiar la “cientificidad añadida” por el uso de equipos de laboratorio. Esta tendencia, generada por la cocina molecular, fetichiza el sabor, y en la preparación de platos “creativos” es posible encontrar *enriquecimientos* vitamínicos pero también pérdida de nutrientes en algunas elaboraciones. El mismo Ferran Adrià invita a no balizar ciertos temas con la excusa de la cocina molecular:

Pero volviendo a mi supuesto papel como pionero de la cocina molecular, aquí debo ser radical: creo que estamos ante una operación de marketing y pienso que no debemos confundir al público dejándole creer que la cocina molecular es un tipo de cocina. Para cocinar bien es preciso conocer (la historia, las técnicas, los productos, la tradición y la modernidad, los procesos culinarios...), y luego pensar, debatir, ensayar, reflexionar, elegir... Y luego, volver a cuestionarse cien veces todas las certezas. Si entretanto necesitamos consultar a la ciencia, o bien los libros de historia o de cualquier otra disciplina creativa, no se tratará más que de nuevos conocimientos para reforzar nuestra filosofía culinaria. [8]

En la historia de las ciencias, el uso de laboratorios se ha asociado con una mayor claridad epistemológica, más específicamente, con mejores delimitaciones en los campos de estudios disciplinares; con estos antecedentes, se hace necesario cuestionar en la incorporación de instrumentos de laboratorios en las cocinas, además de la pérdida de nutrientes en el producto terminado, el desperdicio y las mermas exageradas, subvaloración del conocimiento asociado con la cocina *tradicional*, aunque chefs como Ferran Adrià, como ya referí, afirman públicamente que antes de incursionar en la experimentación *molecular* se debe conocer primero los aspectos básicos de *la cocina*.

Para ser rigurosos con la historia, es posible afirmar que las primeras cocinas desarrolladas por los seres humanos son los primeros ejemplos paradigmáticos de laboratorios, en su sentido estricto de manejo de un ambiente controlado para manipular y experimentar con elementos variables.

La desigualdad en el acceso a los alimentos y el padecimiento de hambre por muchas comunidades, son ejemplos de justificaciones suficientes para cuestionar el alcance de la democratización de la comida y de la supuesta libertad en el intercambio, base en el espíritu de la sociedad contemporánea. Estas desigualdades, y la historia de las reacciones a éstas, se pueden situar en el inicio mismo de la sociedad organizada por clases:

Desde sus primeros años, la economía-mundo capitalista, que funciona desde por lo menos hace cinco siglos, ha provocado siempre fuertes resistencias por parte de los trabajadores, y ello bajo formas diversas: revueltas campesinas, motines de hambre, movimientos mesiánicos, e incluso diversas formas del vandalismo social. Pero es hacia el siglo XIX que, por primera vez, se han constituido movimientos antisistémicos, políticos, organizados y durables, lo que ha sido una notable creación social, a la cual no obstante y durante mucho tiempo, se le ha dado muy poca atención, además de no haberla analizado tampoco suficientemente. [9]

La modernidad en la gastronomía no escapa a las contradicciones propias del proyecto de la modernidad, con su *creación destructiva* [10], por ejemplo en la pérdida de interés en tradiciones culinarias ancestrales frente a la masificación de la cocina europea, por no mencionar el impacto de los monopolios de las grandes empresas en la industria alimentaria.

Si entendemos que “el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado”, siguiendo a Foucault, “será totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectivo” [11]. En este debate es fundamental (fundacional) la claridad en los criterios para situar lo esencial para reconocer la naturaleza y el alcance del conocimiento gastronómico, es decir, su supuesta *esencia* epistemológica.

5. CARACTERIZACIÓN DE LA ACTIVIDAD LABORAL

Tradicionalmente *la cocina* se ubica como un arte o un oficio; el título de *chef* como profesión suele asociarse más con la experiencia (y el *éxito*) profesional que con el otorgamiento de un título, y aunque en esta idea parece existir consenso mundial, en diferentes regiones la tendencia al *credencialismo* hace que se presenten variaciones en esta perspectiva⁵.

⁵ En el caso colombiano, es un sitio común, en muchas empresas y organizaciones, que se declara tener un enfoque de competencias para la gestión del talento humano pero conservan un manual de funciones en lugar de un diccionario de competencias, y en los procesos de selección aún desarrollan pruebas de coeficiente intelectual, psicotécnicas y de personalidad, en lugar de evaluación de competencias, todavía la primera pregunta es *¿en cuál universidad estudiaste?*, en lugar de *¿qué sabes hacer?*

Desde los inicios de la institucionalización de *la cocina* como labor, se ha caracterizado por ser exigente en términos de los estándares de desempeño esperados⁶ y también suele serlo en términos de las condiciones laborales⁷. En este orden, las condiciones laborales tienen una tendencia ser fuertemente jerarquizadas, por ejemplo, el concepto de *brigada*, acuñado por Auguste Escoffier [12], usado para designar los equipos de trabajo en las cocinas, tiene una herencia muy marcada de los discursos militares o de disciplina rígida.

Debe ser claro que estos antecedentes no justifican la generación, ni la aprobación, de un estereotipo de cocineros malhumorados, groseros o gritones, ni mucho menos puede justificarse la explotación laboral ni la precariedad de las condiciones laborales, como el desconocimiento del pago de horas extras, especialmente cuando se trate de un derecho adquirido o formal.

Las especialidades en la gastronomía suelen definirse en función a las técnicas empleadas (cocina caliente, cocina fría, repostería, etc.) o de acuerdo a criterios determinados por la experticia del cocinero; los criterios académicos no son los que han determinado las tradiciones de especialización o sub-especialización en estas áreas.

Acá se presentan retos para perfilar al cocinero-instructor con las habilidades suficientes para reconocer a sus aprendices como sujetos epistémicos y no solamente como artesanos (artistas) hábiles. La enseñanza de la cocina, como ciencia, implicaría un reconocimiento ontológico de campos disciplinares (o tecnológicos), así como una interacción pedagógica que parta del reconocimiento de los involucrados como sujetos y agentes epistémicos.

6. ENSEÑANZA DE LA COCINA

La filosofía y la epistemología pueden aportar mucho en la reflexión sobre la enseñanza de *la cocina*; empezando por la importancia de la reflexión y la comprensión *per se* en tiempos ultrapragmáticos como los contemporáneos, cuando el neoliberalismo ha generado un retorno de los *filósofos* a los *sofistas*. Barnett [13] señala que en la educación superior existe una tendencia al operacionalismo, de manera que hoy privilegiamos el énfasis al saber relacionado con el cómo-hacer y se ha perdido el interés en el saber qué-es, mientras circulan con facilidad discursos asociados con logros, resultados y efectividad, hemos olvidado conceptos como el de comprensión y el de sabiduría.

Con esta premisa del privilegio de la experiencia sobre el conocimiento, parece descontextualizado hablar de campo intelectual, entonces cabe preguntar: ¿qué horizontes quedan para la investigación en cocina? ¿Es viable pensar la recopilación de recetas como una actividad de investigación en *la cocina*?

⁶ Piénsese en los gustos *refinados* de la aristocracia o de la monarquía que podía costear los servicios de cocineros habilidosos, o en la exactitud de los estándares, en términos de cantidades y tiempos, que empezó a remarcar en el siglo XX.

⁷ Por ejemplo, los cocineros en frentes de guerra o en campamentos de trabajo, pero también puede pensarse en el servicio para *trabajadores comunes*, la jornada laboral de los cocineros suele empezar antes que una jornada común o terminar mucho después.

El proyecto Bullipedia, desarrollado por Ferran Adrià es un proyecto que se promociona como innovador, pero su afán por recopilar información sobre conocimientos relacionados con *la cocina* en todo el mundo sugiere algunas preguntas: ¿podría llegar a constituirse este proyecto en el primer estado del arte de *la cocina* como conocimiento disciplinar?, ¿sus proyecciones de vinculación con universidades esconde el interés por moverse en un futuro cercano en las fronteras entre investigación e innovación?⁸

Las preguntas por los criterios para definir un estado del arte en la gastronomía, pueden conducirnos a las preguntas relacionadas con su objeto de estudio. Las diferencias marcan tendencia sutiles en algunas ocasiones, y muy contundentes en otras. Definir el objeto de estudio de la gastronomía en términos de la producción de alimentos con una perspectiva de *stakeholdersy* de *cadena de abastecimiento*, situaría la gastronomía con una perspectiva ingenieril-productiva, económica o interdisciplinaria; un objeto de estudio enmarcado en la aplicación de técnicas y al control de equipos, puede limitar el papel del cocinero al de un operario; la diferenciación entre productos estandarizados con productos únicos (artesanales) o apreciables con una perspectiva estética (artística), puede situar al cocinero en escenarios diferentes.

Vale la pena desarrollar investigaciones sobre los enfoques epistemológicos y ontológicos adoptados por los docentes de las facultades de cocina (o gastronomía) y los alcances de las investigaciones que promueven; es posible encontrar elementos de corte operacionista, pero también es posible encontrar propuestas creativas, academicistas o con fortalezas teóricas significativas, de acuerdo al énfasis de cada institución.

Desde el enfoque de competencias, vale la pena indagar si el horizonte predominante en los currículos de gastronomía tiene un enfoque marcadamente operacionista o si se permiten énfasis academicistas o interdisciplinarios. ¿El énfasis será netamente económico o se estimulará la búsqueda de *la verdad*?, ¿la inspiración metodológica siempre será de carácter empirista?, ¿qué espacio le queda al racionalismo y al desarrollo intelectual?

Si se supone que la formación del cocinero es *integral*, es posible considerar la *integración* de saberes o de conocimientos, esfuerzo común en algunos modelos de educación basados en el enfoque de competencias, así como en muchas *filosofías* (o mejor, plataformas teleológicas) de instituciones de educación superior. De esta manera, si consideramos elementos relacionados con el conocimiento, las habilidades y las actitudes, es posible contextualizar varios debates.

Con relación al conocimiento (*episteme*) gastronómico, si se consideran las técnicas de preparación es relativamente fácil llegar a consensos con relación a estándares, pero al considerar elementos relacionados con los insumos y las estructuras de producción, caben enfoques histórico-espaciales-

⁸ *The Harvard John A. Paulson School of Engineering and Applied Sciences (SEAS) and the Alicia Foundation developed a General Education science course, "Science and Cooking: From Haute Cuisine to the Science of Soft Matter," which debuted in the fall of 2010. The course uses food and cooking to explicate fundamental principles in applied physics and engineering.* Recuperado de: <https://www.seas.harvard.edu/science-and-cooking-2015>

críticos, es decir, es posible considerar las variaciones históricas y espaciales en el análisis de la producción de alimentos.

Mientras algunas escuelas de cocina se enfocan en las técnicas europeas, otras apuestan al rescate la cocina local o ancestral. Es viable pensar en enfoques curriculares que incluyan el aprovechamiento de insumos domésticos, permitiendo o facilitando una apropiación (o incluso transformación) de patrones culturales o productivos propios del territorio en el que se desarrolla el proceso formativo, podríamos denominarlo como un enfoque regional.

Las habilidades motrices son importantes en la cocina, lo cual permite reflexionar sobre el tipo de humano/sujeto/persona que se desea formar, para lo cual hay varios horizontes posibles: el *homo faber* como aquel que fabrica, produce o transforma con las manos y el cuerpo; el *homo sapiens* como aquel con la sabiduría, más asociada con un conocimiento o *episteme*; el *homo ludens* como el hombre que aprende mediante el juego; el *homo loquens* como aquel que interacciona mediante el lenguaje; el *homo politicus, economicus*, etc.

El debate que debe situarse no es necesariamente en el marco de la denominación adecuada, sino de las relaciones políticas o de poder que determinan los criterios para que se privilegie un tipo de conocimiento sobre otro (poder epistemológico) o para que se acepte una naturaleza identitaria como válida en medio de la diversidad y la heterogeneidad (poder ontológico), en una comunidad determinada.

En este análisis de la integralidad de la formación, es importante que no se caiga en la estructura cartesiana que inspiró el mito del fantasma dentro de la máquina, como el de una conciencia independiente al cuerpo. [14]

En algunas comunidades aborígenes de América el cuerpo no se entiende como un límite entre el sujeto y el mundo, sino que se concibe en una relación de continuidad. Mientras la visión occidental tiene una tendencia dicotómica en la asimilación de los conceptos de cuerpo-alma y naturaleza-cultura:

se hace preciso superar la influencia que el pensamiento occidental ha tenido con respecto a las dicotomías cuerpo-alma y naturaleza-cultura; ya que nos enfrentamos con un hecho en el que confluyen internamente la carne (la naturaleza, la materia) y el sentido (la cultura, el espíritu)(García Selgas 1994:60). Hecho en donde el ser y el tener forma parte de la misma unidad. [15]

El aspecto actitudinal es fundamental en la gastronomía, entendida como integrante de una industria de servicios, por lo cual es algo que debe ser considerado en la enseñanza de la cocina. Se debe enseñar a manejar el trabajo bajo presión, el desarrollo de equipos, la disciplina, entre otras habilidades que hoy suelen denominarse *softskills*.

En los tiempos de los filósofos griegos *clásicos* eran comunes los banquetes antes de las charlas o conversaciones con un carácter *educativo*. Estas costumbres suelen contextualizarse hoy un marco de

hedonismo, pero realmente hay varios horizontes posibles, podría pensarse el mismo acto de interactuar con la comida y las personas como un proceso de aprendizaje *en sí mismo*.

La educación puede entenderse, en un nivel muy básico, como llevar el *sema* al *soma*, es decir llevar los contenidos semánticos (la *episteme*) a los elementos somáticos (el cuerpo, el *soma*); haciéndose lo universal (el conocimiento) algo particular sobre lo singular (el sujeto).

La enseñanza de la cocina es un ejemplo paradigmático del desdibujamiento de la educación terciaria, técnica, vocacional, frente a la complejidad actual en la producción de conocimiento, principalmente por su ubicación inicial como arte y oficio y su actual transición a constituirse como en un nivel científico-profesional. Un ejemplo de esta situación se puede apreciar en la proliferación de grupos de investigación en cocina, la oferta de nuevos programas de gastronomía constituidos desde facultades relativamente independientes y el rol de docente-investigador en el que se ven inmersos algunos cocineros-docentes.

6. CONCLUSIONES

Algo problemático para la construcción de un marco epistemológico que permita ubicar a *la cocina* como ciencia, tiene que ver con la difícil delineación entre la validez de un conocimiento (*episteme*) que sea *funcional* al tiempo que verdadero, en contraposición a una opinión (*doxa*) que puede resultar validada (y aplicada) por una comunidad, por la disponibilidad de recursos o por su consecuente funcionalidad alimenticia. Si se quiere un ejemplo simple, piénsese en las sutiles variaciones de una preparación alimenticia (de una receta), que se supone tiene un estándar.

En consecuencia, es válido preguntarnos si es pertinente indagar sobre los aspectos más básicos del método científico y del quehacer científico en el análisis del fenómeno culinario, por ejemplo, históricamente podemos ubicar *la cocina* mucho antes del método científico pero hoy podríamos *hacer extraño* algo común a los mismos inicios de la humanidad: la preparación de los alimentos.

Una reflexión muy interesante que le aporta la cocina a la epistemología tiene que ver con la pregunta con respecto a si (al menos en el caso de la cocina misma) el empirismo es absolutamente ineludible. Si bien es cierto que la racionalización del balance alimenticio y nutricional es algo fundamental en las elaboraciones alimenticias, así como que la planificación del trabajo también vincula diferentes actividades que implican racionamientos diversos, la degustación es eminentemente empírica.

Es válido recurrir a la epistemología para comprender las posibilidades de *la cocina* como ciencia, entendiendo la epistemología como:

una reflexión de carácter filosófico y por tanto teórica, de una cualidad particular, que tiene como misión establecer un diálogo permanente y de manera crítica con el desarrollo, posibilidad y fundamentos sobre los que se sustenta todo conocimiento científico posible, lo mismo que con las condiciones y consecuencias que hacen viable y trae la ciencia. [16]

Para el caso de *la cocina* es posible encontrar una perspectiva cerrada en los horizontes económicos de *libre mercado*, pero también puede pensarse en un campo que sobrepase la concepción de *episteme* para valorar sus propias lógicas, métodos y conocimientos, más asociable con el concepto de sabiduría, con las tradiciones ancestrales [17] que con las tradiciones filosóficas *clásicas* del mundo occidental. Acá cobra relevancia también los discursos epistemológicos en algunas perspectivas de estudios culturales (que precisamente se resisten a un encasillamiento epistemológico).

En este orden, puede pensarse el fenómeno del *eurocentrismo epistémico* en la cocina en los discursos que enaltecen la tradición francesa como *la madre* de toda la cocina. También puede verse una suerte de *populismo epistémico* en las tendencias que perciben el rescate de *lo local* como la única opción viable, rechazando lo externo y lo foráneo a una determinada comunidad, percibido como una imposición cultural o económica; en algunas de estas corrientes se encierra una paradoja ontológica que consiste en su imposibilidad como modelo universal al pretender el rescate *únicamente* de lo local. [18]

La *cientifización* de la gastronomía hoy pasa por la interpretación reducida de aplicaciones tecnológicas (entiéndase como cocina molecular y el desarrollo de cocinas-laboratorio con maquinaria y equipos que ayudan a controlar ambientes y variables con una perspectiva cercana a la físico-química). Por lo que resulta relevante cuestionar críticamente la *posibilidad* y los *fundamentos* sobre los que se debe sustentar cualquier conocimiento científico sobre *la cocina*, para lo cual puede llegar a pesar mucho las ambigüedades en *las condiciones y consecuencias* que la harían viable como ciencia.

No es conveniente suponer que el uso de laboratorios garantiza *la ciencia*. En el caso de la psicología, como profesión, el uso de laboratorios marcó un hito histórico (1879). [19] Pero en el caso de la gastronomía, suponer que los laboratorios (con tecnología dura) garantizan un método más *riguroso*, corresponde más con un prejuicio fundado erróneamente, que con fundamentos epistemológicos o técnicos convenientes. Ahora bien, en ambos casos se podría cuestionar el esfuerzo de una ciencia (social, en el caso de la psicología) o de un arte o un oficio (técnico o tecnológico) por asimilar métodos que no corresponden con su *naturaleza*.

Es válido reflexionar sobre la posibilidad de la emancipación en el conocimiento gastronómico, y no interpretarlo solamente como una transferencia tecnológica [20]. El debate apenas empieza: “hay alternativas prácticas al actual status quo del que, no obstante, raramentenos damos cuenta, simplemente porque tales alternativas no son visibles ni creíbles paranuestras maneras de pensar” [21].

Referencias

[1] Ministerio de Salud y Protección Social (2016). *Impacto de los malos hábitos alimentarios sobre la salud de la población colombiana*. Bogotá D.C.: Ministerio de Salud y Protección Social

- [2] Fuentes, A.; Fresno, M. J.; Santander, H.; Valenzuela, S.; Gutiérrez, M. F. & Miralles, R. (2010). Sensopercepción gustativa: una revisión. *Int. J. Odontostomat.*, 4, (2), 161-168
- [3] Chaudhari, N. & Roper, S.D. (2010). The cell biology of taste. *Journal of Cell Biology*, 190, (3), 285-296
- [4] Coren, S., Ward, L. & Enns, J. (2000). *Sensación y percepción*. México D.F.: McGraw-Hill
- [5] Cuatrecasas, J. (1967). Mitopoyesis del origen del fuego: su significación antropológica. *Revista de Psicología*, 5, p. 21-26.
- [6] Robinson, William (2007). *Una teoría sobre el capitalismo global. Producción, clases y Estado en un mundo transnacional*. p. 47. Bogotá D.C.: Desde abajo
- [7] Hinkelammert, Franz (2009). *Hacia la crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. Bogotá D.C.: Ediciones desde abajo
- [8] Adrià, Ferran (2003). *Sobre la cocina molecular*. Barcelona: ElBulli. Recuperado de: http://www.elbulli.com/historia/docs/2003-cocina_molecular_es.pdf
- [9] Wallerstein, Immanuel (2008). *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Bogotá D.C.: Ediciones desde abajo
- [10] Harvey, David (1990). *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd
- [11] Foucault, Michel (2000). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa
- [12] Gutierrez de Alva, C. I. (2012). *Historia de la gastronomía*. México D.F.: Red Tercer Milenio
- [13] Barnett, Ronald (1994). *Los límites de la competencia. El conocimiento, la educación superior y la sociedad*. Barcelona: editorial gedisa. 2001
- [14] Clavijo, Arturo (2006). *Más allá del fantasma en la máquina*. Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Psicología
- [15] Acuña Delgado, Angel (2001). El cuerpo en la interpretación de las culturas. *Boletín Antropológico*, 1, 51, 31-52
- [16] Jiménez Escamilla, Hugo (1994). *Meditaciones de epistemología: el hombre en la época de la ciencia y la tecnología*. Bogotá D.C.: Ediciones Antropos Ltda.
- [17] Suárez, J.A. (2001). La sabiduría amerindia. En Marquínez, G. et al. (Eds.). *La filosofía en América Latina* (pp. 23-46). Bogotá D.C.: Editorial Codice Ltda.
- [18] Busso, H. A. (2014). El eurocentrismo como obstáculo epistemológico en las ciencias sociales. Posibilidades y desafíos actuales de la filosofía latinoamericana. *Revista de discusiones filosóficas desde acá*, 7, 1-12. Recuperado de: <http://www.idealz-institute.com/sp/CUADERNO7/C74.pdf>
- [19] Danziger, K. (1990). Historical roots of the psychological laboratory. En: *Constructing the Subject. Historical Origins of Psychological Research* (pp. 17-33). Cambridge: Cambridge

University Press. Traducción: Ana María Talak. Cátedra: Psicología I, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de La Plata, 2010.

[20] Schumacher, E.F. (1973). *Lo pequeño es hermoso*. Barcelona: Ediciones Orbis. 1983

[21] Boaventura de Sousa Santos (2011). Epistemologías del sur. *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 16, 54, 17-39

Racismo epistemológico y occidentalocentrismo: apuntes para una descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento.

Martín E. Díaz

Universidad Nacional del Comahue

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Interculturalidad y Decolonialidad –

CEAPEDI.

Neuquén. Argentina

mdiazfilo@hotmail.com

Abstract

The aim of this paper is to address the emergency of a hegemonic tradition of knowledge held in an official metanarrative through which the Western World is set as the starting point of humanity's 'philosophical spirit'; a metanarrative in which direction, modernity will be represented as the highest point reached in the development of an allegedly universal abstract rationality.

This paper focuses on two main problems. First, the analysis of the role such hegemonic tradition of knowledge will play in the undermining and marginalization of those types of knowledge that are considered outdated and primitive after the creation of both an epistemological racism, and an attitude occidentalist; what comes along with the historical emergence of the European modernity. Second, the significance of the geopolitical idea of knowledge and the critic interculturality, which, according to its epistemic and political potential, could contribute to the decolonization of the aforementioned hegemonic tradition of knowledge, is partially enquired into by the end of this paper.

Keywords: epistemological racism, modernity, occidental-centrism, hegemonic tradition, decolonization.

Resumen

El presente artículo se propone abordar la emergencia de una tradición hegemónica del conocimiento sostenida en un metarelato oficial mediante el cual se ubicará a Occidente como el momento fundacional o inaugural del ‘espíritu filosófico’ de la humanidad, metarelato en cuyo derrotero la modernidad aparecerá representada como el momento culmine del desarrollo de una racionalidad abstracta pretendidamente universal.

Dos problemáticas centrales hacen al núcleo de este trabajo. En primer término analizar el rol que dicha tradición hegemónica del conocimiento jugará en la desvalorización y marginación de aquellos saberes considerados como atrasados y primitivos a partir de la generación, con el despliegue histórico de la modernidad europea, tanto de un racismo epistemológico como de una actitud occidentalocéntrica. En segundo término interesa indagar someramente hacia el cierre de este trabajo los alcances de la idea de geopolítica del conocimiento y de interculturalidad crítica, las cuales, en virtud de su potencialidad epistémico-política, podrían contribuir a la descolonización de la mencionada tradición hegemónica del conocimiento.

Palabras claves: racismo epistemológico, modernidad, occidentalocentrismo, tradición hegemónica, descolonización

1. INTRODUCCIÓN

El lugar de prestigio que ocupa al interior del mundo académico la denominada tradición filosófica occidental resulta innegable a la luz de la legitimidad alcanzada por esta tradición en el devenir de su historia, como asimismo en virtud de los aportes e insumos críticos dispensados por la misma. En este marco la conformación de aquello que es denominado bajo el nombre de tradición filosofía occidental lejos de representar un bloque monolítico de ideas responde al despliegue de un conjunto heterogéneo de procesos históricos así como al desarrollo de una multiplicidad de corrientes y sistemas de pensamiento, los cuales se encuentran en muchos casos en pugna entre sí [1].

Empero, a pesar de este carácter heterogéneo y no monolítico contenido en la denominada ‘filosofía occidental’ es posible advertir el desarrollo de una tradición hegemónica del conocimiento constitutiva del campo de las ciencias humanas y sociales en Nuestra América [2] sostenida en un metarelato oficial mediante el cual se ubicará a Occidente -en primer término al Occidente helenocéntrico- como el momento fundacional o inaugural del ‘espíritu filosófico’ de la humanidad,

metarelato en cuyo derrotero la modernidad aparecerá representada como el momento culmine del desarrollo de una racionalidad abstracta pretendidamente universal.

En este sentido, dos problemáticas centrales hacen al núcleo este trabajo. En primer termino analizar el rol que dicha tradición hegemónica del conocimiento jugará en la desvalorización y marginación de aquellos saberes considerados como atrasados y primitivos a partir de la generación, con el despliegue histórico de la modernidad europea, tanto de un racismo epistemológico como de lo que aquí denominaremos -siguiendo en este punto a Edgar Morin- una actitud occidentalocéntrica. En segundo término interesa indagar someramente hacia el cierre de este trabajo los alcances de la idea de geopolítica del conocimiento y de interculturalidad crítica, las cuales, en virtud de su potencialidad epistémico-política, entendemos podrían contribuir a la descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento.

2. DESANDAR LA TRADICIÓN HEGEMÓNICA DEL CONOCIMIENTO

La crítica al legado colonial y eurocéntrico presente en la tradición oficial de la filosofía -y por extensión en el campo de las ciencias humanas y sociales hegemónicas- posee en nuestro continente de valiosos aportes y antecedentes teóricos cercanos en el tiempo. Con la aparición hacia finales de la década del '60 del movimiento filosófico conocido con el nombre de Filosofía de la liberación latinoamericana [3], pensadores tales como Osvaldo Ardiles y Enrique Dussel efectuaron una profunda crítica tanto al logocentrismo como al helenocentrismo operante en el pensamiento filosófico occidental. Como habrá de señalar el propio Ardiles, el punto de partida para una “destrucción” [4] de la historia de la filosofía hegemónica involucra la labor de desocultar tanto al logocentrismo desplegado con la cultura helénica como al *logos* conquistador gestado con la modernidad eurocentrada signado por la capacidad de nombrar y renombrar las cosas. De manera que la voluntad de dominio ejercida por parte del *logos* conquistador moderno, en su capacidad de despoblar el mundo de sus antiguos nombres y de volver a poblarlo con nombres impropios, permitirá en el caso de la América indo-hispánica la imposición de “...*parámetros culturales importados*” [5] reproducidos por las elites intelectuales vernáculas.

En una dirección análoga Dussel ha planteado la necesidad de superar -entre otros aspectos- al helenocentrismo, el occidentalismo y el eurocentrismo operante en la historiografía oficial a efectos de dar inicio a otra historia mundial [6]. En esta clave, si bien para Dussel la filosofía como método

configura una ‘invención’ de la cultura griega la filosofía en tanto realización cultural proviene de Egipto, esto es, posee un origen semita y no griego. Tal es así que el filósofo mexicano-argentino habrá de considerar ya desde su obra temprana como punto de partida de la Filosofía de la liberación latinoamericana -cuya opción preferencial son los oprimidos de esta tierra- la experiencia existencial de los pueblos semitas. En razón de ello, el hecho que el mundo griego haya inventado el nombre de filosofía para dar cuenta del desarrollo de una actividad puramente intelectual basada en la conceptualización de la totalidad de los aspectos constitutivos de la realidad, no significa de suyo la inexistencia de otros ‘modos de filosofar’ bajo otros registros culturales y cognitivos presentes en otras latitudes del mundo a la vez que surgidos con anterioridad al ‘nacimiento de la filosofía’ en Grecia.

La crítica por tanto al helenocentrismo y, por ende, al eurocentrismo supone romper con el metarelato en el que se ha cimentado la tradición oficial de la filosofía sostenido en una serie de mitos asumidos y reproducidos al nivel de verdades universales, a saber:

Entre las fabulas que se han convertido en certezas admirables: la siguiente: la filosofía nace en el siglo VII a. C., en Grecia, con los presocráticos. Esta frase posee al menos tres errores: la fecha, el lugar y el nombre. Porque mucho antes de esa fecha ya se pensaba en Sumeria, Asiria, Babilonia, Egipto, en la India, en la China y en otros lugares bárbaros desde el punto de vista de los griegos. (...) Otra fábula: el nacimiento blanco y europeo de la filosofía [7].

Pero además de estos mitos sobre los que se ha edificado la tradición oficial de la filosofía, esta última ha sido presentada como el producto exclusivo de la labor intelectual de ‘grandes hombres’ o ‘grandes héroes’ del pensamiento provenientes de los principales centros de producción de conocimiento de los países hegemónicos, los cuales en su labor ‘universal’ fueron capaces de arribar o inteligir un cúmulo de verdades impolutas y rectoras de la humanidad. Se trata de la construcción de un imaginario atravesado por una fuerte concepción androcéntrica y elitista sobre la cual se ha cimentado en gran medida el pensamiento filosófico occidental dominante.

En este marco, la crítica de lo que aquí entendemos como una tradición hegemónica del conocimiento imperante en el campo de las ciencias humanas y sociales en Nuestra América no resulta posible ser llevada a cabo en su radicalidad sin advertir el papel central que la modernidad europea jugará en la generación de un conjunto de imaginarios mediante los cuales se ubicará a Europa en el centro de la

historia mundial y a la labor intelectual del hombre blanco europeo como la forma superior de conocimiento. Llevar a cabo esta crítica radical involucra por cierto desprenderse de la visión intraeuropea de una modernidad concebida como autopoiética, esto es, como un acontecimiento histórico producido al interior de Europa hacia inicios del siglo XVII signado por la superación -a partir de la emergencia de una racionalidad de carácter tecno-científica- de las ‘viejas representaciones’ del mundo propias de la denominada Edad media.

Como ha mostrado el propio Dussel [8] esta visión tradicional de la modernidad habrá de sostenerse en el establecimiento de un trazado unilineal -temporal e histórico- que va desde Grecia a Roma, pasando por la Edad media, el Renacimiento y la Reforma para alcanzar su punto culminante en el siglo XVIII con la Ilustración y la Revolución Francesa. De esta manera, con la postulación de este proceso unilineal enmarcado en una historia pretendidamente universal -postulación introducida por parte del romanticismo alemán en el siglo XVIII, fundamentalmente de la mano de Schegel-, queda oculta la relación existente entre el despliegue mundial de la modernidad y la expansión colonial hispano-lusitana vinculada a la conquista y anexión del ‘Nuevo mundo’ -o bien de *Abya Yala* de acuerdo al nombre ancestral atribuido por la cultura Kunas a nuestro continente- como lo Otro dominado y explotado de Europa.

En este sentido el desarrollo histórico de la modernidad se encuentra directamente vinculado para el filósofo mexicano-argentino al proceso de conquista iniciado en 1492 a partir del control geopolítico del Atlántico puesto en marcha con la expansión colonial hispano-lusitana y, con ello, a la anexión de los ‘nuevos territorios’ al primer sistema mundo comandado por España y Portugal. De manera que la modernidad europea, en tanto fenómeno mundial y colonial, se encuentra íntimamente asociada a la conquista y al genocidio perpetrado sobre las culturas de Nuestra América, genocidio negado por Europa al asumir como propia la misión salvífica -“Mito de modernidad” al decir de Dussel [9]- de civilizar, desarrollar y modernizar al Otro no-europeo.

El despliegue a partir de 1492 de este primer sistema mundo moderno/colonial, esto es, la inclusión de toda la humanidad en un único sistema de vida, entendemos es menester analizarlo en vinculación con lo que Aníbal Quijano [10] ha denominado como el desarrollo histórico de un patrón colonial de poder que comenzará a formarse con la conquista de lo que habrá de bautizarse con el nombre de América [11]. El desarrollo histórico de este patrón colonial de poder al que refiere Quijano permitirá llevar a cabo una clasificación social de la población mundial a partir de la invención de la idea de “raza”, convirtiéndose esta última para el sociólogo peruano en la invención del instrumento más

eficaz y perdurable de dominación a escala universal. De manera que la invención del constructo mental “raza” configurará un poderoso instrumento de clasificación de las poblaciones del mundo y, con ello, la puesta en marcha de un colosal proceso de racialización -tanto en la esfera del ser como del saber- de lo Otro no-europeo.

Dicho esto, como analizaremos a continuación, nos interesa problematizar en relación a la temática abordada en este trabajo de qué modo la emergencia de la modernidad europea -en su dimensión mundial y colonial- irá de la mano de la generación de un profundo racismo epistemológico operante al interior de la tradición de pensamiento filosófico occidental y de las ciencias humanas hegemónicas.

3. RACISMO EPISTEMOLÓGICO Y LA CONFIGURACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS HEGEMONÓNICAS

Ahora bien, retomando lo formulado en el cierre del párrafo anterior, ¿cómo se conecta el desarrollo del patrón colonial de poder al que refiere Quijano desplegado con la modernidad europea con la generación de una tradición hegemónica del conocimiento basada en una división racial de los cuerpos y saberes?

Para dicho análisis tomaré como ‘momento de inflexión’ la idea de la *hybris* del “punto cero” propuesta por Santiago Castro-Gómez [12] puesto que dicho acontecimiento epistémico-político producido hacia inicios del siglo XVII creemos jugará un rol preponderante en la formación del pensamiento filosófico occidental y las ciencias humanas hegemónicas.

En tal sentido, ¿a qué refiere esta idea de una *hybris* del “punto cero”? Por *hybris* del “punto cero” debe entenderse de acuerdo a Castro-Gómez la pretensión por parte del sujeto moderno de alcanzar una plataforma de universalidad y desde allí establecer una mirada analítica y científica del mundo a partir de una posición de neutralidad y objetividad a-valorativa. La postulación de la *hybris* del “punto cero” da cuenta de la ambición y desmesura del sujeto moderno de pretender alcanzar un “punto arquimédico” del conocimiento mediante el cual acceder a una verdad universal ubicada más allá de toda cultura, sexualidad, raza, género y relaciones de poder. De manera que la pretensión de alcanzar esta plataforma de universalidad del conocimiento -expresada filosóficamente en el proyecto cartesiano del siglo XVII- supondrá la desmesura por parte del ego moderno de un “comienzo epistemológico absoluto” [13] sostenido en el andamiaje de una estructura arbórea del conocimiento

en la cual la racionalidad moderna asumirá la potestad de renombrar, clasificar y controlar racionalmente la totalidad de las cosas existentes desde una posición pretendidamente metahistórica y metaempírica.

En este marco, la ambición por parte del sujeto moderno de alcanzar un punto de observación inobservado capaz de subsumir todos los puntos de vista -o bien de jugar a ser una especie de *Deus Absconditus*- habrá de inscribirse en la generación con la modernidad del “mito de autoproducción de la verdad” y del “mito del conocimiento no-situado” [14] basados en la postulación de un comienzo epistemológico absoluto, a-histórico, des-localizado y des-corporizado, mediante el cual es posible asumir una “distancia epistemológica” sobre la totalidad de lo existente. Empero esta pretensión de alcanzar una mirada universal y objetiva del mundo desde un no-lugar de observación por parte del sujeto moderno cartesiano lejos de circunscribirse al plano de la esfera ‘pura’ del conocimiento habrá de configurarse en la “dimensión cognitiva del colonialismo” al generar las condiciones de posibilidad para la construcción de un conjunto de representaciones e imaginarios acerca de las poblaciones conquistadas convertidas en un objeto de estudio detenido en el tiempo, tal como ocurrirá por caso con las denominadas ciencias del hombre europeo del siglo XVIII de la mano de pensadores como David Hume, Emmanuel Kant, Jacques Rousseau, Anne R. Jacques Turgot y el Marqués de Condorcet [15].

En tal sentido las ciencias humanas -surgidas en pleno contexto de la expansión colonial capitalista europea- habrán de contribuir a la construcción del imaginario civilizatorio acerca de la supuesta supremacía ontológica y epistemológica del Occidente hegemónico. En esta clave, como ha señalado el teórico palestino Edward Said [16], el campo discursivo de las ciencias humanas habrá de sostenerse en el despliegue de una maquinaria geopolítica de saber/poder que ha declarado como ilegítima la existencia simultánea de otros registros culturales y de otras formas de producir conocimiento. De esta manera tanto el pensamiento filosófico occidental como las ciencias humanas y sociales hegemónicas habrán de anclarse en la reproducción de lo que Johannes Fabian ha denominado como la generación de una “negación de la simultaneidad” -*denial of coevalness*- [17] mediante la cual las distintas culturas existentes serán visualizadas como simultáneas en el espacio pero no así en el tiempo.

La creencia en una no simultaneidad entre el presente histórico o actualidad -la *Aufklärung* de Kant- en que se halla la modernidad europea y el pasado en que se encuentran las culturas no-occidentales irá de la mano de una serie de imaginarios acerca de la inferioridad moral y cognitiva del Otro no-

europeo. En este marco, la creencia acerca de la inferioridad natural de los seres humanos no-occidentales irá de la mano del desarrollo de un “racismo epistemológico” [18] que operará como ejercicio justificatorio de la violencia colonial, racial y sexual ejercida sobre los cuerpos y saberes de las poblaciones no-occidentales. Para decirlo de otro modo, se trata de la generación de un tipo específico de racismo -que opera hasta la actualidad desde el corazón mismo de las ciencias humanas y sociales hegemónicas- fundado en una actitud colonial de desvaloración y desprecio de los cuerpos, racionalidades y saberes ubicados por fuera de la universalidad abstracta moderna [19].

Como habrá de afirmar el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel [20], el racismo epistémico configura la versión más antigua del racismo al establecerse sobre la creencia colonial de la inferioridad de los ‘no occidentales’ producto de su proximidad a la animalidad y, en razón de ello, a la inteligencia inferior y la falta de racionalidad de los mismos. Pero a su vez este proceso de racialización de lo Otro no-occidental debe leerse para Grosfoguel en el marco de la generación histórica de un racismo/sexismo epistémico mediante el cual la producción del conocimiento ‘superior’ y ‘universal’ será considerada como la labor intelectual privativa de los hombres occidentales, mientras los conocimientos de los seres no-occidentales, así como de las mujeres (tanto occidentales como no-occidentales) será inferiorizado, desvalorizado y soterrado [21].

Un ejemplo paradigmático de la generación de este racismo epistemológico al interior de la filosofía moderna aparecerá expresado en una de sus formulaciones más explícitas en la ciencia del hombre kantiana. Como ha analizado lúcidamente el filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze es posible advertir en los estudios sobre antropología y geografía efectuados por Kant a lo largo de cuarenta años el desarrollo de una concepción eurocéntrica y raciológica del género humano a partir de la cual el hombre blanco europeo será ubicado en la cúspide de una humanidad que se expresa en su mayor grado de perfección en la raza blanca [22]. Tal es así que el renombrado filósofo de Königsberg establecerá una taxonomía o clasificación de las razas en la cual la humanidad alcanza su mayor plenitud en la raza blanca -concebida ésta como el tronco original de la humanidad- [23], seguida desde un punto de vista moral y cognitivo por tres restantes ‘razas de color’ en alusión a los amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (americanos). De tal modo, como habrá de afirmar el propio Kant: *“La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos”* [24].

En tal sentido, la ciencia del hombre formulada por Kant -constituida para el filósofo prusiano por el campo de la geografía física (estudio de la naturaleza externa del hombre) y la antropología pragmática (estudio de la naturaleza interna del hombre)- apuntará a legitimar la aparente superioridad de la raza blanca europea a la vez que a naturalizar la supuesta inferioridad de un Otro no-europeo incapaz de alcanzar el nivel de abstracción y conceptualización del hombre blanco europeo -dado que para Kant la razón alcanza su ‘mayor esplendor’ al norte de los pirineos-, educable sólo como esclavo en lo que hace a los africanos y condenado a la extinción en el caso de los americanos [25].

La construcción de este imaginario respecto al Otro no-europeo no resultará por cierto algo privativo al interior de la filosofía moderna del renombrado filósofo de Königsberg, sino que aparecerá expresado a su vez en otros de los ‘héroes’ del pensamiento moderno como lo será el filósofo escocés David Hume. En esta clave, Hume, considerado uno de los ‘padres’ del empirismo anglosajón y administrador del Ministerio inglés de colonias en 1776, asumirá una decidida actitud de sospecha acerca del grado de racionalidad e inteligencia que poseen a su entender las denominadas ‘razas de color’. Al decir del propio filósofo escocés:

Tiendo a sospechar que los negros y en general todas las otras especies de hombres (de las cuales hay cuatro tipos diferentes) son naturalmente inferiores a los blancos. Nunca ha habido una nación de ninguna complejidad que sea civilizada más que la blanca, ni menos un individuo eminente ni en acción ni especulación. Tampoco ingenio manufacturero más que el de ellos, ni en arte, ni en ciencia [26].

En este marco, la construcción de este tipo de imaginario acerca del Otro no-europeo habrá de inscribirse en una ‘actitud de sospecha’ -o bien en el desarrollo de un “escepticismo misantrópico imperial” de acuerdo a la formulación del filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres [27]- acerca de la posible racionalidad y humanidad que poseen las poblaciones conquistadas. No obstante lejos de propender en nuestro caso a una mirada moralizante y totalizante en torno a pensadores como Descartes, Kant y Hume -entre otros-, entendemos que lo central del análisis de estas formulaciones teóricas radica en advertir su decisiva incidencia en la configuración de la filosofía moderna y de las ciencias humanas hegemónicas y, con ello, en el desarrollo del racismo epistemológico constitutivo de las mismas. En razón de ello, el desmontaje o descolonización de este racismo epistemológico

oculto al interior de la tradición hegemónica del conocimiento involucra la labor de identificar -a la vez que combatir- lo que Quijano [28] en el año 1989 denominó como el despliegue histórico a partir de 1492 de una “colonialidad del poder” que ha logrado perdurar con suma eficacia hasta nuestro presente y que Edgardo Lander [29] ha denominado como la emergencia de una “colonialidad del saber” constitutiva de los saberes sociales modernos.

4. OCCIDENTALOCENTRISMO Y DESCOLONIZACIÓN DE LA TRADICIÓN HEGEMÓNICA DEL CONOCIMIENTO.

Ahora bien, ¿en qué medida la señalada tradición hegemónica del conocimiento se encuentra anclada en un actitud occidentalocéntrica? y, en relación a ello, ¿cuáles son aquellos abordajes epistémico-políticos capaces de incidir en la descolonización de esta tradición hegemónica?

Siguiendo la caracterización efectuada por Edgar Morin el desarrollo de una concepción occidentalocéntrica puede entenderse como la generación de una actitud de autosuperioridad asumida por un tipo de racionalidad que niega la validez de otro tipo de saberes a partir de considerar la producción de conocimiento enteramente ligada a las elaboraciones de los centros académicos occidentales. De esta manera tanto los saberes ancestrales provenientes de aquellos registros culturales no-occidentales como aquellos registros cognitivos ubicados por fuera de la universalidad abstracta moderna, son despreciados y desvalorizados en cuanto a sus principios filosóficos constitutivos. En palabras del propio Morin se trata de una: “(...) *visión occidental que considera retrasados a los seres humanos de las sociedades no occidentales y casi infantiles a los de las sociedades arcaicas*”; (...) *centralismo occidental que niega el estatuto de hombre plenamente adulto y razonable al ‘primitivo’ y al ‘retrasado’*” [30].

La generación de esta actitud occidentalocéntrica propia -al decir del sociólogo portugués Boaventura de Souza Santos [31]- de una “razón indolente” que asume la potestad de explicarlo y conocerlo todo sin necesidad de abrirse al intercambio con otros modos o tipos de conocimiento, debe ser comprendida como la consumación de un proceso histórico de imposición económica, política y cultural llevado a cabo inicialmente por las principales potencias europeas y luego de manera conjunta a partir del siglo XX con los EE.UU. De acuerdo al propio Santos [32] este proceso histórico, mediante el cual se cimentará la aparente superioridad de la racionalidad occidental, se inscribe en el desarrollo de un “pensamiento abismal” moderno capaz de delimitar entre una línea de legalidad,

verdad y humanidad y, en su reverso, una “zona colonial” que alberga la ilegalidad, la superstición y la negación de la humanidad del Otro. De manera que esta delimitación entre un universo de verdad y legalidad contrapuesto a un universo de la mera creencia y la idolatría habrá de responder para la sociólogo portugués a la generación de una “negación radical” por parte del humanismo europeo de lo Otro no-occidental, “negación radical” vinculada a la postulación de una “ausencia radical” o de sub-humanidad del Otro desde un ideal de humanidad excluyente.

Ejemplo de estas estrategias de desvalorización y desprecio son las delimitaciones reproducidas en gran medida -y a largo del tiempo- por las disciplinas pertenecientes al campo de las humanidades y ciencias sociales de las universidades occidentalizadas [33] entre la supremacía de la *episteme* occidental y la minusvalía de los saberes considerados doxáticos, entre una filosofía e historia universal con ‘mayúsculas’ de raíz euronorteamericana y el denominado pensamiento asiático, africano, oriental e indígena, entre el ‘pensamiento serio’ de base científico-filosófica y el llamado pensamiento alternativo, como asimismo entre la rigurosidad y ‘objetividad’ del discurso académico en contraste del pensamiento teórico-práctico producido por los movimientos sociales en su lucha - en lo que hace a nuestro presente histórico- contra la totalización del mercado neoliberal [34]. En tal sentido, el racismo epistemológico constitutivo de las ciencias humanas y sociales hegemónicas al que referimos en este trabajo va de la mano al interior de las universidades occidentalizadas de la generación de un “racismo académico” o bien de lo que Santos [35] denomina un “fascismo epistemológico”, el cual bajo la forma de “epistemicidio” ha producido y produce la supresión de los saberes no-occidentales.

En este marco, la lucha contra el racismo, el sexismo -y agregaríamos además el “fascismo epistemológico” al que refiere Santos- a través del cual funciona la tradición hegemónica de conocimiento involucra la necesidad de desprenderse del metarelato a partir del cual se ha edificado la misma. Para ello tomaré dos abordajes -vinculados entre sí- que en virtud de su potencialidad epistémico-política permitirían incidir a nuestro entender en la descolonización del racismo epistemológico y el occidentalocentrismo presente en la mencionada tradición hegemónica imperante en el pensamiento filosófico occidental al igual que en las ciencias humanas y sociales hegemónicas. El primero de estos abordajes se enmarca, siguiendo en esto al semiólogo argentino Walter Mignolo [36], en la centralidad que posee la geopolítica del conocimiento en el desprendimiento de la narrativa moderna -y su lado oculto la colonialidad- de un conocimiento desarrollado por fuera de la historia y la política. La acción de desprendimiento de esta narrativa moderna implica asumir que todo

conocimiento se encuentra siempre tanto geo-histórica como geo-políticamente marcado y situado y, por ende, inscripto dentro de regímenes económicos, políticos y culturales determinados. De manera que ‘leer’ la producción del conocimiento en clave geopolítica involucra la labor de identificar el *locus enuntiationis* -el lugar de enunciación- desde el cual se escribe y se piensa y, con ello, comenzar a romper con el imaginario desplegado con el racionalismo cartesiano de un conocimiento abstracto, des-localizado y des-corporizado.

Para tal labor Mignolo señala la necesidad de reconocer la relevancia que posee la identificación tanto de la geopolítica del conocimiento como de la “corpopolítica del conocimiento” a efectos de advertir de qué modo toda producción del conocimiento pasa por el cuerpo y por la historia de los cuerpos que la enuncian. Esto supone por cierto la puesta en marcha de una labor inversa a la emprendida por la filosofía cartesiana -pieza central, como señaláramos, en el diseño del andamiaje epistemológico de la modernidad- de una ‘mente que piensa el mundo’ escindida del mismo, para dar paso para el semiólogo argentino a un pensar geosituado en el cual: “*Se es y se siente -soy donde pienso- donde se piensa*” [37]. El reconocimiento por tanto de la geo y corpopolítica del conocimiento configura un aspecto central en el desprendimiento del legado colonial, racista, occidentalocéntrico y des-corporizado imperante en las ciencias humanas y sociales hegemónicas en Nuestra América. Así pues, partir del cuerpo como lugar de enunciación involucra la labor de de-sujetar la potencialidad contenida en nuestros cuerpos deseantes y sufrientes atravesados por las heridas y las marcas de la colonialidad, esto es, -parafraseando aquí la sentencia de Frantz Fanon en su *Piel negra, Máscaras blancas* [38]- hacer del cuerpo un cuerpo que siempre se interroga.

El segundo de los abordajes que entendemos podría contribuir al proceso de descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento radica en la construcción de un proyecto contrahegemónico sobre la propuesta de una interculturalidad crítica [39]. Si bien en las últimas décadas han aparecido toda una serie de planteos y propuestas teóricas que han puesto en el centro del debate el problema de la interculturalidad, nos interesa pensar a la misma como algo que no puede reducirse al tratamiento de los posibles ‘diálogos’ e ‘intercambios’ que puedan producirse entre las culturas sino, más bien, como la construcción de un proyecto contrahegemónico capaz de desnaturalizar las estrategias discursivas y prácticas sociales generadoras de distintas formas de exclusión y discriminación.

En este sentido, pensar a la interculturalidad como un proyecto contrahegemónico involucra asumir a la misma como algo que no existe, esto es, como algo que habrá que ir inventando en el largo

proceso histórico y social de construcción -como poéticamente expresan los zapatistas- de *un mundo donde quedan todos los mundos*. Esta potencialidad epistémico-política contenida en la interculturalidad en tanto proyecto contrahegemónico en ciernes vuelve necesario diferenciar entre la idea de una “interculturalidad funcional” o “desde arriba” agenciada por el Estado monocultural moderno en nuestro continente y por los organismos internacionales -BID, FMI, UNESCO- en el afán de sostener las estructuras de poder hegemónicas y, la idea de una “interculturalidad crítica decolonial” expresada en las prácticas insurgentes de los movimientos sociales de nuestro continente y en los movimientos indígenas principalmente de Bolivia y Ecuador [40].

En esta clave, más que hablar de una interculturalidad ‘a secas’ creemos necesario entender a la misma como un “proceso de interculturalizar” [41] los modos y los moldes a partir de los cuales hemos aprendido a relacionarnos con los otros y a referenciarlos en el mundo. En razón de ello asumir a la interculturalidad como un proyecto contrahegemónico capaz de descolonizar el universo de las enunciaciones producidas por la modernidad, involucra el doble desafío de descolonizar/nos e interculturalizar/nos como reproductores de una lógica que nos aprisiona y encadena [42].

A modo de cierre, vivimos en un tiempo posmoderno y además poscolonial [43] pero no así un tiempo decolonial en el cual los imaginarios contenidos en la tradición hegemónica del conocimiento problematizada en este trabajo se encuentren desarticulados. La apuesta por un presente decolonial no debe comprenderse por cierto como el triunfo de una nueva versión de la historia que asuma la supremacía moral de los ‘vencidos’ por sobre la historia de los vencedores, ni mucho menos como la ponderación de una moda intelectual -fagocitada por la maquinaria de producción de conocimiento desplegada con el capitalismo posfordista- centrada en los últimos *clichés* de turno a ser pensados o leídos por parte de la *intelligentzia* universitaria vernácula. En suma, la cimentación de un aún incierto presente decolonial deberá ir construyéndose -con sus marchas y contramarchas- a partir del rescate de las tradiciones de conocimientos y modos de vidas silenciados por parte del Occidente hegemónico, como asimismo a partir de un permanente trabajo de articulación de prácticas creativas e insurgentes que apunten a descolonizar los mandatos globales de un modelo civilizatorio que produce dolor y sufrimiento en todas sus dimensiones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- [1] Este artículo se enmarca, en lo que hace a las ideas centrales aquí presentadas, en el trabajo final de la Diplomatura universitaria en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar la descolonialidad. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.
- [2] Por Nuestra América hacemos referencia en este trabajo a la expresión acuñada por el poeta cubano José Martí para dar cuenta de la particularidad de la realidad histórica de nuestro continente. Un interesante análisis acerca de los alcances epistémicos-políticos contenidos en la idea de Nuestra América formulada por Martí puede verse en: De Sousa Santos, B. *Una epistemología desde el sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO coediciones, Buenos Aires, 2009.
- [3] Para una lectura acerca de los principales tópicos filosóficos formulados por la Filosofía de la liberación en América Latina, véase, entre otros: AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Enfoques latinoamericanos N° 2. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973; Dussel, E. “La Filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica.”, en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Ed. Nueva América, Bogotá, 1983.
- [4] El concepto de “des-trucción” al que refiere Ardiles hunde sus raíces en el vocablo latino “struo” el que significa ‘reunir’, ‘juntar’, ‘ensamblar’, al igual que en la partícula “de” que unida al vocablo anterior alude a la acción de ‘desmontar’, ‘separar’, ‘discernir’. En tal sentido la “des-trucción de la tradición oficial de la filosofía no involucra en sí misma su aniquilamiento sino, más bien, el desmontaje o desconstrucción de su historiografía dominante. Véase para una ampliación al respecto: Ardiles, Osvaldo. “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación”, en AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Enfoques latinoamericanos N° 2. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973.
- [5] *Ibíd.*, p. 25.
- [6] Véase para un análisis de la crítica al eurocentrismo y la historiografía dominante en el pensamiento de Dussel el interesante trabajo de: Pachón Soto, D. “Historiografía, eurocentrismo y universalidad en Enrique Dussel”, en *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia. vol. LXI, N° 148: 37-58, Abril 2012.
- [7] Onfray, M. *La fuerza del existir. Manifiesto hedonista*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2011, pp. 45-46.
- [8] Cfr. Dussel, E. *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*. Plural editores, La Paz, 1994. También en: Dussel, E. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000.

[9] El mito de la modernidad, en tanto justificación de una *praxis* irracional de la violencia basada en culpabilizar al inocente -el Otro- y de atribuir al sujeto moderno -ego conquiro- la plena inocencia en su carácter de victimario, engloba para Dussel los siguientes postulados: “1) *La civilización moderna se auto comprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica)*. 2) *La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral*. 3) *El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser seguido por Europa (es, de hecho), un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la ‘falacia desarrollista’*. 4) *Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial)*. 5) *Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etc)*. 6) *Para el moderno, el bárbaro tiene una ‘culpa’ (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la ‘Modernidad’ presentarse no sólo como inocente sino como ‘emancipadora’ de esa ‘culpa’ de sus propias víctimas*. 7) *Por último, y por el carácter ‘civilizatorio’ de la ‘Modernidad’, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (costos), de los otros pueblos ‘atrasados’ (inmaduros), de las razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc.”. *Ibíd.*, p.29.*

[10] Cfr. Quijano, A. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, en Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, pp.117-131. También en: Quijano, A. “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Castro-Gómez, S. – Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 93-126.

[11] Véase para un análisis acerca de la denominada ‘invención’ de América: O’Gorman, E. *La invención de América*. FCE. México, 2001.

[12] Castro-Gómez, S. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005a.

[13] *Ibíd.*

[14] Cfr. Grosfoguel, R. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”, en Castro-Gómez, S. - Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 63-77. También en: Grosfoguel, R. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, Bogotá –Colombia, N° 19: 31-58, Julio-Diciembre 2013.

[15] Castro-Gómez, S. “El lado oscuro de la ‘época clásica’. Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII”, en Mignolo, W. (Comp.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2008.

[16] Cfr. Said, E. *Orientalismo*. Debolsillo, Barcelona, 2007.

[17] Se trata, de acuerdo a Fabian, de un proceso de negación de la temporalidad del Otro no-europeo a partir del trazado de una línea de demarcación entre el ‘presente’ de una cultura europea que se autopresenta como más evolucionada y el atraso civilizatorio en que se encuentran el resto de las culturas. En esta clave Fabian, a partir de su análisis del discurso antropológico, ha mostrado de qué

modo dicho discurso permitió establecer una naturalización del tiempo espacializado del ‘observador europeo’ respecto a las culturas no-europeas convertidas en un objeto de estudio detenido en el tiempo. Para una ampliación al respecto véase: Fabian, J. *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University, New York, 2003.

[18] Cfr. Mignolo, W. (Comp.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2008.

[19] Díaz, M. E. “Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina” en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*. Universidad Nacional de Rosario - Universidad Nacional del Litoral. Año I, N° 3: 14-27, Junio 2011.

[20] Cfr. Grosfoguel, R. “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”, en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N°14:341-355, Enero-Junio 2011.

[21] Cfr. Grosfoguel, R. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, N° 19: 31-58, Julio-Diciembre 2013.

[22] Eze Chukwudi, E. *El color de la razón. La idea de raza en la antropología de Kant*, en: Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2001.

[23] Desde el prisma radiológico en que habrá de cimentarse la ciencia del hombre kantiana, el filósofo de Königsberg sostendrá que todos los individuos nacen blancos -el cual representa el color original de la raza humana- y luego de algunas pocas semanas algunos de ellos van perdiendo el color original hasta alcanzar otros colores de piel degenerativos de la blancura. Al decir del propio Kant en relación al surgimiento de la raza negra: “*Los negros nacen blancos, excepto por sus genitales y un aro alrededor de su ombligo, que también es negro. Durante el primer mes, la negrura se desparrama por todo el cuerpo desde esas partes*”. Kant, citado en Eze Chukwudi, E. Op.cit. p. 229.

[24] *Ibíd.*, p.231.

[25] *Ibíd.*, p. 224-225.

[26] Hume, citado en: Jay Gould, S. *La falsa medida del hombre.*, Editorial Crítica, Barcelona, 2004, p. 61.

[27] Torres-Maldonado, N. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, en Castro-Gómez, S. – Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, Bogotá, 2007. De acuerdo a Maldonado-Torres el desarrollo de un “escepticismo misantrópico imperial” da cuenta de la postulación por parte del ego moderno de una “diferencia ontológica colonial” a partir de la cual será posible legitimar la *humanitas* del conquistador europeo y el carácter de sub-humano atribuido a las poblaciones conquistadas.

[28] Cfr. Quijano, A. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Revista Perú Indígena*, Vol. 13, N° 29: 11-29. 1992.

[29] Lander, E. “Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

[30] Morin, E. - Kern, B. A. *Tierra Patria.*, Kairos, Barcelona, 1993, p. 36. (El énfasis nos pertenece).

[31] Cfr. De Sousa Santos, B. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 2003.

- [32] Cfr. De Sousa Santos, B. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO – Prometeo, 2010.
- [33] Cfr. Grosfoguel, R. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, N° 19: 31-58, Julio-Diciembre 2013.
- [34] León del Río, Y. “El pensamiento contenido en la acción de los movimientos sociales”, en Dacal Díaz, A. (Coord.). *Movimientos Sociales. Sujetos, articulaciones y resistencias*. Casa Ruth Editorial, La Habana, 2010, pp. 75-95.
- [35] Cfr. De Sousa Santos, B. Op.cit.
- [36] Mignolo, W. “Introducción”, en Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2001. pp. 9-53.
- [37] Mignolo, W. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010, p. 47.
- [38] Fanon, F. *Piel negra, máscaras Blancas*. Editorial Akal, Madrid, 2009.
- [39] Walsh, C. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en Mignolo, W. (Comp.). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 21-70.
- [40] Cfr. Walsh, C. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N°9: 131-152, Julio-Diciembre 2008.
- [41] Cfr. Walsh, C. “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”, en Fuller, N. (Editora) *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, 2001, pp. 115-142.
- [42] Díaz, M. E. - Pescader, C.. “¿Por qué descolonizar el presente desde el sur?”, en Díaz, M. E. – Pescader, C. (Comp.). *Descolonizar el presente. Ensayos críticos desde el sur*. Publifadecs, Universidad Nacional del Comahue, Gral. Roca, Rio Negro, Argentina, 2012.
- [43] Cfr. Castro-Gómez, S. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Popayán, 2005b.

LEY, INDEXACIÓN Y EVALUACIÓN EN TERRITORIO UNIVERSITARIO: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICA

Diego Alberto Beltrán

Universidad Nacional de Rosario

diegoabeltran@yahoo.com.ar

Resumen:

Este artículo, en líneas generales, trata sobre la “ideología de la evaluación”. Este término acuñado por Jean Claude Milner alude a los procesos novedosos de evaluación de instituciones, disciplinas y docentes universitarios acaecidos en las últimas décadas. Ellos han generado una mutación en los conceptos de Ley y Contrato heredados de la modernidad temprana. Co-relacionada a esta mutación histórica; la evaluación de artículos en revistas indexadas y el sistema de indexación de revistas científicas generan nuevos tipos de relación social académica articulados a las nuevas formas de Ley y Contrato ya mencionadas.

Abstract:

This article, in general terms, deals with the "ideology of evaluation". This term coined by Jean Claude Milner alludes to the novel processes of evaluation of institutions, disciplines and university teachers that have occurred in the last decades. They have generated a mutation in the concepts of Law and Contract inherited from early modernity. Co-related to this historical mutation; The evaluation of articles in indexed journals and the indexing system of scientific journals generate new types of academic social relation articulated to the new forms of Law and Contract already mentioned.

0. Introducción

Según Alain Supiot; así como desde el psicoanálisis se presenta una ESCENA PRIMORDIAL que se olvida y actúa sobre el sujeto como un contenido reprimido: los autores contemporáneos pasan por

alto la génesis feudal (o los antecedentes medievales) de muchas categorías jurídicas del mundo moderno haciendo comenzar todo en 1789 o con el Código Napoleónico en 1804.

“Nos cuesta ver que la estructura feudal obtenga una nueva modernidad con la decadencia de los Estados-nación. Y generalmente permanecemos ciegos ante el hecho de que la decadencia de la soberanía de estos últimos no va acompañada en absoluto por un progreso simétrico de la libertad individual ya que conduce a un resurgimiento de la dimensión feudal de nuestra cultura contractual. A la manera de un vínculo de vasallaje, el contrato sirve hoy para insertar a los hombres libres en una trama de obligaciones que los envuelve y los supera”
[1]

El objetivo general de esta investigación radica en analizar la génesis feudal-medieval de algunas categorías y prácticas implementadas en la evaluación académico-universitaria y en analizar la utilización inadecuada de una categoría de la antropología para el análisis bibliométrico de revistas científicas indexadas.

Si nos situamos en el punto de vista cíclico de la historia; podremos observar como en los períodos en los que la Ley se diluye por yuxtaposición de soberanías y (o por) disolución del poder del Estado-Nación sobrepasado por instituciones internacionales, que lo reemplazan como garante de los intercambios y ente autárquico de acuñación y emisión de moneda (Banco Mundial, OCDE, FMI, OMC, Banco Europeo, etcétera); surgen dispositivos de regulación inmanentes muy diferentes a la regulación legal de un poder central-territorial. La evaluación universitaria es uno de estos dispositivos. A este respecto, las proposiciones teóricas que desarrollaremos aquí serán las siguientes:

- 1. La evaluación universitaria es un dispositivo que opera en base a un tipo de contrato que, desde el punto de vista de Alain Supiot, es pos-Estado Nación y desde la perspectiva de Jean Claude Milner y Jaques Alain Miller es pos-legal. Por otra parte, dicho dispositivo evidencia el pasaje del orden de lo limitado al orden de lo ilimitado**
- 2. La evaluación universitaria es una versión novedosa y actual de la serie de dispositivos confesionales estudiados por Michel Foucault en algunas de sus obras y seminarios.**
- 3. En la indexación de revistas científicas y en la evaluación bibliométrica de las mismas operan categorías de medición inadecuadamente utilizadas que promueven una labor académica deslocalizada-desterritorializada**

1. Ley como prohibición y como cantidad en contexto universitario

Elisabeth Roudinesco plantea cómo en un período de treinta años (1974-2004) se ha pasado, en el ámbito del psiquismo, desde un “enfoque estructural del sujeto” que comprendía una lectura de varios niveles (afectivo, existencial, inconsciente, contextual) a otro enfoque que consiste en “una compartimentación ‘ateórica’ de sus comportamientos” [2]. Este nuevo abordaje está enmarcado en lo que podríamos llamar un PRINCIPIO DE NECESIDAD que inspira los objetivos de los agentes de la salud pública: “reducir de modo drástico el costo de financiación de todas las formas de patología” en las áreas de la psicología, psiquiatría, psicoterapia y medicina [3]. Es en este marco de reducción de costos económicos del tratamiento de patologías abordadas desde diferentes campos disciplinares que en la década del setenta del siglo XX surgieron los distintos dispositivos o procedimientos dedicados a abordar el psiquismo. Un enunciado surgido como efecto de esta mutación en la política de salud: “la medicina de calidad es aquella que cuesta lo menos posible” [4] puede ser extrapolable a campos disciplinares y académicos alejados de la salud. Por otra parte, puede servir para condensar semánticamente los cambios producidos en diferentes ámbitos institucionales y académicos en lo referente a dispositivos de evaluación, justificación epistemológica y abordajes metodológicos que son similares en sus configuraciones procedimentales y diferentes en sus aplicaciones prácticas. Ahora bien, la intensificación de la reducción de costos en la medicina es inversamente proporcional al desarrollo de las medicinas y terapias alternativas que, supuestamente, los dispositivos de evaluación y peritaje intentan erradicar para mejorar la calidad de la salud. En el caso puntual que vamos a tratar es la salud pública francesa y los dispositivos y órganos de evaluación y peritaje son encarnados por la ANAES y el ministerio de salud francés.

El 14 de octubre del 2003 la Asamblea Nacional francesa vota en primera lectura la enmienda “Accoyer” (enmienda 336) al Código de Salud Pública. Este capítulo adicionado trata sobre la reglamentación estatal a las psicoterapias. Quienes pueden ejercerlas serán médicos, médicos psiquiatras y psicólogos que puedan presentar las acreditaciones profesionales ad hoc. Los que no las tengan tendrán un plazo de tres años (durante el cual podrán continuar con su actividad) al final del cual un jurado evaluará sus prácticas y conocimientos si es que llevan practicando las psicoterapias un lapso mayor de cinco años tomando como referencia la fecha de promulgación de la enmienda.

Dentro de este marco en el mes de diciembre de 2003 se encontraron Jacques Alain Miller y Jean Claude Milner para hablar sobre la política de evaluación que en ese momento recaía sobre las psicoterapias. Criticando la representación de la ciencia y del ejercicio de la salud que tenía este proceso de reforma jurídica y evaluación los autores citados planteaban que:

“Nos hemos criado en la idea de que la democracia es, en cierto modo, el lugar geométrico de la ley. La ley es del orden de lo limitado, sin embargo la democracia ya ha entrado en la era de lo ilimitado. Resulta que ahora la democracia es el lugar geométrico del contrato, mejor dicho, de los contratos, puesto que la fuerza de la forma contractual es que se puede multiplicar de manera ilimitada” [5]

La Ley prohíbe o exige una serie de conductas o acciones dejando fuera de su esfera todo lo que no está expresamente prohibido o exigido. El cúmulo ilimitado de prácticas, acciones y pensamientos por fuera del orden legal (cuantas veces me alimento en el día, tipo de práctica sexual, adscripción ideológica o religiosa, forma de vestir, etcétera) han caído a lo largo de la historia bajo distintos dispositivos de regulación. Por otra parte, estos dispositivos de regulación invaden el territorio de la LEY. En efecto; Max Weber define al Estado Moderno como “aquella comunidad humana que en el interior de determinado territorio-el concepto del ‘territorio’ es esencial a la definición- reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima” [6]. En este caso nos encontramos con dos elementos que no siempre han estado fundidos en la misma entidad: POTESTAS (poder) y AUCTORITAS (autoridad-legitimidad). El proceso que culmina con esta reunión comienza, según Alain Supiot, cuando la creencia judeo-cristiana en un ser atemporal e inmortal comienza a laicizarse en los inicios de la modernidad [7]. La soberanía del Rey que nunca muere (dado que cada rey de carne y hueso se inviste de un supercuerpo político), el Pueblo como soberano regenerándose constantemente o el príncipe maquiaveliano; son diferentes momentos históricos de un producto moderno: la SOBERANÍA que reúne POTESTAS y AUCTORITAS. En la fase histórica actual se produce un retorno de esa distinción en la forma del traslado de la función de regulación (AUCTORITAS) a un “magisterio tecno-científico” con una nueva razón de poder [8]. Se produce entonces un pasaje de una RAZÓN DE PODER TRASCENDENTE a una RAZÓN DE PODER INMAMENTE en lo que respecta al control y regulación en una sociedad:

“La razón del poder ya no se busca más entonces en una instancia soberana que trasciende la sociedad, sino en reglas de funcionamiento inherentes a esta. A partir de allí, la cuestión del poder ya no se plantea

en términos de *gobierno* soberano, sino de *gobernación* eficaz. Dicha evolución se inscribe dentro de las perspectivas trazadas después de la guerra por los teóricos de la cibernética, que asociaban la gobernación (el término de 'cibernética' fue construido sobre la base del griego *kybernetés*: el piloto, aquél que maneja el timón o gobernalle) con la regulación (inherente a todo sistema homeostático) dentro de una teoría global de los sistemas (mecánicos, biológicos y humanos) que se supone que nos protege del desorden entrópico" [9]

La feudalización del vínculo contractual, con la consiguiente relocalización del Estado con respecto a ese vínculo, se constituye en un dispositivo de regulación y de gobernación que asume de forma inmanente funciones que estaban a cargo de la LEY. Luego de la Segunda Guerra Mundial los Estados europeos se rehacen desde nuevas bases. La estructura piramidal del derecho y el poder soberano del Estado-Nación son remplazados por un vínculo contractual de tipo feudal. Mientras la pirámide kelseniana y la soberanía moderna actúan en las relaciones entre los hombres y en el "libre juego de las relaciones de fuerza entre contratantes" [10] desde el exterior, el nuevo contrato feudal fija objetivos que exceden "la negociación de valores mensurables" [11]. El contrato "neo-feudal" o pos Estado-Nación se encarga de definir la Ley a través de sí mismo; el contrato no acuerda formalmente una negociación sobre valores mensurables bajo el paraguas de la Ley que expresaría el bien común como en el contrato moderno. La fase histórica actual presenta a un contrato que define el bien común a través de objetivos que exceden el interés patrimonial [12]. Esta mutación en el carácter del contrato incide en la autonomía de la voluntad de las partes que participan en él. Las mismas siguen siendo libres de querer algo pero ese deseo se realiza bajo la condición de subordinarse a ciertos objetivos que lo superan. La libertad de las partes contratantes, según Supiot, resulta "avasallada por la realización de tales objetivos" [13]. El contrato recobra una dimensión feudal utilizándose para establecer VÍNCULOS DE FIDELIDAD extra-subjetivos. Sí el contrato feudal ligaba a dos instancias por un vínculo de reciprocidad y vasallaje inter-subjetivo, basado en el derecho consuetudinario, con instancias trascendentes de poder sobre todo simbólico y enmarcados por una red de subordinación de vasallaje; el contrato neo-feudal liga a dos instancias a la fidelidad a determinados objetivos y criterios de evaluación presentados como objetivos. De esta manera, se perdería "el último elemento de subjetividad que era la relación personal con un jefe" [14]. En la reducción de los riesgos del contrato de trabajo por parte del empresario se procedía, con la forma de trabajo taylorista, a CODIFICAR los modos en que se ejecutaba el trabajo a los efectos de lograr una "normalización de los actos" de

trabajo [15]. Un trabajador jerárquicamente superior verificaba que todo se hiciese según esta codificación. Esta normalización de los actos de codificación de tareas respondía a la producción en masa con estándares de calidad limitados o, en realidad, con un grado de estabilidad, cristalización y generalización mucho mayor a los de una producción diversificada y JUST IN TIME. La reducción actual de los riesgos de contrato de trabajo apunta a una “normalización de las personas” por medio de una interiorización de las normas y valores de la empresa por parte de cada trabajador. Ahora bien; en esta reducción de riesgos del contrato de trabajo nos encontramos con dos estatus epistémicos diferentes a la hora de supervisar el modo de trabajo. En la forma taylorista el superior jerárquico sabe más que el trabajador supervisado. Por ejemplo, la cajera de un supermercado que hace muy bien su trabajo se transforma, en base a su experiencia y eficiencia, en supervisora de los otros cajeros. En este caso, el estatus epistémico del superior jerárquico es un saber empírico y quizá científico si la cajera estudia la carrera de contador público. En la forma de supervisión del trabajo actual cambia radicalmente dicho estatus epistémico dado que “no obtiene entonces su poder de que sabría actuar mejor que su subordinado (a menudo tiene menor conocimiento que este con respecto a la tarea que debería realizar)” si no que lo obtiene por ser un ejecutor de una serie de normas abstractas de evaluación del rendimiento de las actividades de sus subordinados [16]. Jaques-Alain Miller compara la posición del evaluador con la de una suerte de mendigo académico que no sabe nada del saber que porta el sujeto evaluado [17]. Pero esa ignorancia, sumada a la habilidad de ejecutar normas abstractas de evaluación y a la POTESTAS para hacerlo, lo invisten de un poder extra-epistémico y extra-empírico. De esta manera, en el contrato de trabajo actual no sólo se vende tiempo de fuerza de trabajo manual/intelectual sino que se sobrepasan el intercambio de cantidades mensurables (horas de trabajo por salario) y se acuerdan internalizaciones de normas y valores que actúan más allá del tiempo de ejecución del trabajo. Ese acuerdo de internalización implica una subordinación a una serie de normas abstractas a cumplir en el marco de un resultado que no se puede lograr aferrándose a una codificación que, respetada, aseguraba el lugar de trabajo. Esta internalización de normas y subordinación a un resultado propias del contrato neo-feudal se logran a través de DISPOSITIVOS CONFESIONALES que se constituyen en una ORTOPEDIA del CONTRATO DE EVALUACIÓN UNIVERSITARIA; versión académica del contrato neo-feudal. El contrato neo-feudal se constituye entonces en un dispositivo más allá o más acá del territorio de la Ley; articulado a este nos encontramos con el DISPOSITIVO DE CONFESIÓN. Haciendo una genealogía del mismo nos situaremos en el dispositivo de confesión del fiel cristiano en el marco del PASTORADO.

2. Genealogía de los dispositivos de confesión

En “Obrar mal, decir la verdad” Michel Foucault analiza el “decir veraz” [18]; es decir, la enunciación de la verdad sobre sí mismo en la religión, en el sistema penal y en la institución psiquiátrica a lo largo de un lapso de tiempo plurisecular entre las sociedades homéricas y el siglo XIX europeo. Nos centraremos, en este apartado, en los dispositivos de confesión surgidos desde el cristianismo a partir del siglo V D.C. Al igual que otras religiones, el Cristianismo ligo al individuo con el dogma y con el texto sagrado. Por otra parte, realizó una ligadura original e importante para la historia institucional y la constitución de la subjetividad individual occidental dado que ligó al individuo “con la obligación de buscar en sí mismo la verdad de lo que él es” [19]. Foucault propone estudiar este DECIR VERAZ desde un punto de vista “etnológico” y como “práctica social” dado que la obligación de descubrir la verdad sobre uno mismo para obtener la salvación del alma puede analizarse:

“...como arma en las relaciones entre los individuos, estudiarlo como modificador de fuerza entre quienes hablan y, por último, como elemento dentro de una estructura institucional” [20].

Hay una obligación de manifestar esta verdad ante sí mismo mediante el examen de conciencia y ante el otro en forma de uno (manifestación privada en la forma de confesión) o ante la sociedad (manifestación pública en la forma del sacramento de la penitencia). En el examen de conciencia de la antigüedad clásica no se haya en juego la subjetividad; al menos no en el grado en el que se lo encuentra en el examen de conciencia cristiano. El examen de conciencia estoico es el último de una serie antigua y el inmediatamente anterior a las formas de examen cristiano posteriores. Para Séneca, al igual que lo pitagóricos, el examen de conciencia debe ser nocturno pero el objetivo no será la preparación para el sueño que pone en contacto al durmiente con el mundo ideal o espiritual sino que se transformará en una gestión de la vida diaria. Los diferentes actos a lo largo del día son sopesados para detectar no tanto pecados o faltas graves sino errores en acciones que desvían al individuo de lo que en verdad debería haber hecho. Este examen realizado por el SPECULATOR SUI o supervisor de uno mismo sirve para recordar y refrescar las reglas y el código de conducta que deben regir en las relaciones sociales diarias. Este examen no excava sobre una verdad olvidada y por lo tanto oculta en los pliegues de la conciencia sino en el recuerdo de una serie de acciones diurnas necesarias para mantener en acto el código de conducta. En el cristianismo, la veridicción se relaciona con el régimen de la penitencia y cumple un rol fundamental en la penitencia primitiva. La EXOMOLOGESIS no implica una confesión de los pecados sino una manifestación espectacular de que uno ha pecado. Se

manifiesta, por un lado, la conciencia y el remordimiento de ser pecador, por otro, la voluntad de no volver a pecar y de reintegrarse a la comunidad. Este tipo de confesión se prolonga más allá del ritual específico por varios años:

Sea como fuere, el vínculo entre veridicción y mortificación me parece algo absolutamente esencial en ese primer ritual de la penitencia cristiana...Mientras en la veridicción de la que acabo de hablarles, en la EXOMOLOGESIS penitencial, ustedes ven que toda la producción de verdad se hace en una suerte de gran teatralización de la vida, del cuerpo, de los gestos, con una parte verbal muy ínfima, en las prácticas monásticas que se desarrollan a partir de los siglos IV y V, al contrario, la mortificación de sí continuará ligada con la veridicción, pero a través de un medio nuevo y fundamental que tiene cierta importancia en la historia de la cultura y la subjetividad occidentales: el lenguaje. Por medio de la verbalización continua de sí mismo, el monje deberá realizar el vínculo entre veridicción y mortificación. Digamos que el penitente establece ese vínculo veridicción-mortificación en su cuerpo; el monje, por su parte, lo establece también en su cuerpo, porque en cierto modo es penitente, pero lo establece así mismo a través de cierto ejercicio continuo y permanente de lenguaje [21].

De esta manera, en las prácticas monásticas que se desarrollan en los siglos IV y V también hay mortificación y veridicción pero en el marco de una verbalización constante e ilimitada ante un confesor por la que se intenta, a diferencia de la EXOMOLOGESIS cristiana primitiva, buscar una verdad oculta sobre sí mismo. **No hay pecados específicos que confesar en el marco de una grilla de acciones, pensamientos y sensaciones prohibidas. La conducta y el pensamiento son evaluados sin grilla por medio de la cual el confesante tenga una referencia para filtrar el número no discernible de acciones, sensaciones, pensamientos a los que no se puede valorizar o categorizar antes de la confesión. Confesante y confesor se sitúan en el orden de lo ilimitado expresado por la vía del lenguaje. Si pensamos la relación maestro – discípulo como una relación contractual nos encontramos con un contrato de confesión donde el cauce de pensamientos, sensaciones y acciones es ilimitado y, en este sentido, se parece al contrato de evaluación dado que esta es un proceso que siempre se renueva y nunca termina. Los objetivos a cumplir se evalúan en función de su cumplimiento y esa evaluación da paso a una reconfiguración de objetivos que nuevamente serán evaluados. Antes de retomar los dispositivos de confesión religiosos ampliaremos este excursus para ejemplificar la afirmación**

general anterior. En “Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?” Mark Fisher [22] da algunos ejemplos de la ilimitación en la evaluación tanto en el ámbito terciario como universitario. Según este autor se ha producido un pasaje de una “inspección pesada” a una “inspección suave” que, como contrapartida, es ilimitada, se autorregula y exige una auto-revisión introspectiva constante similar a la del confesante monacal:

La nueva burocracia no toma la forma de un cuerpo de funciones específicas y delimitadas para trabajadores particulares, sino de algo que permea a todas las áreas de trabajo y que hace que (como predijo Kafka) los empleados se conviertan en sus propios auditores, forzados a evaluar su propio desempeño. Pensemos en el nuevo sistema que OFSTED (Agencia de Normas para la Educación) utiliza para investigar los institutos bajo el programa FE. Bajo el viejo sistema, una institución debía soportar una inspección ‘pesada’ una vez cada cuatro años. Este tipo de inspección implicaba la observación de muchas clases y la presencia de un gran número de inspectores revoloteando. Con el nuevo sistema ‘mejorado’, si un instituto puede demostrar que sus mecanismos de evaluación interna son efectivos, puede afrontar meramente una inspección ‘suave’. Pero el lado desventajoso de esta inspección suave es obvio: ahora es la misma institución y en definitiva los profesores mismos quienes deben hacerse cargo de la evaluación, que se convierte así en un rasgo permanente de la estructura universitaria y de la psicología de los profesores particulares. La diferencia entre el tipo de inspección vieja-pesada y nueva-suave se corresponde al pie de la letra con la distinción que hace Kafka entre la absolución ostensible y la postergación indefinida. En el caso de la absolución ostensible, el acusado hace una petición de primera instancia para que le concedan una suspensión del proceso. El acusado queda libre a todos los efectos, hasta que el caso vuelva a abrirse. La postergación indefinida, en cambio, mantiene el caso en tribunales de primera instancia sin que nunca sea posible cerrarlo [23].

Hay una medición constante al igual que el dispositivo de confesión monacal pero, además, se es un mejor auto-evaluador si la nota puesta es más baja de lo necesario. Fisher compara esta situación con el CONFESIONALISMO DE MAO dado que en este los trabajadores se someten a una “autodegradación simbólica constante” [24]. Pero también puede apreciarse la semejanza con el grado de mortificación, ligado a la penitencia, requerido por la EXOMOLOGESIS cristiana primitiva y por la confesión monacal.

En las prácticas monacales de veridicción y penitencia se producirá una inversión de la relación maestro – discípulo desde su forma de operar en la antigüedad clásica a la relación novedosa implementada en el ámbito cristiano. En la antigüedad el eje de verbalización iba del discurso del

maestro a la escucha del discípulo. Se imparten una serie de preceptos que, una vez asimilados, transformarán eventualmente al discípulo en maestro pero, fundamentalmente, en director de su propia vida. El objetivo final de esta relación pedagógica es el autodomínio, es decir, lograr la autonomía en la dirección de la propia vida. Las prácticas monacales cristianas de los siglos IV y V DC invertirán esta relación al producirse una DESPEDAGOGIZACIÓN de la relación maestro-discípulo: el eje de verbalización va del discurso confesante del discípulo a la escucha del maestro. No existirá lo que podríamos llamar un objetivo de AUTARQUÍA COGNOSCITIVA; la obediencia es para siempre y el aprendizaje es sobre una verdad de sí mismo que es reformulada constantemente al maestro-director de conciencia. Este proceso no necesariamente se realiza siempre con el mismo maestro; pero se encuentra formulado el principio de que una dirección no puede ser provisoria como en el caso antiguo. En este sentido Foucault plantea una “oposición radical entre la SUBDITIO monástica y el sometimiento grecorromano a la ley” [25]. La verbalización antigua se realizaba desde un marco trascendente. Existía un objetivo: alcanzar una autarquía cognoscitiva o una independencia intelectual similar a la del maestro. El objetivo eventualmente se lograba y el discípulo transcendía (dejaba atrás) los límites de un contrato maestro-discípulo temporal pasando a ocupar otro estatus cognoscitivo; pudiendo continuar de forma autónoma el proceso de adquisición de conocimiento. La verbalización en la SUBDITIO monástica se constituye en un proceso inmanente: no existe un objetivo que al lograrse trascienda el barril sin fondo de la confesión de sí mismo. Lo que Deleuze - Guattari pretenden encontrar en el capitalismo como su elemento distintivo [26], lo podemos hallar mucho más atrás en el tiempo en lo que podríamos llamar una suerte de “territorio inmanente conventual”. La confesión monástica es INCONMENSURABLE: no termina nunca, se renueva constantemente y se encuentra siempre en el horizonte. Podríamos pensar a estas dos relaciones maestro-discípulo como estructuradas en base a dos formas diferentes de contrato. En la relación clásica antigua está configurada como CONTRATO/LEY, es decir, habilitante de un trato igualitario entre HOMOIOMI (iguales) en donde la transmisión de conocimiento implicaría un contrato temporal y operante-circunscripto sólo a esta actividad (la transmisión de conocimiento); es decir, discípulo y maestro son iguales ante la LEY con una asimetría epistémica que se trasciende cuando termina el contrato de adquisición de conocimiento. El sometimiento grecorromano es a la LEY de la ciudad, no al líder o al gobernante; por lo tanto es de tipo impersonal [27]. En el otro modelo representado por la SUBDITIO monástica, el contrato parece abarcar la vida entera:

Aquí, en la subditio, en la sumisión, no se trata de obedecer a la ley como código de obligaciones o prohibiciones. Se trata de hecho de dejar que el principio de obediencia penetre todo el comportamiento; es preciso no hacer nada que, en cierto modo, no haya sido ordenado por algún otro [28].

El modelo clásico de relación maestro-discípulo como contrato limitado por la LEY es factible o funcional en la modernidad donde la única asociación política y la única asociación que tiene el monopolio de la coacción física legítima es el Estado Nación [29]. El marco de yuxtaposición de soberanías medievales o, en los términos de Weber, de asociaciones que reclamen para sí el monopolio de la coacción física legítima, fue el contexto socio-histórico en el que se desarrolló la SUBDITIO monástica. Si nos situamos en el punto de vista cíclico de la historia; podremos observar como en las fases en las que la Ley se diluye por yuxtaposición de soberanías y (o por) disolución del poder del Estado-Nación en el marco de instituciones internacionales, que lo reemplazan como garante de los intercambios y ente autárquico de acuñación y emisión de moneda (Banco Mundial, OCDE, FMI, OMC, Banco Europeo, etcétera); surgen dispositivos de regulación inmanentes muy diferentes a la regulación legal de un poder central-territorial.

La EXAGOREUSIS o verbalización constante de todos los pensamientos, deseos e imágenes como una “suerte de flujo ininterrumpido y siempre agitado” [30] se presenta como imposible de llevar a cabo en contextos no conventuales (por el tiempo y la dedicación que conlleva) pero también en los monasterios por lo que podríamos llamar imposibilidad de exhaustividad constante. Se produce entonces, desde el siglo IV a los siglos VI y VII; un “doble movimiento” de transformación en las comunidades monásticas, por un lado, y en las comunidades laicas, por otro. En los monasterios, focos económicos y administrativos, se desarrolla una organización con una reglamentación muy estricta que produce la JURIDIZACIÓN de la confesión. Es decir, se produce una codificación de conductas y sanciones. En las comunidades laicas pierde intensidad el principio de la teatralización-exhibición de la condición de pecador y penitente. Bajo la dirección del obispo o de los ancianos, la juridización de la confesión se realiza en un marco pastoral. La penitencia se adapta a cada individuo y al tipo de falta cometida. Se produce una “contaminación con los procedimientos judiciales y administrativos” [31]. La confesión y el decir veraz de estos dos tipos de comunidades se irán compenetrando entre sí hasta crear lo que podríamos llamar un “canal de juridización” por el cual el DECIR VERAZ estará ligado a la confesión de faltas en función de un código que proporcionará también las sanciones correspondientes [32]. **Esta confesión juridizada en base a un cuestionario**

nos da otro punto de referencia para analizar la evaluación académico-universitaria. Dado que en esta la confesión y auto-evaluación es permanente pero no libre como la EXAGOREUSIS; sino reglamentada y organizada en base a una rejilla sobre la cual van las cuestiones que se deben pedir, tener y lograr mediante objetivos a cumplir.

3. Ley limitante y contrato elástico

Milner y Miller plantean que cuando hay evaluación nos encontramos con un contrato por medio del cual el sujeto evaluado (persona o institución) acepta ser evaluado en los términos del evaluador [33] y, en este punto, nos encontramos con una situación parecida al dispositivo confesional analizado como EXAGOREUSIS o confesión monacal. Nos encontramos con exigencias o altos estándares sin patrones fijos y no explicitados como marco legal previo a la evaluación. Si analizamos un tipo específico de evaluación académica, la indexación de revistas científicas, el sujeto evaluado debe completar un formulario como el del “Núcleo Básico de Revistas Científicas y Tecnológicas Argentinas” pertenecientes a la esfera del CAICYT-CONICET:

“2. Información sobre el Comité Editorial

2.1 ¿Posee Comité Editorial?

SI NO

2.2 Porcentaje de miembros del Comité Editorial que no pertenecen a la institución editora

(Solo para quienes contestaron SI en 2.1)

2.3 Cantidad de miembros residentes fuera del país

(Solo para quienes contestaron SI en 2.1)”

Una forma de codificar y establecer un estatus legal para confesor y confesante académicos en el apartado 2 sería, por ejemplo:

Para poder ser indexada una revista científica debe reunir los siguientes requisitos:

1. Tener un comité editorial con un 55% de miembros que no pertenezcan a la institución editora y un 30% de los mismos que residan en el exterior desde los últimos cinco años.
2. Tener como mínimo una periodicidad trimestral y un 90% de trabajos originales en cada edición.

Probablemente, algunas de las exigencias que el sujeto evaluado abduce fácilmente; no estén siendo llevadas a cabo por la revista que se trata de indexar. Quizá la cantidad de árbitros residentes fuera del país le parezca escasa aunque, dado que no está codificado, se “arriesga” a exponer datos que estén fuera de los estándares abducibles a grandes rasgos; pero incognoscibles como datos o exigencias codificadas. Una codificación de estas exigencias transformándolas en LEY nos lleva a suprimir o diluir fuertemente los dispositivos de evaluación dado que el solicitante no se presentaría si no tuviese los requisitos exigidos o lo haría como un mero trámite si los alcanzase o superase. **En ausencia de codificación; en el sujeto evaluado comienza a funcionar un proceso de abducción descrito amplia y detalladamente por Carlo Ginzburg [34] aunque teorizado a principios del siglo XX por Charles Sanders Peirce [35]. Este proceso de abducción permite reconstruir una probable LEY o reglamento con una serie de límites prohibitivos y habilitantes que le permitan al solicitante obrar en consecuencia.** Veamos en que consiste dicho proceso de abducción o reconstrucción indicial. Desde la perspectiva de **Charles Sanders Peirce** podemos definir la abducción como un proceso de adquisición de nuevo conocimiento previo a la deducción y a la inducción que puede ser situado en el contexto de descubrimiento de teorías científicas [36]. Desde un punto de vista histórico, Carlo Ginzburg plantea que a fines del siglo XIX comienza a establecerse “silenciosamente” en el área de las ciencias humanas un “modelo epistemológico” o “paradigma” sustentado en prácticas de investigación de diversas disciplinas. Entre 1874 y 1876 Giovanni Morelli escribe una serie de artículos que tratan sobre la atribución autoral de cuadros antiguos. Propone un método que reconstruye una totalidad (la asignación de un autor con una técnica y una personalidad artística a una obra específica) en base a lo que podríamos llamar una serie de “indicios singulares”

[37]. Para diferenciar los originales de las copias no hay que tomar como referencia a las características más evidentes de un autor como la sonrisa de los cuadros de Leonardo da Vinci o los ojos alzados al cielo de los personajes del Perugino. El procedimiento propuesto por Morelli es el inverso: hay que detenerse en las características menos relevantes para la escuela pictórica a la que pertenece el autor. Por medio de estos rasgos artísticos se llega a determinar el origen del “caso” analizado. Las características más inadvertidas son las que nos conducen a la personalidad artística en cuestión y las más advertidas pertenecen a los procedimientos generales de la escuela pictórica que pueden ser falsificados con más facilidad: de esta manera por indicios singulares e “irrelevantes” se llega a reconstruir una totalidad [38]. En un pasaje de “El Moisés de Miguel Ángel” Freud sitúa como antecedente del procedimiento psicoanalítico al método de Morelli generador de “una revolución en las pinacotecas de Europa”. Según Freud; los elementos definitorios del método de atribución de autorías de cuadros radican en la prescindencia de los “rasgos fundamentales de la obra” y de la impresión general que estos suscitan y en el enfoque en detalles considerados como secundarios e insignificantes pero que los copistas no logran retratar. A estos últimos se les pasa por alto la manera peculiar en el que un artista pinta los lóbulos de las orejas, las uñas o la disposición de los cabellos. Cada uno de estos elementos conformarían un patrón de conducta y un rasgo de la personalidad artística que generalmente pasa inadvertido. A juicio de Freud y en palabras de Ginzburg este método permite “la identificación del núcleo íntimo de la individualidad artística con los elementos que escapan al control de la conciencia” [39]. Escapa a la conciencia del artista de la misma manera que escapa el sentido del lapsus a un paciente de Freud y escapa al analista artístico o psíquico que no abduce a partir de estos indicios aparentemente irrelevantes. En algún punto Ginzburg sitúa al proceder indicial como una forma de operación mental meta-académica y trans-histórica al indicar que el saber cinegético de los cazadores prehistóricos empleaban una versión propia del proceder de Freud y Morelli. Si esto es así, el proceder abductivo-indicial es una forma constitutiva del pensar de una gran plasticidad. Una definición formal de este desarrollo muy esquemático desde la perspectiva de Ginzburg sería la siguiente: el proceder abductivo-indicial consiste en la construcción de hipótesis a partir de los datos indiciales. Es la investigación previa a la construcción de una hipótesis a regla que en algunos casos se hace inconsciente y muy velozmente. Como plantea Peirce; en el caso del proceso de abducción nos encontramos con una conclusión plausible o probable sin ser un resultado necesario de las dos premisas que la preceden (dado que en este caso sería una deducción). **Esta plausibilidad o probabilidad es un elemento fundamental en la abducción que**

opera en los formularios de evaluación académica. En el caso del formulario del CAICYT-CONICET; podemos abducir que la cantidad de jurados no pertenecientes a la revista debería rondar el 50% y que los jurados extranjeros rondarían los $\frac{3}{4}$ de esta mitad. Esta forma de operar en el mundo de los formularios y entrevistas de evaluación/indexación académica implica estar infiriendo sistemáticamente las reglas del evaluador que pueden ser explícitas para él pero no para el sujeto evaluado (individual o institucional).

Algunos autores, desde la bibliometría, miden la “endogamia” en las publicaciones de cada revista. Esta medición alude a la otra cara de la “endogamia” en la composición de los comités editoriales y de lectura de cada revista.

4. Endogamia y bibliometría

De los seis indicadores utilizados en el estudio bibliométrico de Fuentes, López-Gómez y Luque-Mengíbar [40] (autoría, instituciones de procedencia, sexo de los autores, coautoría, financiación de la investigación y endogamia) nos encontramos con un solo término teórico no definido aunque utilizado como indicador: ENDOGAMIA. Con este término se intenta medir la cantidad de artículos publicados en las revistas en la que los autores son también miembros del comité de lectura o editorial, es decir, figuran en el “organigrama científico”. En principio, la analogía pretendida con este término tomado de la antropología parece ser correcta. Nos encontramos con una suerte de prohibición del incesto científico-académica detectada por la bibliometría que puede formularse de la siguiente manera: está prohibido publicar en la revista científica en la cual se es miembro integrante del organigrama científico. Esta prohibición abre el intercambio generalizado que nos saca de la endogamia y nos habilita a publicar en revistas ajenas a lo que podríamos llamar círculo de gestión académica de publicaciones. De esta manera; a mayor publicaciones dentro de nuestro círculo de gestión académica mayor endogamia e, implícitamente, a mayores artículos en revistas donde la DESLOCALIZACIÓN con respecto a las referencias socio-académicas, espaciales y a las relaciones sociales que implican contactos académicos también la EXOGAMIA será mayor. Si retomamos el formulario del CAICYT-CONICET podríamos usar este término de la antropología para medir el grado de endogamia en los comités editoriales de las revistas científicas; es decir, en términos del PARADIGMA DE LA EVALUACIÓN ACADÉMICA, de las revistas indexadas o que están en vías de serlo. Cuando la revista anclada o referenciada en una universidad, institución, país, etcétera tiene

miembros jurados o integrantes del comité editorial que son del área referenciada existe la endogamia o la vulneración del incesto académico que, en consecuencia, debe ser medida. Lo que podríamos llamar “endogamia cero” o “nivel cero de la endogamia” estaría dado cuando las referencias locales e institucionales de la revista no guardan ninguna conexión o relación con sus integrantes (extranjeros) y cuando esos integrantes, a su vez, nunca cumplen el rol de autores en esa revista. **El nivel cero de la endogamia se encuentra cuando autores, miembros del staff de la revista y revista se encuentren totalmente deslocalizados con respecto a sus referencias de origen. La prohibición del incesto parental sólo obliga a salir de la familia o de la GENS de origen para crear parentesco propio; la prohibición del incesto académico-científica desde el PARADIGMA EVALUATORIO obliga a salir de todo el territorio constitutivo del sujeto académico y del sujeto en general. Obliga a la DESTERRITORIALIZACIÓN.** Para comprender mejor el alcance de la ENDOGAMIA ACADÉMICA es necesario desarrollar un breve marco teórico en donde la endogamia aparezca como un término teórico enlazado y posicionado frente a otros que le dan su significado amplio. El término endogamia que utiliza la bibliometría nos deriva implícitamente al parentesco o, más específicamente, al sistema de parentesco. Un sistema de parentesco tiene dos exigencias: su carácter sistemático y funcional. En cuanto al segundo, la función del parentesco es “asegurar la cohesión de -y entre- los grupos sociales, en impulsar la circulación de mujeres, en entretener los vínculos consanguíneos con los de alianza” [41]. En cuanto al primer requisito el parentesco se presenta como un fenómeno de carácter estructural y ligado al contexto social en el que adquiere existencia. Está constituido como un sistema situado:

“Sería imposible aislar arbitrariamente cada relación de todas las demás; y tampoco sería posible situarse más acá o más allá del mundo de las relaciones. El medio social no debe concebirse como un cuadro vacío dentro del cual pueden relacionarse, o simplemente yuxtaponerse, los seres y las cosas. El medio es inseparable de las cosas que lo habitan; juntos constituyen un campo de gravedad donde las cargas y las distancias forman un conjunto coordinado y donde cada elemento, al modificarse, provoca un cambio en el equilibrio total del sistema” [42].

Este sistema de posiciones está enmarcado en una red de relaciones caracterizadas por su constancia: pueden mudar los individuos de las posiciones que ocupan pero dicha red o estructura permanece más allá del cambio individual. El elemento principal del sistema de parentesco, el que habilita su

existencia y funcionamiento, es la prohibición del incesto. Levi-Strauss indica que la clásica distinción y oposición ESTADO DE NATURALEZA/ ESTADO DE SOCIEDAD retomada por los precursores de la sociología es una dualidad que, tomada literalmente, es insostenible. Es imposible referirse a una fase de la evolución humana que “aún en ausencia de toda organización social, no haya desarrollado formas de actividad que son parte integrante de la cultura” [43]. Sin embargo, se puede mantener la distinción interpretándola de otra manera y otorgándole “un valor lógico” dado que el hombre es simultáneamente tanto un ser biológico como un ser social y, en tanto tal, las respuestas que da a los estímulos externos o internos corresponden algunas veces a su nivel biológico y otras a su situación social. De todas formas, a veces es difícil distinguir el lugar de procedencia de estas respuestas e incluso puede deberse a una integración de estos dos niveles. Levi-Strauss plantea que si se intenta desdibujar la oposición se obtura la posibilidad de entender los fenómenos culturales pero si dicha oposición adquiere un rango metodológico pleno no se puede analizar el pasaje entre estos dos niveles transformándose en un “misterio insoluble” [44]. La prohibición del incesto se constituye entonces en la llave que explica el pasaje entre el orden natural y el orden cultural al poseer características de ambos órdenes. La prohibición del incesto tiene una dimensión natural al ser universal dado que aparece en todos los pueblos con diferencia de grados y excepciones rituales y tiene una dimensión cultural al ser una regla social, es decir; una prohibición que regula la conducta sexual aunque con consecuencias mucho más amplias dado que “funda de esta manera la sociedad humana y es, en un sentido, la sociedad” [45]. La finalidad de la prohibición del incesto no termina en el establecimiento de la prohibición para regular el instinto sexual si no que tiene por función establecer el intercambio entre los grupos sociales. No solo un intercambio de mujeres prohibidas para cada grupo sino el intercambio de bienes materiales y simbólicos. Desde esta perspectiva, entonces, hay una manera incestuosa de conseguir bienes materiales y simbólicos por sí mismo y para sí mismo y otra manera social mediante la cual se obtienen bienes de otros y para otros. [46]. **Pero este tipo de intercambio no es ciego e impersonal como, aparentaría ser, el intercambio transnacional y translocal de artículos científicos en revistas indexadas sino que es interpersonal, grupal y político al ser realizado mediante el sistema de alianza y reciprocidad.** El intercambio es un fenómeno primitivo previo a su institucionalización y diversificación social y puede ser considerado un “fenómeno total” [47]. En “Ensayo sobre el Don” Marcel Mauss se propuso demostrar que en las sociedades primitivas el intercambio se presenta en la forma de donaciones recíprocas en vez de expresarse en la forma de transacciones (al menos en su mayor parte). Esta forma

primitiva de intercambio no sólo tiene un carácter económico sino que es una institución que comprende múltiples órdenes que en occidente aparecen diferenciados incluyendo entonces a los planos religioso, jurídico, moral, utilitario y sentimental; Mauss lo denomina “hecho social total” [48]. En varias sociedades estudiadas por la etnología⁹, en ocasión de diversos acontecimientos sociales como noviazgos, matrimonios, defunciones, nacimientos, tratados de paz, enfermedades, etcétera, se realizan una serie de intercambios ceremoniales. Estos regalos se intercambian por bienes equivalentes; si el intercambio no es simultáneo, el beneficiario se compromete en una ocasión ulterior a realizar “contra-regalos” que en ocasiones exceden el valor de los regalos recibidos en primera instancia. De todas formas, estos contra-regalos “dan derecho”, a su vez, a recibir más adelante nuevas donaciones que, en progresión, superan el valor de las donaciones iniciales. Ninguno de los participantes de estos intercambios recíprocos, de estas donaciones, obtiene un beneficio material concreto. En algunos casos los regalos que se intercambian son exactamente del mismo tipo, es decir, la misma clase de objeto [49]. ¿Por qué realizar entonces el intercambio? ¿Cuál es su finalidad? Levi-Strauss responde que las mercaderías intercambiadas no son sólo bienes económicos sino también formas de expresar poder, estatus, simpatía, emoción, potencia, es decir; son instrumentos para establecer alianzas “para ganar seguridades y precaverse contra riesgos” cuya cara contrapuesta o superpuesta es la rivalidad [50]. **Es decir, la reciprocidad y el intercambio generalizado son los eslabones de las alianzas que, en tanto tal, son políticas. Ambos se realizan en un territorio, entre territorios por GENS que viven en el mismo o diferente territorio.** El estudio de Jérémie Denicourt sobre la comunidad Mixe en la Sierra de Oaxaca [51] nos describe un fenómeno social que se desarrolla en varios niveles. La comunidad Mixe adquiere este estatus en el período hispánico, se fija a un territorio en el que se practica la reciprocidad. En las últimas décadas, al igual que en el resto del mundo, es sometida a procesos de deslocalización y desterritorialización. Estos últimos agravan una característica propia de la comunidad Mixe; esta se encuentra dispersa en la sierra en distintos nichos ecológicos y es reunida por el lazo social de la reciprocidad. Cuando un integrante de la comunidad pide ayuda para hacer una fiesta queda obligado a una contraprestación posterior. Estas fiestas movilizan recursos e influencias políticas. Para activar a estas últimas asisten bandas musicales que cumplen una función extra-artística al posicionarse como mediadoras diplomáticas entre los distintos segmentos de la comunidad. Hay también “mano-vuelta”

⁹ El ejemplo más paradigmático es el de Alaska. También Mauss encuentra instituciones similares en Melanesia y Polinesia.

(reciprocidad) en el trabajo en general, en la organización de fiestas patronales y de legislación de la Iglesia (mayordomía) que implica un gasto de recursos del propio peculio y es considerada una ocupación antesala de la posibilidad de ser elegido alcalde. Lo descrito anteriormente se constituye en las prácticas que conforman este lazo social de la reciprocidad [52]. Con la deslocalización-desterritorialización pos- Estado Nación la reciprocidad de la comunidad traspasa las fronteras comunales y distritales y llega a crear lazos que incluyen las fronteras transnacionales. Los migrantes mixeños se transforman en asalariados en Estados Unidos y remiten remesas a su comunidad en el marco de la institución de la reciprocidad. La reciprocidad y alianza, que mantiene en vida a la comunidad, no se deslocaliza ni desterritorializa o resquebraja; sino que activa un proceso de reterritorialización que implica una REFLEXIVIDAD con el territorio:

“La cooperación, las relaciones de reciprocidad, aparecen como un conjunto de prácticas mediante las cuales la colectividad de Totontepec está constituida como entidad social. Así, pueden ser comuneros migrantes que viven a miles de kilómetros de su pueblo natal, como individuos apartados del sistema de derechos, esto es, los que viven en el centro del pueblo, pero no participan en la vida colectiva. La práctica de cooperación y las relaciones de reciprocidad son el contexto del consenso y de la competencia dentro de la comunidad, y configuran tanto las estructuras sociales verticales (de la jerarquía) y horizontales (de la asamblea) que la constituyen. Por el servicio en el sistema de cargos, por la fiesta, por la ayuda mutua y el trabajo colectivo, los habitantes de Totontepec configuran alianzas entre ellos, con las instituciones comunitarias, con parientes y amigos en otros pueblos y ciudades, creando en este proceso la comunidad como un espacio social y el territorio como una red de relaciones” [53].

El lazo social es reflexivo porque se adecua al contexto sumido en la globalización y deslocalización. Territorio y red se tornan co-constitutivos y abarcan un espacio geográfico y social flexible, cambiante y lleno de pliegues. Desde nuestra perspectiva, la existencia de la comunidad depende de no caer en la endogamia económica, social y política. Pero para evitar la endogamia se establecen alianzas políticas a través de la reciprocidad que articula sub-territorios distritales, territorios regionales y transnacionales. **Por lo tanto, sólo el comportamiento recíproco y referido a un territorio es no endogámico. Solo el intercambio generalizado basado en la contraprestación es lo que evita la conducta endogámica. Si nos trasladamos a la exogamia editorial recomendada indirectamente por la bibliometría; nos encontramos con que esta exogamia es solo un comportamiento deslocalizado- desterritorializado y, por lo tanto, no medible con el par endogamia-exogamia.** Cuando favorecemos vía medición-evaluación la exogamia académico-

editorial nos encontramos con una paradoja. Si hay exogamia, hay intercambio generalizado; si hay intercambio generalizado hay alianza: si hay alianza hay decisión política en la evaluación y si hay decisión política en la evaluación RE-APARECE lo que se quería evitar con la medición bibliométrica de la ENDOGAMIA: UNA EVALUACIÓN NO NEUTRAL - NO OBJETIVA - NO CIENTÍFICA DE LOS ARTÍCULOS A PUBLICAR. En realidad aún con un tipo de publicación de artículos desterritorializada o con un nivel cero de endogamia nos podemos encontrar con prácticas de reciprocidad como la de los COLEGIOS INVISIBLES.

5. El COLEGIO INVISIBLE como forma de reciprocidad

Cada revolución científica tiene su propio vehículo de transmisión [54]. Si la primera revolución científica podemos situarla en la Grecia Clásica, en la época en que Sócrates y los físicos jónicos eran ridiculizados por Aristófanes en “Las Nubes”; su vehículo fue el libro¹⁰. El libro, en lo que respecta a Grecia, Roma y la Edad Media es el soporte de un conocimiento que “tiende a la permanencia” [55]. Lo que se escribe en ellos se pretende una teoría, una concepción de algún aspecto del mundo como definitivo. Las obras de Platón, Aristóteles, Euclides, Ptolomeo, Galeno, etcétera son ejemplos de esta relación entre saber y soporte del mismo. Habría aquí, entonces, una relación entre el concepto de EPISTEME griego como un saber con un grado de invariabilidad y certeza superior a las concepciones del conocimiento científico posteriores y la infraestructura material de ese saber que implicaba un largo tiempo de gestación y producción. Sin el abandono del libro surge, a partir del siglo XVII, un segundo vehículo de transmisión del conocimiento; la revista científica que acompañará la segunda revolución científica [56]. Si bien la fundación de la Royal Society se produjo el 28 de noviembre de 1660 y la publicación de su revista *Philosophical Transactions of the Royal Society* es cinco años posterior; su proto-formación es a partir de lo que se llamó un COLEGIO INVISIBLE. Alrededor de dos décadas antes de la fundación oficial; los futuros miembros habrían acuñado el término colegio invisible para describir la forma en la que se pasaban información con métodos poco ortodoxos como “anotaciones al margen en copias de libros personales que eran prestados, vendidos o regalados” [57]. La revista científica también fue un vehículo de los colegios

¹⁰ La primera forma de libro en el mundo antiguo fue el rollo. Cada rollo tenía una longitud aproximadamente similar y guardaba correspondencia con la división en capítulos. El papiro griego más antiguo es del siglo IV AC. El libro manuscrito se llama códice. Este último entro en competencia con el rollo al comienzo del período cristiano y luego lo reemplazó,

invisibles porque permitía informar sobre los problemas que estaban tratando un grupo de científicos diseminados en diferentes regiones y países:

De hecho, la revista establecía entre sus lectores una especie de red de comunicación, de tal modo que todos los que trabajaban sobre el mismo tema se constituían en una especie de grupo de trabajo a distancia. Eso es lo que dieron en llamar «colegio invisible» [58].

A partir de la tercera revolución científica cambia nuevamente el vehículo de transmisión del conocimiento y el tipo de red de comunicación de los colegios invisibles. En 1961 Derek John de Solla Price retoma el término acuñado en la Royal Society y habla de los “Nuevos Colegios Invisibles”. La nueva red de comunicación incluía los preprints enviados por correo y un circuito de reuniones a lo largo del año que incluyen centros de investigaciones, instituciones y cursos de verano:

Aparte del envío postal de preprints, se han desarrollado métodos que permiten la relación directa de los miembros del grupo. Se ha perfeccionado el arte de conseguir invitaciones de centros en los que se puede trabajar junto a varios componentes del grupo durante cierto tiempo. Terminada la tarea allí, se pasa a otro centro para luego volver al lugar habitual de residencia, confiando siempre más en el grupo que en la institución en la que se trabaja, a no ser que ésta sea una de las etapas del circuito. Cada grupo posee, en efecto, una especie de circuito que conecta instituciones, centros de investigación y cursos de verano, ofreciendo la oportunidad de encuentros de pequeños equipos, de forma que en un periodo de pocos años cada miembro ha trabajado con todos los de su misma categoría. Estos grupos constituyen un colegio invisible en el mismo sentido que lo formaron los científicos británicos que más tarde se asociaron para fundar la Royal Society. Igual que hicieron éstos, confieren a cada miembro un status y un prestigio que depende de la sanción de sus colegas y, sobre todo, resuelven una crisis de comunicación, reduciendo un grupo amplio a otro selecto en el que resulta posible la relación interpersonal. Tales grupos han de ser alentados porque contribuyen a consolidar el status de los científicos sin necesidad de aumentar el número de trabajos que, de otra forma, serían publicados con este fin. Creo que debe admitirse que el intercambio científico de alto nivel se ha convertido en un medio de comunicación importante y que debemos favorecer sus progresos. Si estos grupos fueran oficialmente reconocidos y se les dotara de revistas o boletines de circulación restringida a unos pocos centenares de personas, posiblemente se frustrarían, convirtiéndose en objeto de envidias o de manipulación gubernamental formalizada. Boletines minoritarios de este tipo existen desde hace tiempo en el Japón, país que ha tenido que enfrentarse con el problema de que sus científicos más destacados pasen largos periodos en institutos extranjeros [59].

Si a esta descripción le sumamos la que da Diane Crane que retoma el concepto de COLEGIOS INVISIBLES de Solla Price podemos decir que estos son una comunidad informal de investigadores que trabajan sobre los mismos problemas e intercambian información por redes creadas ad hoc. Sus lazos sociales no son institucionales pero son tan concretos como estos. Ahora bien, evidentemente; el intercambio de información y el trabajo conjunto sobre los mismos problemas crea lazos de reciprocidad. Aún más; ¿no crea una suerte de territorio virtual marcado por lazos sociales similares a los estudios etnológicos citados anteriormente? Sería importante que la bibliometría se plante como mediría estos lazos si evaluador y articulista forman parte del mismo colegio invisible. Seguramente, desde esta perspectiva cuantitativista de la ciencia habría un comportamiento endogámico si estos dos roles son ocupados por dos integrantes del mismo colegio invisible. También podríamos llegar a preguntarnos si existiría una situación beligerante extra-científica si estos dos roles son ocupados por integrantes de colegios invisibles rivales.

Probablemente, los colegios invisibles son EXOGÁMICOS al interior y al exterior de ellos y el investigador que no tiene una red de este tipo podrá llegar a un nivel de deslocalización-desterritorialización cero pero su comportamiento no será exogámico sino más parecido a la NUDA VIDA estudiada por Giorgio Agamben; o más bien, una suerte de NUDA VIDA CIENTÍFICA.

6. A manera de conclusión

Tratamiento de la primera proposición

La feudalización del vínculo contractual, con la consiguiente relocalización del Estado con respecto a ese vínculo, se constituye en un dispositivo de regulación y de gobernación que asume de forma inmanente funciones que estaban a cargo de la LEY. La pirámide kelseniana y la soberanía moderna actúan en las relaciones entre los hombres y en el “libre juego de las relaciones de fuerza entre contratantes” [60] desde el exterior, es decir, desde una posición trascendente. Por otra parte, el nuevo contrato feudal fija objetivos que exceden “la negociación de valores mensurables” [61] y ese exceso crea un tipo de poder inmanente en la forma de una gobernabilidad autorregulada. La evaluación se constituye en un dispositivo que forma parte de esa gobernabilidad autorregulada o, en palabras de Jean Claude Milner, de ese GOBIERNO o POLÍTICA DE LAS COSAS [62]. Las libertades e igualdades formales de la Revolución Francesa, plantea Milner, y de las revoluciones modernas del mismo rango, agregamos nosotros, son el único tipo de igualdad y libertad “que tocan lo real” [63].

El tipo de igualdad sustancial de la DEMOCRACIA VERBAL nos lleva al espacio “de lo conmensurable y de lo sustituible” [64], es decir, de lo evaluable y del gobierno de las cosas. Administrando a la diversidad humana como su fuese medible y sustituible, es decir, llevándola al orden de las cosas. La mutación en el carácter del contrato, del cual el contrato de evaluación es una versión específica, incide en la autonomía de la voluntad de las partes que participan en él. Las mismas siguen siendo libres de querer algo pero ese deseo se realiza bajo la condición de subordinarse a ciertos objetivos que lo superan. La libertad de las partes contratantes, según Supiot, resulta “avasallada por la realización de tales objetivos” [65]. Los nuevos contratos (sean estos contratos de trabajo o contratos de evaluación) realizados con el descenso del poder soberano del Estado Moderno, es decir, realizados en un ocaso de la modernidad parecido a las penumbras de la era feudal; son contratos donde todo debe estipularse y regularse porque la LEY que emanaba de la soberanía de ese Estado en declive tiene una existencia cada vez más fantasmal.

Tratamiento de la segunda proposición

La evaluación universitaria, tanto de instituciones como de docentes-investigadores, tiene rasgos compartidos por dispositivos de confesión del pasado. Es permanente e ilimitada como la EXAGOREUSIS y está realizada en base a una rejilla o esquema previo que permite ordenar o direccionar lo ilimitado. El aspecto del esquema o rejilla previa de la confesión nos remite a la confesión juridizada y “tarifada”. La teatralización y mortificación pública de la EXOMOLOGESIS era inmanente por lo general, es decir, el individuo penitente continuaba en este estado sin poder trascenderlo durante toda su vida o si retomaba su estatus socio-religioso anterior y reincidía en el pecado solo quedaba su exclusión de la comunidad y su excomulgación. La PENITENCIA TARIFADA permitía repetir la penitencia y obviamente, la falt, es decir, se alcanzaba una novedad con respecto a los dispositivos de confesión anteriores: se interrumpía el proceso y se reiniciaba en otro momento. En el caso de la EXAGOREUSIS y la EXOMOLOGESIS no había respiro. Esta limitación y cuantificación de la penitencia, que implicaba también una confesión previa, es el tercer eje que sirve para analizar en contexto histórico a la confesión de evaluación universitaria. Por otra parte, al igual que la confesión psiquiátrica decimonónica francesa, está íntimamente ligada al DECIR VERAZ. No a la verdad como ADAEQUATIO INTELECTUS ET REI (adecuación entre el intelecto y la cosa), es decir, desde la definición clásica de verdad científica. La ligazón es en función de la declaración de verdad de lo que se dice como declaración verdadera sobre sí mismo; que en el

caso que nos ocupa es la declaración de un docente sometido a evaluación, categorización, etcétera o de una institución sometida a similares protocolos.

Tratamiento de la tercera proposición

En las sociedades estudiadas por la antropología, sólo el comportamiento recíproco y referido a un territorio es no endogámico. Solo el intercambio generalizado basado en la contraprestación es lo que evita la conducta endogámica no sólo sexual sino también económica, religiosa, etcétera. Es decir, evita el consumo solitario o aislado de bienes materiales y simbólicos. La exogamia editorial recomendada indirectamente por la bibliometría es solo un comportamiento deslocalizado-desterritorializado y, por lo tanto, no medible con el par endogamia-exogamia. No es una situación de intercambio generalizado en el marco de la reciprocidad y la alianza; es simplemente una situación de mercado que, en tanto tal y a ese nivel, es desterritorializada y deslocalizada. La bibliometría y la evaluación académica se encuentran con una paradoja. Si hay exogamia académica, debería haber intercambio generalizado y alianza. Si hay alianza hay decisión “política” en la evaluación y si hay decisión política en la evaluación RE-APARECE lo que se quería evitar con la medición bibliométrica de la ENDOGAMIA: UNA EVALUACIÓN NO NEUTRAL y EXTRA-CIENTÍFICA DE LOS ARTÍCULOS A PUBLICAR. En realidad aún con un tipo de publicación de artículos desterritorializada o con un nivel cero de endogamia nos podemos encontrar con prácticas de reciprocidad como la de los COLEGIOS INVISIBLES. En efecto; sin pertenecer a las mismas universidades, institutos u organismos de investigación los integrantes de ese colegio invisible tienen alianzas estables que renuevan periódicamente. Una evaluación de artículo realizada en esa red sería tan “endogámica” como otra realizada vulnerando los principios bibliométricos y de indexación tratados anteriormente. La endogamia supuesta por la bibliometría o los protocolos de indexación de revistas no existen como tales dado que el investigador necesita de esas redes para investigar y desarrollar una vida social mínima. El tipo de investigador imaginado por estos sistemas de medición y evaluación se parece más a la que el filósofo inglés Thomas Hobbes atribuía al ESTADO DE NATURALEZA: una vida desligada de todo anclaje social o de todo lazo social [66].

Referencias Bibliográficas

- [1] (Supiot, 2007 : 221-222)
- [2] (Roudinesco 2004: 89)
- [3] (Roudinesco 2004: 89)
- [4] (Roudinesco 2004: 90)
- [5] (Miller & Milner 2004 : 19)
- [6] (Weber 1998:1056-1057)
- [7] (Supiot 2012)
- [8] (Supiot 2012: 200)
- [9] (Supiot 2012. 200)
- [10] (Supiot 2012: 200)
- [11] (Supiot 2012: 222)
- [12] (Supiot 2012: 222)
- [13] (Supiot 2012: 222)
- [14] (Supiot 2012: 226)
- [15] (Supiot 2012: 226)
- [16] (Supiot 2012: 227)
- [17] (Milner & Miller 2004: 42 -43)
- [18] (Foucault 2014)
- [19] (Foucault 2014)
- [20] (Foucault 2014)
- [21] (Foucault 2014: 128-129)

- [22] (Mark Fisher 2016)
- [23] (Fisher, 2014: 85-86)
- [24] (Fisher, 2016: 87)
- [25] (Foucault 2014: 155)
- [26] (Deleuze & Guattari 2014)
- [27] (Foucault 1996)
- [28] (Foucault 2014:155)
- [29] (Weber 1998:1056-1057)
- [30] (Foucault 2014: 180)
- [31] (Foucault, 2014:194)
- [32] (Foucault, 2014:194)
- [33] (Miller & Miller 2004)
- [34] Carlo Ginzburg (2013)
- [35] Charles Sanders Peirce (1988)
- [36] Charles Sanders Peirce (1988)
- [37] (Ginzburg 2013:171-182)
- [38] (Ginzburg 2013:171-182)
- [39] (Ginzburg 2013:171-182)
- [40] Fuentes, López-Gómez y Luque-Mengíbar (2013)
- [41] (Pedro Gómez García 2008: 3)
- [42] (Lévi-Strauss 1985:560)

- [43] (Lévi-Strauss 1985:35)
- [44] (Lévi-Strauss 1985:36)
- [45] (Levi-Strauss 1984:37)
- [46] (Pedro Gómez García 2008: 5)
- [47] (Pedro Gómez García 2008: 6)
- [48] (Lévi-Strauss 1985:91)
- [49] (Lévi-Strauss 1985:92-93)
- [50] (Levi-Strauss 1985: 93)
- [51] Jérémie Denicourt (2014: 23-36)
- [52] (Denicourt. 2014: 23-36)
- [53] (Denicourt. 2014: 33)
- [54] (Gracia Guillén, 2005: 12-18)
- [55] (Gracia Guillén, 2005: 12-18)
- [56] (Gracia Guillén, 2005: 12-18)
- [57] (Miceli, Bruno & Puhl 2011: 191-199)
- [58] (Gracia Guillén, 2005: 13)
- [59] (Solla Price, cit. Por Gracia Guillén 2005: 14)
- [60] (Supiot 2012: 200)
- [61] (Supiot 2012: 222)
- [62] Jean Claude Milner. (2007)
- [63] (2007: 24)

[64] (2007: 24)

[65] (Supiot 2012: 222)

[66] Thomas Hobbes (1980)

Bibliografía

Denicourt, J. 2014. « “Así nos tocó vivir”. *Práctica de la comunidad y territorios de reciprocidad en la Sierra Mixe de Oaxaca* », *Trace* [En línea], 65 | 2014, Puesto en línea el 01 junio 2014, consultado el 27 enero 2017. Recuperado de URL : <http://trace.revues.org/1299>

Deleuze, G y Guattari, F. 2014. *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Argentina. Paidós.

Fisher, M. 2016. *Realismo Capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires. Caja Negra Editora.

Foucault, M. 2014. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires. Siglo XXI.

_____. 1996. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid. La Piqueta ediciones.

Fuentes, J.L; López-Gómez, E. y Luque-Mengíbar, D. 2011. *Revistas españolas de educación en el Journal Citation Report (JCR). Análisis bibliométrico y elementos controvertidos*. En VIII Foro sobre Evaluación de la Calidad de la Investigación y de la Educación Superior: Libro de Capítulos. ISBN-978-84-694-3489-5 Compiladores: María de la Paz Bermúdez y Alejandro Guillén-Riquelme. España. Asociación Española de Psicología Conductual (AEPC).

Ginzburg, C. 2013. *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e Historia*. Buenos Aires. Prometeo.

Gracia Guillén, D. 2005. *De los colegios invisibles al campus virtual*. En II Jornada Campus Virtual UCM: cómo integrar investigación y docencia en el CV-UCM. Editorial Complutense, Madrid, pp. 12-18. ISBN 84-7491-787-5

Gómez García, P. 2008. *Familia y matrimonio solo existen en la red de parentesco (antropológicamente hablando)* .Gazeta de Antropología, 2008, 24 (1), artículo 03. P 1-16 . Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/7073>.

Hobbes, T. 1980. *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México. FCE.

Levi-Strauss, C. 1984. *Antropología Estructural*. Buenos Aires. Eudeba .

Levi-Strauss, C. 1985. *Las estructuras elementales del parentesco*. Tomos I y II. Barcelona. Planeta Agostini.

Miceli, C.; Bruno, D. y Puhl, S. 2011. *El concepto de “colegio invisible” y la intersección de dos campos disciplinares en la Argentina de comienzos del siglo XX: criminología y psicología*. Facultad de Psicología-UBA. Secretaría de investigaciones. Anuario de investigaciones. Volumen XVIII, pp 191-199

Miller, J.A. y Milner, J.C. 2004. *¿Desea usted ser evaluado?* España. Ediciones Miguel Gómez.

Milner, J.C. 2007. *La política de las cosas*. Málaga. Gómez y Navarro Comunicación.

Peirce, C.S. *Lecciones de Harvard sobre el pragmatismo*. Lección VI. Tres tipos de razonamiento. En *Charles S. Peirce. El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, José Vericat (trad., intr. y notas), Crítica, Barcelona 1988, pp. 123-141. Aparece publicada como tal en el libro I del vol. 5 de los CP (CP 5. 151-179).

Price, D. J. S. 1973. *Hacia una ciencia de la ciencia*. Barcelona, Ariel. Citado por Gracia Guillén (2005)

Roudinesco, E. 2004. *El paciente, el terapeuta y el Estado*. Argentina. Siglo XXI.

Supiot, A. 2012. *Homo juridicus*. Argentina Siglo XXI.

Weber, M. 1998. *Economía y Sociedad. Capítulo IX. Sociología de la Dominación*. México. F.C.E.

CUESTIONES DE MÉTODO: Problematizaciones arqueológicas en torno al trabajo de lecto – escritura filosófica

Iván Gabriel Dalmau

CONICET – UNSAM – UBA

Abstract

The aim of this paper is to make an archaeological reflection around the philosophical work. Specifically, we will make a revision of the reading method employed in our Doctoral Thesis. So we will try to show that Foucaultian archaeology constitute an alternative philosophical tool with respect to hermeneutical interpretation and to analytical philosophy.

Key words: Foucault, Epistemology, Archaeology, Method

Resumen

El propósito de este trabajo es llevar a cabo una reflexión arqueológica respecto del trabajo filosófico. Específicamente, haremos una revisión del método de lectura empleado en nuestra Tesis Doctoral. Por lo tanto, intentaremos mostrar que la arqueología foucaultiana constituye una herramienta filosófica alternativa con respecto a la interpretación hermenéutica y a la filosofía analítica.

Palabras clave: Foucault, Epistemología, Arqueología, Método

INTRODUCCIÓN

A lo largo del presente artículo retomamos una serie de reflexiones epistemológicas abordadas tangencialmente en nuestra Tesis Doctoral [1]. En la misma, a través de la realización de una “lectura foucaultiana de Foucault”, nos ocupamos de desbrozar la densidad *epistemo-ontológico-política* que vertebra a la problematización del saber elaborada por el filósofo francés en el marco de su genealogía de la biopolítica. Justamente, por medio de las líneas que se despliegan a continuación, nos ocuparemos de problematizar en qué consistiría una posible lectura foucaultiana del “archivo Foucault”. Es decir, que no se trata de recuperar las discusiones epistemológicas y ontológico-políticas que constituyeron el foco de nuestra Tesis, sino de remitirnos a sus condiciones de posibilidad. De lo que se trata, entonces, es del “pasaje en limpio” de las cuestiones de método sobre las que hemos erigido nuestra lectura filosófica de los documentos organizados en torno al nombre de Michel Foucault.

Retomando lo señalado en el párrafo precedente, querríamos puntualizar que nuestra búsqueda de realización de una lectura foucaultiana se liga con el intento de apropiación de las herramientas arqueológicas constituidas por el pensador francés [2]. En ese sentido, al recuperar dichas reflexiones epistemológicas, buscamos perfilar un registro de lecto – escritura filosófica que se colocara por fuera de la dicotomía entre hermenéutica y filosofía analítica, a la que suelen reducirse los registros posibles de lectura no sólo en el marco de la academia filosófica sino también en el campo de los estudios teóricos dentro de las denominadas ciencias sociales y humanas.

1. INDAGACIONES EPISTEMOLÓGICAS PARA UNA “LECTURA FOUCAULTEANA DE FOUCAULT”

Como lo hemos señalado previamente, en nuestra Tesis Doctoral buscamos llevar a cabo una lectura filosófica de carácter problemático de fragmentos de la *discursividad* foucaultiana, en torno a lo cual se imponía la realización de una serie de aclaraciones, puesto que eran varias las aristas implicadas. En términos generales, sería pertinente destacar que el abordaje problemático de los trabajos de Michel Foucault se encontraba jalonado por la búsqueda de herramientas que habilitaran a la interrogación respecto de nuestro presente y, por lo tanto, no era alentado por el intento de elaboración

de “la lectura”, original e irrecusable, que clausurara todo tipo de discusión, contribuyendo a la desactivación de la potencia crítica de las herramientas filosóficas foucaultenas.

De hecho, habría sido más que paradójico que hubiéramos llevado a cabo un abordaje del discurso foucaulteano erigido a partir de una estrategia metodológica análoga a la que el filósofo francés cuestionara en el marco de sus clásicas reflexiones respecto del método arqueológico. Es decir, que partiendo foucaulteanamente de la base de que la noción de “autor” no remite a una “subjetividad psicológica”, con sus “intenciones”, ni de su presunta inscripción dentro de una determinada “tradición” [3]; sino más bien, a una función del discurso [4], interrogarnos acerca del “sentido de sus textos” [5] sería comportarnos como investigadores de modo similar al retratado por la clásica metáfora del “perro que se muerde la cola”. Sin embargo, más allá de lo que podría ser una suerte de “lugar común” entre los “lectores foucaulteanos de Foucault”, por lectura problemática entendemos además un modo de recorrer el “archivo Foucault”, cuyas notas particulares desglosaremos a continuación.

Retomando lo señalado en el párrafo precedente, querríamos señalar en primer lugar, que por lectura problemática nos referimos a un modo de abordaje y puesta en relación de las aristas que pueden distinguirse en nuestro archivo, en pos del problema a abordar. En ese sentido, en lo que hace al tema de nuestra Tesis, el mismo se constituyó como fruto de un recorte problemático, enfocado en la problematización foucaulteano del saber en el marco de los trabajos sobre biopolítica; es decir, que se realizó un abordaje de los análisis de Foucault respecto de una interrelación y no de alguno de los “términos” de la relación como “tema” a recorrer en función de las distintas declinaciones que tuvo a lo largo de la “obra” de ese “autor” llamado Michel Foucault.

Dicho de otro modo, al colocar el foco de miras en el citado problema, hemos dejado de lado toda una serie de estrategias posibles de lectura del archivo foucaulteano; como podría ser, por ejemplo, la reconstrucción de sus recurrentes lecturas respecto de la formación de los saberes o las derivas, declinaciones y tensiones del modo en que se ocupó de la biopolítica o de las formas de ejercicio del poder en la modernidad. Por lo tanto, no revisamos las distintas derivas y declinaciones de la manera en que Foucault se ocupó de la formación de los saberes, las ciencias empíricas y las ciencias humanas, sino que nos detuvimos específicamente en el modo en que problematizó a los mismos en su imbricación con la biopolítica.

Ahora bien, ¿ello implicaba desconocer que el propio Foucault había buscado constantemente recuperar y reelaborar sus trabajos previos desde la perspectiva de su interrogación actual? [6]. Bajo ningún punto de vista pretendíamos pasar por alto este gesto foucaulteano, pero no es a nivel del “tema” que nos vimos conducidos a recorrer “su obra” hacia atrás, en este caso a las arqueologías propuestas en *Naissance de la clinique* [7] y *Les mots et les choses* [8]; sino que nos ocupamos de revisar el modo en que Foucault recuperara, solapadamente en algunas ocasiones, las herramientas de problematización fraguadas en el marco de su abordaje arqueológico de los saberes. Es decir, que no se trataba de comparar o superponer el modo en que el filósofo tematizó la formación de las ciencias respecto de “la vida”, “el trabajo”, “el lenguaje” y “lo humano” en distintos momentos de su “obra”, sino más bien de revisar el eco arqueológico que atraviesa al método genealógico. De lo que se trataba, entonces, era de revisar dicho “eco” que permea al método puesto en práctica en los trabajos sobre biopolítica para tornar patente la densidad *epistemo-ontológico-política* que vertebraba a la problematización foucaultea de los saberes elaborada en el marco de su genealogía de la biopolítica.

En ese sentido, resultaba pertinente destacar que, tal como lo hemos explicitado previamente, el problema que animaba a nuestro ejercicio de lecto - escritura filosófica no era “el saber”, ni “la biopolítica”, ni tampoco “las ciencias empíricas y las ciencias humanas” en la perspectiva foucaultea, sino más bien el modo en que Foucault problematizó su imbricación. Puede decirse, entonces, que la apuesta consistía en revisar el abordaje foucaulteano de la formación de las ciencias empíricas y las ciencias humanas en el marco de sus trabajos sobre biopolítica, a la luz del modo en que problematizó al saber en tanto objeto de indagación arqueológica; razón por la cual, no podíamos dejar de revisar el eco arqueológico que atraviesa a la genealogía. Por lo tanto, si bien pusimos el foco de miras filosófico en los trabajos de Michel Foucault dedicados al estudio de la biopolítica, no era en el registro propio de la filosofía política que pretendíamos inscribir nuestra labor, sino que más bien nos detuvimos en desbrozar la epistemología que se encuentra profundamente imbricada con su pensamiento político.

A riesgo de sonar reiterativos, señalamos una vez más que nuestra estrategia problemática consistía en revisar las aristas implícitas en las herramientas puestas en juego en la problematización que tomamos por objeto y no las otras maneras en que Foucault problematizó alguno de los “miembros” de la relación que pretendíamos interrogar; si bien, claro está, en el marco de dicha interrelación

nuestro foco estuvo puesto en las ciencias empíricas y humanas, en tanto saberes. Es decir, que no se trataba de revisar, superponer o comparar la problematización recurrente elaborada por Foucault respecto de la formación de determinados saberes; sino más bien, por el contrario, de desentrañar el modo en que el pensador francés problematizó la formación de ciertos saberes en el marco de sus trabajos centrados en el abordaje de la biopolítica.

De más está aclarar, que no se pretendía en absoluto poner en discusión ni cuestionar *a priori* a las alternativas mencionadas a lo largo del párrafo precedente; simplemente las mencionamos para delimitar, por medio de un juego de oposiciones, nuestra propia estrategia y, por ende, recortar nuestro objeto de interrogación. En ese sentido, consideramos que no puede ser confundida la mera “superposición” y “comparación” de las distintas lecturas propuestas por Michel Foucault respecto de, por ejemplo, la formación de las ciencias de la vida, en tanto trabajo de mera “erudición reconstructiva” con profundas resonancias de las formas de problematización propias de la “historia de las ideas”; frente a la sugerente estrategia de desentrañamiento del modo en que Foucault indaga acerca de “la vida” en sus trabajos sobre biopolítica al ponerlos en relación con su arqueología de la medicina y de la biología. Estrategia alternativa a la que emprendiéramos, pero que encontramos más que atinada, y que de hecho se encuentra a la base de trabajos indispensables, cuya lectura ha constituido un insumo fundamental para la Tesis [9]. Tal como lo señalara el propio Foucault en reiteradas oportunidades, la constitución de otro objeto de investigación traería aparejada, necesariamente, una transformación correlativa de nuestro archivo y de las series de series a constituir en su seno [10].

Por otra parte, en lo que hace a las referencias de Michel Foucault a otros filósofos u otras corrientes filosóficas, las consideramos relevantes en función de la economía del discurso foucaulteano y no como un “problema en sí mismo”, cual si sus trabajos fueran los de un comentarista. Por lo tanto, no tomamos las referencias foucaulteanas, explícitas o no, a la fenomenología y al marxismo, por ejemplo, como si el suyo fuera un trabajo de historia de la filosofía. En contraposición, distinguimos lo sugerente que dichas referencias resultaban para presentar su propio registro de interrogación frente al análisis respecto de la plausibilidad o no de sus críticas a ambas corrientes.

Podría decirse que revisamos al discurso foucaulteano de manera análoga a la que el propio Foucault implementara en su abordaje de los trabajos configurados a partir de mediados del siglo XVI que tenían a la crítica de Maquiavelo como punto de partida. Trabajos en torno a los cuales el filósofo

francés explicitó que no se preocuparía respecto de lo ajustado o no de la lectura que hacían de los textos del clásico pensador político florentino, sino del modo en que en dichos discursos se ponía en juego la contraposición entre los “consejos del príncipe” y el ejercicio del gobierno, que era justamente el problema cuya constitución pretendía abordar [11].

En ese sentido, puede decirse entonces, que si bien hemos considerado fundamental las contraposiciones entre “arqueología del saber y teoría del conocimiento” [12] o entre “crítica política del saber y crítica de la ideología” [13] para poder desentrañar a las herramientas foucaulteanas, ello no implicaba el pasar por alto la distinción entre el modo en que las mismas estructuraban al discurso foucaulteano y el análisis - del que no nos ocuparíamos - en términos de la plausibilidad o no de las críticas foucaulteanas al marxismo y la fenomenología o de sus lecturas “por la positiva” de Kant y Nietzsche. Tras haberle dado un lugar fundamental en términos metodológicos a dicha distinción, al destacar la potencia de las herramientas que Foucault constituye en el marco del citado juego, no pretendimos comprometernos con la sostenibilidad o no de sus referencias a otras corrientes filosóficas.

De manera análoga, a la hora de recortar la bibliografía secundaria, no hemos considerado relevante el detenernos en los trabajos de aquellos comentaristas que, centrándose en la presunta endeblez de la lectura foucaulteano de la fenomenología, por ejemplo, pretendían estar cuestionando automáticamente - por elevación - los desarrollos arqueológicos del filósofo francés.

En la medida en que nuestra lectura se encontraba jalonada por la inquietud respecto de la potencia filosófica de las herramientas fraguadas por Foucault, y su puesta en juego en la problematización de los saberes desplegada en el marco de sus trabajos sobre biopolítica, del mismo modo en que no nos preocupamos por lo ajustado o no de sus comentarios respecto de otros filósofos a partir de la distinción categorial propuesta, tampoco nos interrogamos respecto de la supuesta originalidad o no de los aportes foucaulteanos. Es decir, que tras haber distinguido entre el modo en que Foucault hace jugar a la fenomenología o al marxismo dentro de la economía de su discurso respecto de lo ajustado o no de lo que pretende caracterizar bajo dichos motes, consideramos inapropiadas una serie de estrategias de problematización.

En primer lugar, nos alejamos tanto de la asunción “apriorística” de las críticas de Foucault a la fenomenología, como así también del otro extremo, consistente en pasar, sin solución de continuidad,

de la puesta en cuestión de las críticas foucaulteanas a la fenomenología a la presunta invalidación de las herramientas arqueológicas fraguadas en tanto contracara de sus comentarios críticos para con dicha corriente filosófica. Consideramos que la asunción de cualquiera de dichas alternativas implicaría tomar como punto de partida la indistinción entre la relevancia “intradiscursiva” del modo en que Foucault se vale de cierta caracterización de la fenomenología y la plausibilidad o rigurosidad historiográfica de dicha referencia.

En dicha línea, no puede desatenderse que una suerte de “vía intermedia” entre la “reivindicación acrítica” y la “crítica por elevación” que hemos bosquejado en el párrafo anterior, podría consistir en señalar algo así como que “al leer mal a la fenomenología en el marco de su arqueología, Foucault cree estar haciendo un aporte original cuando, en realidad, una lectura sesuda de los trabajos de Edmund Husserl y Maurice Merleau - Ponty habilitaría al planteamiento fenomenológico de dichas cuestiones”. Ante esta “vía intermedia”, reiteramos que no era objetivo de nuestra investigación el ponderar la originalidad o no de las herramientas arqueológico - genealógicas foucaulteanas frente a las múltiples lecturas que pudieran realizarse de los grandes exponentes de la fenomenología de la primera mitad del siglo XX, o frente a las distintas corrientes del marxismo, desde los clásicos a la Escuela de Frankfurt y el estructuralismo althusseriano. Nuevamente, debemos recordar al lector que si bien nos valemos como ejemplo de la fenomenología y el marxismo, hacemos extensiva esta reflexión a las distintas corrientes y filósofos a que Foucault remite en reiteradas ocasiones de manera crítica o bien por la positiva.

Declinando levemente las precisiones esbozadas en las líneas precedentes, querríamos mencionar que quedó por fuera de nuestros objetivos la puesta en discusión de la caracterización de los trabajos foucaulteanos en tanto presuntamente alineados en una “tradicición” [14]. En ese sentido, si bien a lo largo de la Tesis nos detuvimos en la búsqueda foucaultea de inscripción de su propio trabajo en una de las posteridades abiertas en torno a la *Crítica* kantiana, no es a partir del par categorial “autor” - “tradicición” que abordamos la misma. En contraposición, nos detuvimos en dichas referencias puesto que nos permitieron clarificar los objetivos de las arqueologías de los saberes a partir de la vinculación de dicha interrogación con el diagnóstico respecto del presente.

Puede decirse, entonces, que no era en absoluto “la autopercepción” de ese “autor” llamado Michel Foucault respecto de la pertenencia a una “tradicición” de la *filosofía crítica*, ni por otra parte el

señalamiento del carácter filosófico o historiográfico de sus trabajos, ni los vaivenes en su opinión a lo largo de entrevistas brindadas con escasos meses de diferencia, lo que constituía el foco de nuestro abordaje de los documentos. En ese sentido, en lugar de perdernos en la doxología, y en la consecuente “denuncia” de las vacilantes intervenciones de Foucault respecto de estas cuestiones; recorrimos dichos documentos para constituir una serie que nos permitiera sondear el modo en que el pensador francés problematizó al trabajo filosófico. Más que perdernos en registrar cuántas veces dijo ser filósofo o historiador, y del grado de ajuste de dichas etiquetas, organizamos dichos enunciados para dar cuenta del modo en que, recurrentemente, Michel Foucault problematizó la interrelación entre la puesta en cuestión del sujeto fundador, la indagación respecto de las relaciones que pueden establecerse entre los distintos saberes de una época y el objetivo diagnóstico del trabajo filosófico centrado en el abordaje de los documentos en su historia efectiva [15].

Por otra parte, en la medida en que pretendíamos dar cuenta del modo en que Foucault problematizó a los saberes en el contexto de su genealogía de la biopolítica, la puesta en discusión de la plausibilidad historiográfica de sus lecturas quedó por fuera de los objetivos de nuestra investigación. Si bien no desconocíamos que dentro del ámbito de la historia de las ciencias y de la cultura su trabajo ha suscitado grandes controversias entre los especialistas, dando lugar tempranamente a la publicación de frondosos dossiers, por ejemplo centrados en la sostenibilidad o no de la lectura propuesta acerca del denominado “gran encierro” en su Tesis Doctoral acerca de “la locura” [16] o en su problematización de la gramática general en tanto saber constitutivo de la denominada *episteme clásica* en *Les mots et les choses* [17]; ocuparnos de la puesta en discusión de dichas problemáticas habría implicado la inscripción de nuestra investigación en otro registro disciplinar, y habría traído aparejada la constitución de un archivo diferente.

Del mismo modo, en tanto que nuestra Tesis no pretendía realizar un aporte a la teoría social y política ni a la historia conceptual, los vaivenes y las inexactitudes cronológicas de los diferentes trabajos de Michel Foucault centrados en el estudio de la biopolítica escaparon de nuestro foco de problematización, como así también los modos en que el filósofo francés repensó y reelaboró en reiteradas ocasiones los vínculos entre las distintas tecnologías de poder consideradas en dichos trabajos - soberanía, disciplina, seguridad- [18].

Retomando lo señalado en las líneas precedentes, querríamos remarcar que la puesta en discusión de la plausibilidad histórico - conceptual de la problematización foucaultea de la biopolítica y su imbricación con las formas modernas de gubernamentalidad, así como los debates historiográficos y teórico - políticos que la misma ha traído aparejados, escaparon del foco de interrogación que traccionó la escritura de la Tesis.

Por lo tanto, buscando no perdernos en los meandros de la producción biopolítica postfoucaultea, querríamos señalar que no pretendimos hacernos eco de las formas de problematización desplegadas a través de profusas líneas de investigación desde las que la noción de biopolítica ha sido reformulada, como por ejemplo la filosofía y el pensamiento sociopolítico italiano contemporáneo. En ese sentido, no nos preocupamos por dichas reelaboraciones en cuanto tales, sino que simplemente pusimos el foco en aquellas críticas que le han dirigido a la problematización foucaultea, en tanto punto de partida de sus trabajos, jalónados por el objetivo de “rectificar” a los desarrollos teórico - conceptuales elaborados por Michel Foucault [19]. Específicamente, nos detuvimos en aquellas críticas que resultaban relevantes en función de los objetivos de nuestra investigación, es decir, aquellas que se vinculan, implícitamente al menos, con la problematización foucaultea de los saberes en el marco de su abordaje genealógico de la biopolítica.

En torno a lo cual, sería pertinente destacar que, a partir de la “distinción categorial” que implementamos en nuestra lectura de Foucault en lo que respecta a sus referencias a otros filósofos o corrientes filosóficas, consideramos fundamental distinguir entre las críticas que dichos investigadores dirigieron a la problematización foucaultea y la reelaboración de la categoría de biopolítica propuesta como contracara de ello. Es decir, que al revisar y poner en cuestión las críticas que le han dirigido a los trabajos foucaulteanos, no pretendíamos estar criticando “por elevación” los desarrollos conceptuales desplegados en torno a dicho juego de crítica y contrapropuesta. Elaboraciones teórico - filosóficas que quedaron por fuera del blanco de interrogación de nuestra investigación doctoral.

Retomando lo señalado en el párrafo precedente, sería pertinente aclarar que, en tanto que nuestro objeto de investigación lo constituía la problematización foucaultea, si bien la “distinción categorial” que pusimos en juego era equivalente en ambos grupos de documentos, el foco de atención se colocó de modo inverso en cada grupo. Si en los documentos agrupados en torno al nombre de

Michel Foucault nos detuvimos en sus desarrollos conceptuales y no nos interrogamos por la plausibilidad historiográfica de sus referencias a otros filósofos, por el contrario, en los trabajos de Giorgio Agamben, por ejemplo, nos preocupamos por la sostenibilidad de la crítica a Foucault que él propone, y no en su contrapropuesta conceptual. No se trata de un tratamiento diferencial fruto del descuido metodológico, sino que, en tanto que nuestro objeto de investigación lo constituían los trabajos foucaulteanos, las referencias a Agamben era interesadas en relación a Foucault, ya que no se trataba en absoluto de leer a “Agamben por Agamben mismo”, lo cual hubiera sido pertinente en una Tesis centrada en la problematización de la biopolítica elaborada por dicho filósofo italiano. Puede decirse, entonces, que al interior de los distintos fragmentos de nuestro archivo nos hemos valido de la misma distinción categorial, pero dimos a los documentos un tratamiento asimétrico en pos de las series enunciativas que pretendíamos constituir para poder atender a los objetivos que jalonaron a nuestra investigación.

Finalmente, antes de dar cierre al presente escrito, tras demarcar nuestro registro de problematización a través de un recurrente juego de oposiciones, quisiéramos concluir estas reflexiones respecto de la metodología utilizada por medio de la siguiente aclaración. Tal como lo hemos explicitado previamente, a lo largo nuestra Tesis no pretendíamos realizar un aporte a la historia de la teoría del conocimiento, a través del análisis del abordaje foucaulteano del saber, ni un aporte a la teoría política por medio de la revisión de sus trabajos sobre biopolítica. Por el contrario, al revisar el modo en que Michel Foucault problematizó a los saberes en el marco de dichos trabajos, y hacer pie en ello para poner en cuestión críticas que le han dirigido filósofos contemporáneos dedicados al estudio de la biopolítica, lo que buscábamos era poner en discusión la epistemología implícita en la filosofía política foucaultea, como así también el modo en que la misma era pasada por alto en las críticas mencionadas.

En ese sentido, planteamos que no se trataba de realizar un aporte a la historia de la epistemología ni de la teoría política, sino más bien de inscribir la reflexión en lo que podría denominarse como una “epistemología del pensamiento sociopolítico”. Forma de trabajo que pretendemos anclar en el sendero de indagación abierto por Michel Foucault y que no debe ser confundida con los intentos de entrecruzamiento entre epistemología y filosofía práctica característicos de determinadas líneas de investigación elaboradas en el seno de la filosofía analítica, tales como la “meta - ética”, con sus

indagaciones acerca del estatuto del lenguaje ético, su carácter cognitivo, su plausibilidad lógica, etcétera.

CONCLUSIÓN

A modo de cierre, tras reseñar las reflexiones epistemológicas y metodológicas en torno a las que hemos afincado nuestra investigación, quisiéramos destacar que resulta susceptible de ser planteado que la caja de herramientas foucaultiana, y en especial su problematización arqueológica del saber, permite la constitución de una cantera de trabajo filosófico a menudo inexplorada. En ese sentido, consideramos que este modo de “apropiarnos de Foucault para problematizar a Foucault”, permite perfilar una lectura arqueológica y problematizadora que, en cuanto tal, se ubica por fuera de los carriles de la hermenéutica y la filosofía analítica, que suelen ser considerados como las únicas alternativas posibles tanto para el trabajo filosófico como para la realización de indagaciones teóricas en el ámbito de las ciencias sociales y humanas.

REFERENCIAS

- [1] – Dalmau, I. G., *(BIO)SABER – (BIO)PODER. Reflexiones en torno a la densidad epistemo-ontológico-política que vertebra a la problematización del saber elaborada por Michel Foucault en el marco de su genealogía de la biopolítica*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2016.
- [2] – Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969.
- [3] – Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, op. cit.
- Kusch, M., *FOUCAULT'S STRATA AND FIELDS. An Investigation into Archaeological and Genealogical Science Studies*, Boston, Springer Science + Business Media Dordrecht, 1991.
- [4] – Foucault, M., « Qu'est-ce qu'un auteur ? », en: *Dits et écrits. 1954 – 1988. I. 1954 - 1969*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, pp.789 – 821.

- [5] – Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2011
- [6] – Fontana, A., Bertani, M., « Situation du cours », en: Foucault, M., « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Éditions Gallimard SEUIL, 1997, p. 248.
- Wallenstein, S. O., “Introduction: Foucault, Biopolitics and Governmentality”, en: Nilsson, J., Wallenstein, S. O. (Eds.), *Foucault, Biopolitics and Governmentality*, Stockholm, Södertörn, Södertörn University The Library, 2013
- [7] – Foucault, M., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- [8] – Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.
- [9] – Mauer, M., *Foucault et le problème de la vie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015.
- Sacchi, E., “Umbrales biológicos de la modernidad política en Michel Foucault”, en: *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, Madrid, N° 68, 2016, pp. 19 – 35.
- [10] – Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, op. cit.
- [11] – Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977 – 1978*, Paris, Éditions Gallimard SEUIL, 2004.
- [12] – Foucault, M., “Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie”, en: *Dits et écrits. 1954 – 1988. I. 1954 - 1969*, Paris, Éditions Gallimard, 1994, pp. 696 – 731.
- [13] – Foucault, M., *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France. 1978 – 1979*, Paris, Éditions Gallimard SEUIL, 2004.
- [14] – Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, op. cit.
- [15] – Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, op. cit.
- [16] – Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Éditions Gallimard, deuxième édition, 1972.
- [17] – Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, op. cit.
- [18] – Foucault, M., *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1976.

- Foucault, M., « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Éditions Gallimard SEUIL, 1997.

– Foucault, M., *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977 – 1978*, Paris, Éditions Gallimard SEUIL, 2004.

– Foucault, M., *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France. 1978 – 1979*, op. cit.

[19] - Agamben, G., *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

- Esposito, R., *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi , Torino, Einaudi, 2004.

EL MUNDO SOCIAL Y SUS PROTAGONISTAS.

NOTAS SOBRE INDIVIDUALISMO, HOLISMO, RELACIONALISMO.-

Lic. Alejandra Heffes

Departamento Epistemológico-Metodológico

Facultad de Ciencias Humanas - Universidad Nacional del Centro.

Buenos Aires, Argentina.

aleheffes@hotmail.com

ABSTRACT

It could be said that the history of the social sciences has recorded in its interior the controversy between the individualism and the holism.

However, this inherited identical attributed binary system of philosophical roots which proposed a world split between “subject” and “object”, has shown its epistemological weakness at the time to fully explain the working of the social world.

To overcome this dichotomy, the idea is to produce a shift of the focus of analysis that will be ‘individual - society’ will go from the polarity to the analysis of the social relations conceived as interdependences.

It cannot be ignored that the relations between the individuals and the social system are given in a socio historical context, so, every human being is a debtor of an epoch, of a historical setting within which charge existence its everyday life, its way of thinking, feeling and acting. Understanding social configurations is the possible access to the knowledge of the social world with a greater degree of adaptation to the reality.

KEYWORDS: Social sciences- Methodological holism - Methodological individualism Relationalism - configurations.

RESUMEN

Podría decirse que la historia de las ciencias sociales lleva grabada en su interior la controversia entre el individualismo y el holismo. Sin embargo, este binarismo heredado de las raíces filosóficas que proponía un mundo escindido entre “sujeto” y “objeto”, ha mostrado su debilidad epistemológica al momento de explicar acabadamente el funcionamiento del mundo social. Para superar esta dicotomía, la idea es producir un desplazamiento del foco de análisis que irá de la polaridad individuo-sociedad al análisis de las relaciones sociales concebidas como interdependencias.

No puede ignorarse que las relaciones entre el sistema social y los individuos se dan en un marco socio-histórico, de modo que, todo ser humano es deudor de una época, de una configuración histórica dentro de la cual cobra existencia su cotidianidad, su manera de pensar, sentir y actuar. Comprender las configuraciones sociales es el acceso posible al conocimiento del mundo social con un mayor grado de adecuación a la realidad.

PALABRAS CLAVES: Ciencias sociales- holismo metodológico - individualismo metodológico - relacionalismo- configuraciones.

“Es como si miles de personas, primero, luego millones y finalmente más y más millones anduviesen por este mundo con los pies y manos atados a los demás por ataduras invisibles. Nadie guía ese andar. Nadie queda fuera de él. Algunos quieren ir hacia allí, otros hacia allá. Caen unos sobre otros, y vencedores y vencidos siguen encadenados entre sí”.

Norbert Elías [1]

INTRODUCCION:

La pregunta por los componentes últimos de lo social y la mejor forma para alcanzar su conocimiento ha estado presente, de diversas maneras, desde los orígenes del pensamiento social hasta nuestros días. Las respuestas ofrecidas a través del tiempo, han ido delimitando el espacio ontológico, epistemológico y metodológico en el que surgen las ciencias sociales.

Por tal motivo, la reflexión sobre cuál es el nivel de análisis más adecuado para abordar la realidad social, ha sido y es objeto de un fuerte debate en el campo del conocimiento científico de lo social.

Dos grandes concepciones acerca de su naturaleza y explicación han dominado tradicionalmente el panorama de las ciencias sociales: la que estima como categoría básica y por tanto, como clave explicativa, a los individuos y la que en contraposición, elimina todo atisbo de ellos, concentrando la explicación en algún tipo de entidad supraindividual. El núcleo de tal confrontación puede reducirse al enfrentamiento entre dos formas de concebir la realidad social, dos ontologías de lo social radicalmente diferenciadas, dos propuestas epistemológicas y metodológicas opuestas. Dado que todo punto de vista conceptual sobre los objetos, tiene dos componentes: uno ontológico y otro metodológico, el primero corresponde a la naturaleza propia del objeto y el último a la forma apropiada de estudiarlo. Como ya sabemos, el *ser* precede al *saber* y, quien investigue un objeto real, asume que éste existe o que puede existir. Es el investigador quien, según su objeto de conocimiento, decide su método de acuerdo a lo que sabe o sospecha acerca de la naturaleza de éste. Así pues, la ontología precede a la epistemología y, en particular, a la metodología.

En el transcurso de la historia de las ciencias sociales podemos encontrar dos posturas enfrentadas con respecto a la comprensión de los fenómenos sociales, reflejadas en la confrontación de los términos utilizados como: colectivo-individual, holismo-individualismo, interior-exterior, estructuración.

Por un lado, están las tesis holistas que conciben lo social en forma de organizaciones, estructuras, funciones, relaciones, explicables por sí mismas, sin hacer mención a los sujetos que las integran. Desde ellas los individuos son concebidos como mera expresión de fuerzas actuantes al margen de sus voluntades e intenciones, sólo portadores de la causalidad social. Por otro, los individualistas, que conciben la realidad social como resultado de la práctica individual, intencional y libremente ejercida. Son los individuos y sus propiedades lo que se consideran causas determinantes de los fenómenos sociales.

Ambas visiones en sí mismas dan lugar a dos enfoques claramente diferenciados de la realidad social. A partir de la concepción individualista se pretende construir un esquema de razonamiento que permita explicar el movimiento general o macro de las realidades sociales, postulando algunas leyes generales de comportamiento del sistema, generadas a partir de la agregación de las conductas individuales. Desde otro lado, la concepción holista de la sociedad, propone el desarrollo de una teoría que permita modelizar el comportamiento de los agentes, aunque, eso sí reconociendo las limitaciones que sobre los mismos, imponen características de naturaleza estructural. Esta oposición entre lo individual y lo colectivo se ha presentado como un eje estructurador de las ciencias sociales no sólo en sus distintas formas explicativas, sino que también atravesando su proceso de construcción disciplinar.

Es preciso señalar que el comportamiento humano es un fenómeno complejo para cuya comprensión es necesario considerar los diferentes elementos que concurren y las relaciones existentes entre ellos. Los aspectos individuales y sociales de la conducta se presentan siempre entremezclados, por lo que su aislamiento es una propuesta de conocimiento, o una opción epistemológica, sin referentes en la realidad.

Por eso decimos que el desarrollo de ambas concepciones y su actual confrontación evidencian la insuficiencia de ambas en términos metodológicos. Esto se verá reflejado en la persistencia, dentro del campo de lo social, de muchos de los interrogantes planteados que otorgan fuerte relevancia a los problemas epistemológicos y metodológicos, derivados de la tradicional estructuración de sus interpretaciones, sobre la base de pares conceptuales opuestos. Ante el binarismo, heredado de las raíces filosóficas de las ciencias sociales, la propuesta es una invitación a recorrer una posición alternativa a las anteriores: el relacionismo metodológico.

Dado que los tradicionales enfoques, son cuestionados y concebidos como simples reduccionismos explicativos, que sólo pueden ofrecer una visión parcial del ser humano y de la sociedad en la que éste vive, estas líneas intentan dar cuenta de su debilidad hermenéutica, tanto para explicar la realidad social como las acciones de los individuos en ella.

Por ello propongo analizar la posibilidad de superar el hiato existente, produciendo un desplazamiento del foco de análisis que irá, de la polaridad individuo-sociedad, al análisis de las relaciones sociales concebidas como interdependencias por Norbert Elías. Su propuesta evadiendo el dualismo, permite reflexionar sobre la necesidad de una mirada relacional constructivista en el campo de lo social.

No puede ignorarse que las relaciones entre el sistema social y los individuos se dan en un marco socio-histórico, de modo que, todo ser humano es deudor de una época, de una configuración histórica en la que consciente o no conscientemente desarrolla su cotidianeidad, su manera de pensar, sentir y actuar. Cada configuración social define el repertorio de conductas apropiadas para cada contexto situacional determinado.

Este puede concebirse como el resultado de fuerzas sociales externas a la persona, como por ejemplo la cultura, o las instituciones sociales, o bien como el producto de factores de naturaleza individual o psicológica. En el primer caso estaremos situando nuestro análisis en un nivel macro sociológico, mientras que en el segundo, estaremos adoptando una perspectiva microanalítica.

El presente artículo no intenta convertirse en un análisis pormenorizado y exhaustivo del peso de esta discusión en el proceso de construcción de las ciencias sociales, ya que esto excedería completamente sus objetivos. La propuesta es acercarnos a enfoques más fecundos a la hora de comprender y explicar el comportamiento social, de modo que la exposición está organizada partiendo de los lineamientos generales sobre el individualismo y el holismo metodológicos finalizando con el desarrollo de las posibilidades explicativas del relacionismo como esquema epistemológico posible.

LAS PARTES POR EL TODO: SOBRE EL INDIVIDUALISMO METODOLOGICO

“no existe más camino hacia la comprensión de los fenómenos sociales que el que transcurre por nuestra comprensión de las acciones individuales.”

Friedrich Hayek [2]

Para comprender los puntos esenciales del individualismo metodológico, es necesario conocer previamente la propuesta del individualismo ontológico del cual se desprende. Esta forma de interpretar lo social, concibe la sociedad como un agregado de personas. Las totalidades supranindividuales no tendrían existencia real, de modo que, las instituciones sólo serían convenciones que rigen el comportamiento individual y dado que las totalidades sociales son meras abstracciones, no pueden comportarse como unidades o poseer propiedades generales, en todo caso, toda propiedad social será la resultante o agregación de las propiedades de los miembros individuales de la sociedad. Por tener carácter ficticio, las totalidades sociales no podrían actuar sobre ninguno de sus miembros, de modo que la interacción entre dos sociedades consiste en la totalidad de las interacciones entre sus miembros individuales. El cambio social, entonces, será la suma de los cambios de los componentes individuales de la sociedad.

Acompañando este enfoque ontológico, el individualismo metodológico parte de la tesis que el elemento central, en el análisis de lo social, es el individuo, dado que explicar un hecho social equivale a explicar el comportamiento de los individuos que en él participan.

El enfoque individualista tiene su anclaje en el pensamiento del liberalismo: el sujeto es caracterizado como idealmente desvinculado, es decir, libre y racional hasta el punto de distinguirse del mundo natural y social, y, en tanto libre y racional, aborda instrumentalmente estos mundos. De esto se deriva una interpretación atomista de la sociedad, explicable en términos de propósitos individuales, en el marco del cual se concibe una visión de la sociedad como un agregado de individuos orientados por objetivos también individuales.

El núcleo central de esta postura es la tesis de que no existe ninguna tendencia social que no pudiera ser alterada si los individuos así lo desearan, siempre que contaran con la información apropiada para decidir su elección. Para el individualismo metodológico la explicación en la investigación social, debe enunciarse en términos de individuos y sus situaciones formulando suposiciones generales sobre aquellas disposiciones humanas que puedan ser empleadas en esta explicación, ya que el proceso a dilucidar es susceptible de ser repetido en varias partes del mundo y al mismo tiempo.

Estas ideas no son arbitrarias, sino que se dan en consonancia con el momento en que se produce este conocimiento. Es la modernidad europea, el marco socio-histórico, en que se desarrolla este modo de pensamiento sobre el mundo social. Esta tendencia, que tiene su antecedente en la ética protestante, se continuará en la concepción del individuo racional cartesiano, propio de la época newtoniana y será finalmente ese siglo, el momento propicio para pensar el mundo de lo social en analogía con el mecanicismo que rigió el conocimiento del mundo físico. Para esta ciencia los componentes últimos del mundo físico-natural son partículas que obedecen a simples leyes mecánicas, de ahí que el individualismo metodológico afirme que el mundo social está constituido por individuos que toman las decisiones más apropiadas según sus disposiciones y en virtud de su comprensión de la situación. Este pensamiento continuará vigente durante la primera fase del capitalismo en la que se establece el predominio de la racionalización de los comportamientos y la uniformidad de los rasgos afines a un sistema de producción. Esta economía utilitarista, propia de las primeras etapas del sistema de producción capitalista, que extiende su dominio hasta inicios del siglo pasado, exige un tipo de individuo racional, con un estilo de vida ordenado y ascético, orientado al ahorro y al consumo instrumental.

Este universo conceptual, impone una concepción mecánica del mundo a través de la cual, se piensa la sociedad, para ello se recurre a la metáfora mecanicista que propone la existencia de diversas piezas sin las cuales ninguna maquina funcionaría. Es mediante la interacción de ellas como llega a entenderse el mecanismo en su conjunto. Esta visión mecanicista de la ciencia no establece diferencias entre el mundo de lo natural y lo social, de modo que esta concepción impactará directamente en la construcción del saber de la economía científica de la época. Pensemos en Adam Smith o en el mismo Hobbes en su esfuerzo por descubrir los fundamentos de lo social, al mismo tiempo que hacían teoría política o económica siguiendo ese ideal de cientificidad newtoniana, en los sociólogos del XIX y su apropiación del modelo biologicista- evolucionista o en el canon positivista que también producirá su impacto sobre la conformación disciplinar de la ciencia histórica.

Desde entonces, las corrientes de pensamiento económico tradicionalmente dominantes, presuponen la existencia de una serie de leyes que, en cualquier momento y lugar, podrían regir las relaciones de producción e intercambio. Leyes consideradas el resultado de la agregación o consideración simultánea de un conjunto de conductas individuales. Dicho de otra manera para la mayor parte del pensamiento económico, la sociedad, es entendida como un enorme mecanismo en el que los individuos son piezas de ese engranaje y sin los cuales, ningún mecanismo podría funcionar.

Esta hipótesis valida al individualismo como forma de explicar lo social, éste se fundamenta, al decir de Hodgson, en el “criticable optimismo según el cual es posible explicar todos los fenómenos sociales en términos de individuos, pero con un extremo rechazo a proporcionar incluso explicaciones parciales del comportamiento de los mismos basado en leyes sociales y psicológicas” [3]. Esto significa aceptar que el comportamiento de lo social depende de las decisiones tomadas por las unidades individuales de análisis, pero se ignora la posibilidad de que sea el comportamiento de lo social el que condicione las formas individuales de conducta. En el marco del conocimiento de lo social, este enfoque metodológico, significa la contrapartida de la versión liberal del mundo, en el que la dinámica social pretende interpretarse a partir de una sumatoria de actuaciones individuales.

Y la acción de los individuos en un mundo “libre” se deriva fundamentalmente de sus deseos o necesidades, dejando de lado la dimensión social del individuo. De esta forma todos los fenómenos sociales, tanto su estructura como su cambio, sólo son en principio explicables en términos de individuos, sus propiedades, sus objetivos o sus creencias.

La posición extrema del individualismo radical, conocida como *atomismo* rechaza de plano que sean las relaciones, entre agentes o entre propiedades sociales, las que posean un papel explicativo ya que los procesos causales se inscriben en estos mecanismos intraindividuales. Se podría identificar el atomismo con el enunciado de que los individuos son concebidos aisladamente uno de otros y que las entidades sociales, si las hay, son determinadas por las propiedades de las partes, propiedades unitarias no relacionales, esta tesis es acompañada desde el plano ontológico con la afirmación de que los fenómenos sociales no son reales, por lo que no podrían tener ningún papel explicativo en los modelos lógicos causales.

De este modo, las entidades supraindividuales, a las que hacen referencias las posturas holistas, tampoco tendrían existencia en la realidad, siendo consideradas una mera agregación de individuos o de sus propiedades. Partiendo de esta concepción ontológica, se considera que lo correcto, desde un punto de vista metodológico, es adoptar también una posición individualista.

Sin embargo, existen algunos planteos que postulan que el individualismo ontológico es insostenible ya que su radicalización implica la negación de las relaciones sociales o su huída hacia el mundo de las ideas. Pero todo individualismo no implica un atomismo.

Para el individualismo metodológico moderado, los individuos no serían átomos aislados, sino que se relacionan entre sí, de manera tal que algunas propiedades son relacionales, como ocurre con el caso del poder entendido como un tipo de relación entre individuos y no como una propiedad sustantiva, el poder se ejerce y no es una entidad distinta que su ejercicio. Pero tras el individualismo metodológico subyace un individualismo ontológico, según el cual sólo existirían los individuos y sus propiedades. Esto conduce a la pregunta por las unidades básicas a través de las cuales opera la causalidad y en las que descansaría el peso de la explicación de lo social, significa la preocupación por la acción, la necesidad de establecer cómo actúan e interactúan las personas para dilucidar la microfísica de la acción en torno a la cual estarían los elementos constitutivos de la explicación social. Habíamos caracterizado el individualismo por su reducción de los fenómenos a la intencionalidad de sus agentes libres y decisores objetivamente racionales y egoístas. De acuerdo a Stuart Mill, “las leyes de los fenómenos sociales no son ni pueden ser otra cosa que los actos y pasiones de los seres humanos, es decir, leyes de la naturaleza humana individual” [4] y es el egoísmo quien define esa naturaleza humana.

Pero en su propuesta, el individualismo metodológico, termina teorizando sobre individuos abstractos, aislados, con características psicológicas fijas e invariables que deciden su conducta exclusivamente en función de sus intereses, necesidades y derechos.

Se trata de individuos soberanos, depositarios de la Razón, guiados por su amor a sí mismos, en función a los cuales cobran sentido los fenómenos políticos, económicos y sociales. Esto da por sentado que los individuos, siendo partes del tejido social, son absolutamente conscientes de sus

deseos, necesidades e intenciones que podrán, si se lo proponen dirigir su acción eficaz a la consecución de sus metas.

Pero la intencionalidad conduce inmediatamente a otra cuestión, la racionalidad o irracionalidad de las acciones individuales. La relación medios-fines es concebida en términos ideales de adecuación máxima, de modo que la acción racional sería aquella objetivamente óptima para lograr los objetivos pretendidos en una situación y un momento determinados. Esto implica la existencia de actores con máxima capacidad de razonamiento que eligen en función de principios racionales los medios y fines más adecuados para alcanzar sus objetivos. Esto implicaría que disponen de toda la información al respecto, se proponen fines correctos y actúan en consecuencia, realizando la acción óptima y más eficiente para esa situación.

Pero este modelo explicativo, se transforma en un punto, en “un modelo regulativo, un principio ideal, respecto al cual se puede valorar la acción real evaluándola como racional o irracional, según satisfaga o no” [5] en tal caso, esto ya no sería una explicación. Aún, en condiciones de certidumbre, los individuos están sujetos a estados afectivos, filtros cognitivos, disonancias que podrían distorsionar la evaluación de la situación y por ende la forma en la que se actúa, de este modo, la propuesta cae en un hiperracionalismo poco probable en el mundo social.

Por otro lado, las explicaciones a partir del individualismo metodológico suponen un individuo en permanente estado de racionalidad que domina su comportamiento; el problema de las explicaciones post hoc es que constituyen una estrategia inmunizadora, de tal manera que da igual cómo y qué resuelvan los individuos, ya que siempre se supone que lo han hecho de la mejor manera posible de acuerdo con sus creencias o convicciones. Cuando alguien enfrenta varios cursos de acción, hace lo que cree que es probable que arroje el mejor resultado y así la racionalidad no es falsable sin caer en enunciados contrafactuales.

Otra debilidad de esta perspectiva explicativa es que no tiene en cuenta la diversidad socio-cultural al postular una estructura transcultural de preferencias estables, que no respeta la singularidad propia de cada individuo y su época. Al aseverar la primacía absoluta del individuo, así como la legitimidad de la búsqueda inexorable de los intereses individuales, el individualismo conduce a un punto de vista unificador y ahistórico de la naturaleza humana. De modo, que explicar la acción de los individuos a través de reglas generalizables, reduce el poder de su propio criterio explicativo, anulando en cierto modo los principios que pregona.

Entonces, aparece otro planteo de peso que indica que la conducta no se desarrolla dentro de un vacío social, sino *en* una matriz social. Tal como la investigación empírica ha confirmado, la mayor parte de la conducta está inserta en redes de relaciones interpersonales. Cabría preguntarse si el individualismo metodológico es incompatible con un enfoque holista que conciba a los individuos como elementos de un sistema y de cuyas interacciones surjan las propiedades emergentes propiamente sociales, manteniendo igualmente un individualismo ontológico, ya que podemos pensar que *sistema* no es un término existencial, con contenido empírico, sino una forma de conceptualizar. Para el enfoque individualista, los individuos y sus propiedades son la unidad elemental a considerar en la explicación de los fenómenos sociales, perdiendo de vista los condicionantes externos de la conducta. En este enfoque el criterio epistemológico de la reducción desempeña un papel crucial, se

establece una reducción del nivel macro (social) al nivel micro (individuos) al explicar cómo la interacción entre las partes ha producido un fenómeno agregado.

Deberíamos preguntarnos, entonces, si esta estrategia reduccionista es posible de adaptar a la generalidad de las ciencias sociales o si consiste en la mera extrapolación de un enfoque viable solamente para la ciencia económica [6], que sin embargo, presta escasa atención a los procesos históricos y a los condicionamientos externos que influyen sobre la conducta de los individuos y de los grupos.

El individualismo metodológico intenta explicar los fenómenos sociales partiendo del comportamiento de individualidades, para él las instituciones sociales son el resultado de los intereses de los individuos y la sociedad aparece, de este modo, como una categoría de análisis residual, una consecuencia de acciones racionales individuales que se convierten en las causas suficientes de lo social. Sin embargo, son los lazos sociales quienes constituyen el adhesivo que mantiene a los grupos sociales unidos y los dota de propiedades (emergentes) propias, de modo que la colección de las relaciones sociales en una sociedad constituye la estructura social de ésta.

Este enfoque, debido a sus limitaciones, no ayuda a dilucidar ninguna de las nociones centrales de las ciencias sociales, como la de estructura social o la de mecanismos sociales de cambio. Tampoco colabora a modelar los sistemas sociales de una forma realista, pues cualquier modelo mínimamente adecuado de un sistema incluirá las propiedades emergentes del propio sistema, ya que no siempre son resultado de la agregación. Al ser incapaz de abordar sistemas sociales como emergentes, el individualismo no explica el comportamiento individual, siempre inserto en lo social, y por lo tanto socialmente condicionado.

El individualismo al no comprender la inextricable relación micro-macro y macro-micro [7], no logra explicar la existencia de totalidades sociales, como tampoco puede justificar simples acciones individuales privadas [8]. Las acciones individuales, entonces, no pueden ser un principio absoluto de los estudios sociales, como tampoco las instituciones. En suma, todo enunciado hecho en las ciencias sociales asevera o presupone que una sociedad es una colección estructurada de individuos más que un mero agregado (individualismo) o una totalidad dentro de la cual el individuo se pierde (holismo). El individualista puede conceder este punto, pero si es congruente, insistirá en que la estructura de un sistema debe, de alguna manera, estar contenida *en*, o ser deducible *a partir de*, las propiedades de los miembros individuales del sistema. En pocas palabras, sostendrá, que todo predicado en las ciencias sociales es reductible a un montón de enunciados sobre los individuos mismos.

De este modo, si el individualismo ontológico es falso, se convierte en estéril el individualismo metodológico, dado que si existen sistemas sociales con propiedades únicas, éstas deben estudiarse, y sus componentes no deberán analizarse aisladamente dado que el comportamiento de cada individuo depende, en parte, de los otros miembros del sistema, así como de la estructura de éste. Al considerar al individuo como motor del cambio social y simultáneamente considerar que ante una misma situación todos los individuos tenderán a comportarse del mismo modo, sostiene la hipótesis de una racionalidad absoluta de los individuos.

Por esta razón, el individualismo como forma explicativa de la sociedad, no logra dar cuenta del surgimiento, mantenimiento o desaparición de los sistemas sociales.

Si se pensase en la posibilidad de un individualismo ético, éste se volvería al menos sospechoso, ya que no sólo niega el valor de los sistemas sociales, sino que rechaza la cooperación, la solidaridad y la responsabilidad social, como valores en sí mismos.

Si bien para el individualismo metodológico el límite de la reducción en las ciencias sociales son los propios individuos, no existe un único fundamento de los fenómenos macrosociales que puedan ser reductibles de manera unívoca.

Llegando a este punto, entonces nos preguntaremos, por qué pese a todas sus debilidades, aún el individualismo metodológico, mantiene su potencia explicativa para el análisis social. Sucede que, se presenta como claro, simple y racional al ofrecer un amplio panorama y un poder unificador concreto debido a que puede ser aplicado como forma explicativa a todas las ciencias del hombre, desde la psicología hasta la historia y con respecto a sus posibilidades ideológicas se ajusta a las tendencias no fascistas pro-capitalistas, tanto liberales como conservadoras de alto predicamento por estos días.

EL TODO POR LAS PARTES: SOBRE EL HOLISMO METODOLOGICO

“la esencia humana no es algo abstracto inherente al individuo aislado. Ella es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”.

Karl Marx [9]

El holismo sostiene que la naturaleza y la sociedad son *totalidades orgánicas* que no pueden entenderse si se las descomponen en sus elementos. El holismo insiste sobre la necesidad de estudiar todo como parte de alguna totalidad y, continuando el pensamiento aristotélico, sostiene que "el todo es necesariamente superior a la suma de sus partes" [10], planteando que las totalidades tienen propiedades emergentes de las que carecen sus partes.

Propone que la sociedad al preceder al individuo moldea sus sentimientos, pensamientos y acciones. La consecuencia metodológica inmediata de esta tesis ontológica es que las ciencias sociales deben ser del tipo descendente, desplazándose de categorías macro a las micro. Marx, como exponente de esta visión estructural expresó que "Sobre las diversas formas de propiedad y sobre las condiciones sociales de la existencia, surge una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar, puntos de vista acerca de la vida distintos y formados de manera peculiar. La clase entera las crea y las forma a partir de sus cimientos materiales y de las relaciones sociales correspondientes. El individuo aislado las deduce a través de la tradición y la educación"[11]. Siguiendo esta línea de pensamiento, Durkheim escribe que "La vida en sociedad debe explicarse no mediante los conceptos de aquellos que participan en ella, sino mediante las causas profundas que se encuentran fuera de la conciencia" [12].

El holismo, desde la perspectiva ontológica, sostiene que la sociedad es una totalidad que trasciende a los individuos y que ésta tiene propiedades generales que son irreductibles a ninguna propiedad que posean las partes. Concibe que la sociedad actúa sobre sus miembros y que el cambio social es supraindividual, aunque finalmente afecte a cada uno de los individuos de la sociedad. A su vez, y en

directa relación con sus principios ontológicos, el holismo desde una perspectiva metodológica sostiene que toda aproximación científica al campo de lo social es un estudio de totalidades sociales, de modo que los hechos del mundo social, sólo pueden explicarse en términos de unidades supraindividuales tales como el Estado, fuerzas sociales, estructuras, memoria colectiva o el destino histórico. La conducta individual cobra sentido en el marco de la acción de la sociedad entera sobre el individuo.

Para la explicación holista, la realidad social se presenta como aquello que determina o condiciona fuertemente el comportamiento individual y los estados de la conciencia. Esta perspectiva metodológica no considera necesario bajar a la esfera de lo individual para explicar el comportamiento social como proponen los modelos individualistas, en ellos se sostiene que los motivos de los actores sociales son lo que explican la realidad social, en definitiva, que no hay nada en la sociedad que sea diferente a los comportamientos de los individuos que la conforman.

Es a partir del pensamiento marxiano que se considera la existencia de una serie de leyes rectoras de los procesos de acumulación de capital, que aunque históricamente determinadas, están por encima de la voluntad individual. En este sentido no se niega la racionalidad en la actuación de los individuos como agentes sociales, sino que, se considera que ésta se encuentra totalmente condicionada por la racionalidad conjunta propia del sistema, aceptándose así la existencia de cierta racionalidad individual aunque subordinada a una racionalidad general.

En su versión radicalizada, el holismo, no sólo afirma que el todo es algo más que la suma de sus partes, sino que el *todo* es la única causa y las partes, incluidas sus relaciones, son meras expresiones fenoménicas del mismo. Una de sus expresiones más difundidas son las narraciones históricas que conciben que la trayectoria del cambio social esté dirigida objetivamente hacia un propósito último que tiene existencia independiente de las metas subjetivas de los individuos, argumentos que suelen utilizarse en los modelos de explicación teleológica que propone la filosofía de la historia y sus macrohistoriadores.

Aunque en las ciencias sociales, existen explicaciones de niveles inferiores de abstracción, que las proporcionadas por el holismo, muchas veces, es preciso utilizar conceptos no reductivos que pertenecen al contexto de referencia. Así términos como *estructura* o *clase social*, aunque pueden ser descompuestos en sus elementos constituyentes, son operativos en un cierto nivel de análisis. No se trata tanto de que no sea posible reducir los fenómenos sociales a sus términos individuales, sino de que para analizar algunos fenómenos, no es operativo efectuar tal reducción, pues el análisis incorpora otros valores cognitivos, distintos que exceden las posibilidades explicativas de la reducción [13].

Emile Durkheim, desde esta perspectiva, se concentra sobre entidades sociales como la división social del trabajo, las representaciones colectivas o las instituciones para aprehender el proceso socio-histórico de la individualización propia de las sociedades modernas. Su teoría concibe los hechos sociales como *cosas* que se conocen a través de la observación, de una naturaleza completamente diferente de los estados psíquicos de la conciencia individual. Durkheim estudia los fenómenos sociales en sí mismos, independientemente de los sujetos que están implicados en ellos.

Para él, la sociedad está por encima del individuo y la conciencia colectiva, por encima de la conciencia individual, el sociólogo francés escribirá que “la conciencia colectiva o común es el

conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad, constituye un sistema determinado que tiene vida propia... es independiente de sus manifestaciones particulares, es la misma en las grandes y pequeñas ciudades, en las distintas profesiones, en las diferentes generaciones...” [14].

Explica las relaciones entre la sociedad y el individuo mediante el mecanismo de la coerción, de modo que los hechos sociales ejercen poder coercitivo sobre los individuos. El hecho de objetivar los hechos sociales le permite concebir la sociedad como una entidad independiente de los individuos que la constituyen, para él, este es precisamente el objeto de la sociología. Los hechos sociales, entonces, son un producto colectivo, tienen una naturaleza externa y se imponen a la conciencia individual. Propone una visión objetivista de la realidad social, dado que el origen de estos hechos sociales, debe buscarse no en la conciencia individual, sino en otros hechos sociales.

Durkheim reconoce que las cosas sociales se actualizan a través de la acción de los hombres, pero estos son siempre objetos pasivos, nunca sujetos actuantes ya que los hechos sociales residen en la propia sociedad y no en los miembros que los producen.

Sin embargo el enfoque holista también resulta incompleto al momento de explicar lo social ya que los sistemas no se mueven por encima de sus componentes y no viven una vida propia: no existe ningún sistema que no tenga componentes ya que los sistemas sociales no son otra cosa que sistemas de personas interconectadas.

Lo cierto es que la acción del individuo está limitada por el entramado de la estructura social, esto significa que la conducta individual está condicionada no sólo por su composición genética y su desarrollo sino y especialmente por el lugar que ocupa en la sociedad, al respecto Friedrich Engels escribió: las “voluntades individuales no son átomos desestructurados en colisión, sino que actúan con, sobre y contra cada una de las otras como voluntades agrupadas: como familias, comunidades, grupos de interés y, sobre todo, como clases” [15].

De modo que este enfoque contiene también verdades ontológicas, al sostener que hay totalidades, que difieren de los meros agregados, y que éstas tienen propiedades que le son propias, de hecho, su fortaleza radica en el énfasis que hace sobre la diferencia cualitativa entre la sociedad y sus componentes.

Esto no significa que la visión holista pueda ignorar al individuo. En todo caso, es preciso afirmar que los comportamientos de los agentes se encuentran poderosamente condicionados por las leyes que gobiernan el conjunto, aunque este condicionamiento no tenga por qué llegar a determinar su comportamiento, pudiendo existir, en este sentido un margen de libertad para la actuación de los sujetos.

Una de las críticas que el individualismo metodológico realiza al holismo es la postulación de macroentidades, como sociedad, al considerarla como irreductible a sus términos individuales, basándose en que, la sociedad, tiene una serie de propiedades emergentes, o dicho de otro modo, que finalmente, la agregación de partes nunca supera la conformación del todo. Sin embargo desde el punto de vista del individualismo, esto es innecesario: ya que las propiedades emergentes se explican por las relaciones que se establecen entre esas partes. Su argumento es que ontológicamente la sociedad no existe, como sí tienen existencia real los elementos que la componen.

Otra inconsistencia de la posición holista en lo metodológico se produce al sostener que la totalidad sólo puede concebirse como una “falacia” [16]. Esta consiste en la tendencia a analizar lo social como unidades conceptuales o categorías generales de fenómenos de diversa y heterogénea índole, de modo que el argumento principal en contra del holismo, radica en la vaguedad e imprecisión del término *totalidad*. Es decir: cómo saber si estamos frente a un *todo*, dada la imposibilidad lógica de concebir una *totalidad*, pues no importa qué aspecto de la realidad se tome, esto operará siempre sobre la base de una selección. Es imposible, lógicamente, captar la totalidad de los aspectos involucrados en una cosa o fenómeno, pues ello supone una mente omnisciente, cosa que, en el plano gnoseológico es sólo una ilusión. Para pensar totalidades debe tenerse en cuenta el fondo de información que necesariamente actúa al momento de otorgar significación a nuestras observaciones, y también recordar que la percepción del *todo* depende, esencialmente, de un acuerdo histórico-social al respecto, ya que esas entidades transpersonales y atemporales e inmutables son construcciones propias de individuos específicos pertenecientes a épocas históricas determinadas. De esta forma, se estaría intentando un proceso de ontologización de la realidad dado que los objetos físicos únicamente participan de los atributos de estos entes universales que preexisten en forma a priori. En consecuencia, ninguno de ellos separadamente, podría explicar de manera efectiva los hechos sociales, en particular lo que consiste en las relaciones micro-macro. Si bien las circunstancias sociales limitan y estimulan la conducta individual no logran determinarla por completo: la espontaneidad y la creatividad, y por tanto la libertad, aunque limitada, son reales, después de todo. Si no fuera así, la desviación y la rebelión serían inexplicables como hechos sociales. Finalmente, ante el interrogante sobre si el *todo* es más que la suma de sus partes, suele argumentarse que es imposible prescindir de categorías supraindividuales como *nación, clase, partido, patria, sociedad* para explicar los fenómenos sociales, dado que hay que tener presente que dichas categorías apuntan a una realidad que es mucho más compleja que la mera adición de sus componentes particulares. Así, por ejemplo, si se analizan las conductas y actitudes de los individuos concretos seremos incapaces de entender un grupo humano, pues es claro que la dinámica social y psicológica de estos grupos es mucho más que la de sus miembros. Se suele decir, entonces, que si disgregamos la totalidad en sus elementos particulares, nos quedamos, finalmente, con un cadáver, pues lo que hace que esa totalidad sea tal, es el conjunto globalmente considerado de sus relaciones dialécticas.

CONFIGURACIONES E INTERDEPENDENCIA: SOBRE EL RELACIONALISMO METODOLOGICO

“Todo ser humano individual nace dentro de un grupo humano que existía antes que él. Más aún: todo ser humano posee una naturaleza tal, que para poder crecer necesita de otras personas que existían antes que él”.

Norbert Elías [17]

Así como el individualismo metodológico asume como elemento fundante las *partes*, lo individual como posibilidad para explicar el todo social interpretando las formas colectivas como resultado de la agregación de acciones individuales. A la inversa, el holismo metodológico, parte del *todo* de la sociedad para explicar el comportamiento de individuos aislados. Dado que ambas posiciones se presentan como incompletas para elaborar explicaciones acabadas de los fenómenos sociales creemos en una tercera posibilidad que, si bien no pretende superar la dicotomía metodológica existente, intenta reposicionar el lugar de análisis de lo social.

Las condiciones socio-históricas creadas hacia fines de los '80, dieron la pauta a un conjunto de sociólogos de varias tendencias epistemológicas y metodológicas para retomar por un lado, el debate promovido por la tensión entre individuo y sociedad, y por el otro la discusión sobre los nuevos fenómenos de individualización que aparecían en el horizonte de la mundialización cultural de la economía globalizada.

La primera cuestión que unifica a los sociólogos del nuevo siglo, iniciado en 1989 [18], tanto por las reflexiones a que da lugar, como por las rupturas y continuidades marcadas por las nuevas sociologías, es la necesidad de superar los efectos reduccionistas del individualismo y el holismo metodológicos. Ambas posiciones centran su atención en los fenómenos micro o en los macro, estableciendo tensiones entre individuo- sociedad. Al presentarlas como irresolubles la sociología francesa intentará resolver esta dicotomía a través de la posición del *relacionalismo metodológico*.

Intentando evadir, la oposición colectivo-individual, es más apropiado identificar tres grandes enfoques en el ámbito de las ciencias sociales: un programa holista, un programa individualista y un programa relacionalista, que al decir de Philippe Corcuff, desplaza la mirada sociológica en relación a la oposición entre los dos primeros.

Este enfoque, no construye una síntesis superior a la tradicional oposición binaria, simplemente desplaza la mirada. El relacionalismo trata en un mismo marco ambas dimensiones, pero persisten aún diferencias entre estas dos categorías de cristalización de las relaciones sociales: los individuos y lo colectivo.

El relacionalismo concibe las *relaciones sociales* como realidades primeras, caracterizando a los individuos y a las instituciones colectivas como realidades segundas. Las relaciones sociales han sido aprehendidas en la historia de la sociología de manera diversa: como *relaciones sociales* en Marx, *acción recíproca* en Georg Simmel, *interdependencias* en Norbert Elías, *interacciones* en Erving Goffman o *campos* como sistemas de relaciones en Pierre Bourdieu" [19]. Este enfoque, asume la existencia de ciertos supuestos, no siempre explicitados, referidos a las propiedades de lo humano y la condición humana. Esto equivaldría a la toma de conciencia de los efectos de ciertos presupuestos en la pre-estructuración de la mirada científica. Esto no obstruye la dinámica de la objetivación científica, sino que contribuye a conferirle cierta orientación. Esta perspectiva admite que existen presupuestos sociales, no conscientes, que producen efectos sobre la mirada sociológica. Esta idea se inscribe en el movimiento de reflexividad sociológica. "Tomar conciencia... de los límites de los conceptos utilizados, y por lo tanto del ámbito de validez de los enunciados científicos producidos... localiza aún más el saber...y al localizarlo se lo vuelve más riguroso" [20], al abrir la posibilidad de diálogos transfronterizos.

Esta propuesta se aleja de los modelos estructuralistas, donde los actores sociales son considerados sólo ejecutores de conductas mecánicas dictadas por las estructuras objetivas y materiales. Así mismo, tampoco cae en el extremo de los modelos que rechazan los condicionamientos externos a los sujetos, proponiendo que los individuos, a través de sus acciones, y sobre todo de sus decisiones, son quienes estructuran los procesos históricos.

Esta visión antagonica entre individuos y estructuras, ha suscitado la búsqueda de conceptos mediadores de la sociología que pudieran dar cuenta de las externalidades internalizadas así como de las subjetividades exteriorizadas, entre las cuales se han destacado las nociones de *habitus* para Pierre Bourdieu, *estructura* para Anthony Giddens y *configuraciones* para Norbert Elías.

Estos conceptos han puesto el acento en el modo en que las prácticas sociales son llevadas a cabo por agentes que han incorporado formas de actuar dentro de un campo específico, pero que a la vez son los que han producido en sus prácticas estas reglas de juego. Al mismo tiempo, los autores recurrieron a los estudios locales, ya que es en la microescala donde se reproducen las estructuras, las cuales no tienen lugar en la mente de los agentes, ni en el funcionamiento integrado del sistema, ni en ninguna otra esfera, sólo en las prácticas mismas. Esta propuesta presupone la existencia de ciertos esquemas taxonómicos que orientan a los individuos desde que nacen y a lo largo de todo su proceso de enculturación, acerca de la manera en la que deben actuar, pensar, obedecer o moverse en el espacio, entre otras cosas.

En la lógica implícita de la perspectiva relacionalista, los agentes no se constituyen, en primera instancia, como entidades sociales a través de sus atributos, sino por sus vínculos relacionales. Es la relación entre ellos y su contextualización, también relacional, lo que confiere a los agentes su identidad social. Las relaciones directas e indirectas entre agentes, esto es, el tejido relacional, son al mismo tiempo el contexto de la acción de los agentes, la base de sus recursos, el objeto de sus representaciones y el ingrediente fundamental de su identidad social. Este enfoque, opuesto a una visión atomista de la realidad social, sostiene que los agentes, mediante su (inter)acción funcional e intencional, logran generar por sus medios, nuevas relaciones, consolidan las existentes o simplemente las destruyen.

El relacionalismo no debate la anterioridad del agente o de las relaciones, sino, si la antelación de la interacción o la cognición; los polos de ambas dualidades se re-crean y regeneran mutua y simultáneamente. Es en este supuesto que radica la concepción relacionalista opuesta a una visión atomista de la realidad social ya que su objetivo consiste en des-cubrir formas, contenidos, estructuras y dinámicas relacionales.

A partir de la premisa de pensar “la coproducción de las partes y del todo”, los sociólogos seguidores de esta corriente, retoman ideas constructivistas piagetianas que sostienen que “el todo social no es ni una reunión de elementos anteriores ni una entidad nueva, sino un sistema de relaciones en que cada una de ellas engendra, en tanto relación misma, una transformación de los términos que enlaza” [21]. En esa perspectiva, el relacionalismo metodológico retoma el vocabulario de la construcción social de la realidad, para establecer a las relaciones sociales como entidades primordiales, y caracterizar a los actores individuales y las formas colectivas como entidades secundarias dadas en contextos socio-históricos determinados.

Esto permite tratar dentro de un mismo marco, las dimensiones individuales y colectivas de la vida social, al mismo tiempo que diferencia sus respectivas cristalizaciones. Una idea compartida por estos sociólogos es la necesidad de abordar la singularidad del individuo en el contexto de las sociedades que valoran la individualidad y la hipótesis de una individualización mayor de los individuos en las sociedades contemporáneas conocidas como individualistas. En definitiva, comparten la idea de que todo individuo social es singular, ya que el individuo está inmerso en un conjunto de relaciones sociales forjados por normas sociales, relaciones de poder y relaciones asimétricas entre los distintos grupos sociales.

Norbert Elías [22], a través de su teoría de las *configuraciones*, propone superar la oposición individuo- sociedad. Para ello formula una perspectiva estratégica de la acción social partiendo del rescate de la agencia en el desarrollo de la sociedad y la historia.

Elías observa que, los sociólogos, entre ellos Parsons, asignaron una existencia separada a los conceptos de *individuo* o *sociedad* como si fueran sustancias cosas visibles, tangibles. Propone entonces utilizar elementos de la historia, ya que para él, la representación de un yo separado, exterior de la sociedad, tal como la conocemos hoy, no ha existido en todas las épocas ni en todas las sociedades. Su objetivo es devolverle el rostro humano a aquellos procesos que sólo eran vistos como entidades supraindividuales donde la conducta humana era considerada como resultado de fuerzas que los autores, ni comprenden ni gobiernan; de esta manera no sólo se piensan los individuos como actores, sino que también se toman en cuenta sus actitudes, acciones y decisiones.

En el contexto de la caída del muro de Berlín, la presencia en la vida social de las tecnologías de la información y la comunicación, Elías postuló que las sociedades del nuevo siglo son *de* individuos y esta postura abrió para la teoría social un camino de reflexiones sobre las nuevas formas que iba adquiriendo la tensión individuo y sociedad. Su estrategia relacional recrea la paradójica imagen de una sociedad de la individualización, producto del ciclo histórico de larga duración que ha contribuido a modificar el equilibrio yo-nosotros, mediante un paulatino predominio de la identidad del *yo* sobre la identidad del *nosotros*, característico de las civilizaciones occidentales. En consonancia con esto, Elías propone un concepto de individuo referido a hombres interdependientes en singular, diferenciándolo del concepto de sociedad, el cual hace referencia a hombres interdependientes, pero en plural.

De acuerdo a su teoría, este problema tiene su origen en las transformaciones producidas en el campo del conocimiento social, de modo que los científicos sociales, se encontraron frente a la falsa dicotomía entre individuo y sociedad, y las interpretaciones desde entonces pusieron todo el peso explicativo sobre uno de los términos, provocando dos consecuencias irresolubles. En el primer caso la sociedad se postulaba como una entidad exterior a los individuos, y por ello mismo, el individuo se tornaba un objeto derivado de la primacía de lo social en el segundo. La sociedad se desvanecía en las intenciones de los individuos perdiendo de vista la interdependencia y las coacciones que presionaban y limitaban su autonomía. Para Corcuff, tanto en un caso como en otro se postulaban objetos fijos y luego se predicaban conexiones externas a los objetos.

Norbert Elías, en un intento de superar la vieja dicotomía, propone una visión de la sociedad como entramado de relaciones de interdependencia recíproca. El individuo no es considerado un objeto exterior a la sociedad, ni la sociedad una entidad exterior a los individuos, de modo que la sociedad

no se concibe como simple suma de unidades individuales, ni como un conjunto independiente de actos individuales.

Así, el pensamiento de Elías nos presenta un mismo conjunto de elementos generatrices productoras del cuerpo humano y el cuerpo social, elementos que se irían conjugando a lo largo de la historia tanto en virtud de economías y políticas pensadas y orientadas en forma deliberada, como por factores aleatorios que operan en el devenir histórico. Es por esto que la evolución de las costumbres, para este autor, puede no sólo observarse en el nivel colectivo -sociogénesis- sino también en el nivel individual -psicogénesis- dado que cada individuo debe recorrer, por su propia cuenta y de manera abreviada, el proceso de civilización que la sociedad ha recorrido en su conjunto ya que el niño no nace civilizado.

Para el sociólogo alemán, “resulta más adecuado interpretar la imagen del ser humano como la imagen de muchos seres humanos interdependientes, que constituyen conjuntamente composiciones, esto es, grupos o sociedades diversas. Desde este punto de vista desaparece la dualidad de las imágenes tradicionales del ser humano, la separación entre imágenes de seres humanos aislados, de individuos, que a menudo dan a entender que pudieran existir individuos sin sociedades, y las imágenes de sociedades que a menudo dan a entender que pudieran existir sociedades sin individuos” [23].

De este modo, el hombre, concebido por este autor como proceso y no como un ser detenido se encuentra inmerso en una red de interrelaciones con otros hombres en el marco de un Estado, en una red de relaciones interestatales con la naturaleza y también consigo mismo. La manera en que se configuran estos cuatro tipos de relaciones puede ejercer una gran influencia sobre la conducta y las decisiones de los individuos y de los grupos. Desde la perspectiva la sociedad se concibe como un tejido cambiante de múltiples interdependencias que vinculan recíprocamente a los individuos. El tejido social está atravesado por numerosas formas de interrelación que se entrecruzan. Con el concepto de *configuración* Elías denomina estas formas específicas de interdependencia que ligan unos individuos a otros. Lo que diferencia estas configuraciones es la longitud y la complejidad de las cadenas de interrelaciones que asocian a los individuos. La noción de configuración le permite dar nombre a las formas específicas de interdependencia que enlazan a los individuos entre sí a través de relaciones asimétricas. Así, las instituciones y los grupos sociales preexistentes al individuo, dejan huella sobre su personalidad y son resultado efectivo de las diferentes configuraciones en cuyo seno actúa cada uno de ellos.

La mirada de larga duración, en la comprensión y explicación de los fenómenos sociales, es uno de los aportes fundamentales de la teoría figuracional de Norbert Elías. La construcción de una sociología centrada en procesos de cambio y no en consideraciones estructurales estáticas fue uno de los objetivos centrales de su obra. Desde este abordaje de largo aliento, Elías interpela la concepción tradicional de la causalidad para explicar el desarrollo histórico. La idea de interdependencia le permite abandonar una visión causal unidireccional excesivamente simplista de los procesos sociales. Esta pretensión de explicar las acciones se fundamenta en la convicción de que la mera descripción de las condiciones objetivas no logra explicar totalmente el condicionamiento social de las prácticas, para ello, es importante recuperar al agente social que produce las prácticas junto al proceso de

producción. Pero se trata de rescatarlo, no en cuanto individuo, sino como agente socializado, es decir, de aprehenderlo a través de aquellos elementos objetivos que son producto de lo social. Dentro de este relacionismo, conceptos como individuo y sociedad no se remiten a objetos con existencia separada, sino a aspectos distintos, pero inseparables, de los mismos seres humanos inmersos en un proceso de cambio estructural.

Esta actitud metodológica implica necesariamente sustituir la relación ingenua entre el individuo y la sociedad, por la relación construida entre los dos modos de existencia de lo social: las estructuras sociales externas, lo social hecho cosas, plasmado en condiciones objetivas, y las estructuras sociales internalizadas, lo social hecho cuerpo, incorporado al agente.

Elías parte de considerar la realidad social como una construcción en la cual las realidades sociales se conciben como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos.

Su ruptura radical con el individualismo metodológico se centra en la atención puesta en las prácticas sociales que se dan en la complejidad de las estrategias del juego social, Elías escribió que “en la medida en que dependemos de otros que no dependen de nosotros, tienen poder sobre nosotros” [24]. Pero si las relaciones son desiguales, cada uno está constreñido por ellas en distinta medida. En este tejido de interdependencias el individuo encuentra un margen de acción individual y que al mismo tiempo impone límites a su libertad de elección.

Su análisis temporal permite dar cuenta del proceso de reconfiguración de las sociedades europeas que implicó la ampliación de las cadenas de interdependencia, la multiplicidad de la organización y la pacificación de los intercambios sociales por medio de la monopolización de la violencia física por parte de un Estado burocrático unificado.

Finalmente, para el relacionismo, la sociedad se define como un entramado de relaciones de interdependencia recíproca, de modo que el individuo no se considera una entidad exterior a la sociedad, ni la sociedad una entidad exterior a los individuos, por lo que la sociedad no puede pensarse como la simple suma de unidades individuales, ni tampoco como un conjunto independiente de actos individuales. Para Norbert Elías, el objeto de estudio de la sociología son los individuos interdependientes dentro de un contexto socio-histórico a partir del cual se construye una configuración.

INTENTANDO UN CIERRE

“En el principio no existía un ser humano único,
sino varios seres humanos que vivían juntos”

Norbert Elías [25]

Nuestro conocimiento sobre la realidad social es, al mismo tiempo, un proceso de construcción de dicha realidad, de tal modo que no podemos considerarlo con independencia de las condiciones socio-históricas en las que surge dado que todo conocimiento de la realidad social evidencia la inextricable relación entre sujeto y objeto de conocimiento.

De modo que, para comprender las relaciones entre las personas, no podemos prescindir de las diferencias entre las mismas y el medio social en el cual la interacción cobra sentido. Para explicar fenómenos sociales, deben incluirse en el análisis, tanto los motivos-intenciones de los individuos como las relaciones que mantienen entre sí, ya que es imposible entender la sociedad si no es como producto histórico-cultural de un mundo de actores que se encuentran y relacionan en un lugar y momento determinado. Individuo y sociedad mantienen una relación intrínseca de modo que pierde sentido conocer las partes aisladamente, una por una, tanto como intentar conocer el todo sin vislumbrar cada una de las partes. Esta totalidad social que no es homogénea ni estática, conforma una unidad contradictoria e histórica inestable que deviene, cambia permanentemente y se transforma en algo distinto a lo que fue.

La historia nos demuestra que el mundo social no es lineal, ni continuo, está regido por la temporalidad y esto va en contra de la ontología social que subyace al funcionalismo, al individualismo, al holismo o al estructuralismo.

Dado que la sociedad es inestable e histórica, el sujeto que la estudia, también deberá aprehenderla captándola en el devenir de su desarrollo histórico. El sujeto capta, aprehende la realidad social tomando en cuenta la totalidad socio-económica y política sin guardar la pretensión de captarla en forma completa.

Los científicos sociales enfocan a los sujetos en relación a las estructuras históricas en las que están insertos, en contra de la pretensión postmoderna de centrar sus estudios principalmente en los individuos sin estructuras, cayendo en la posición de un subjetivismo reduccionista.

La totalidad social como formación histórica está constituida por un conjunto de partes o elementos jerarquizados que mantienen relaciones dialécticas formando una unidad compleja. Esta totalidad se expresa y manifiesta a través de cada una de las partes y a la inversa cada parte lo hace y cobra sentido y significado si se la explica tomando en cuenta la totalidad. Como propone Jaime Osorio “la totalidad es una unidad jerarquizada y estructurada, por lo cual su comprensión rebasa la simple suma de las partes” [26]. Aplicar este principio impide caer en un reduccionismo holístico, macro social y en el reduccionismo individualista de lo micro sin relación con el todo.

Hemos visto que los intentos de dar cuenta de las explicaciones sociales en términos holistas, tienen grandes lagunas, faltas en las que también incurren los proyectos individuales, al intentar explicar los hechos sociales como resultado de acciones particulares. Esto nos ha conducido a descartar la posibilidad de considerar al individualismo y al holismo como dos posiciones metodológicas excluyentes.

Una perspectiva que combine aspectos holistas e individualistas sin distorsionar ni parcializar la realidad no debe subordinar al actor intencional a las estructuras sociales o al sistema social, ni viceversa; debe observar que ambos términos están involucrados en un proceso dialéctico de constitución y reproducción mutua, donde ambos se retroalimentan e implican recíprocamente.

La conclusión teórica principal a la que deberíamos arribar es la necesidad de complementar la explicación entre los diferentes niveles de análisis que deben adoptarse a la hora de comprender y explicar el mundo social. Como actitudes contrapuestas, ambas posturas por sí solas resultan insuficientes. Desde un punto de vista teórico, sus tesis no aciertan tanto en lo que afirman sino en

lo que niegan. Es decir, el individualismo parece justificable precisamente por su impugnación del holismo y éste, a su vez, se justificaría por su rechazo de los criterios individualistas.

Si bien la dimensión subjetiva individual puede explicar las acciones, ésta no basta a la hora de dar cuenta de los fenómenos histórico-sociales, una perspectiva metodológica debería observar además de las variables que caen dentro de la órbita del individuo, el modo en que los actores se vinculan para llevar adelante acciones sociales colectivas, el contexto a partir del cual se realizan las acciones y la manera en que el entorno las orienta y las configura.

La intención no es profundizar, aún más, la mirada dicotómica que incline a elegir de manera excluyente, alguna de las dos instancias metodológicas, la propuesta es la consideración de la alternativa relacionalista, como posibilidad metodológica para explicar el mundo de lo social superando antiguas antinomias a través de una estructura relacional situada.

Las ciencias sociales siempre abren sus puertas a la posibilidad de comprender el mundo social, entender posiciones, significados, perspectivas que nunca son ingenuas, pero a su vez, la comprensión de los fenómenos sociales también irá modificando nuestros posicionamientos frente al mundo. Esto representa la oportunidad de conocer a los otros, conocernos a nosotros mismos y también la ilusión de poder entender el mundo en el cual transcurre nuestra existencia.

REFERENCIAS:

- [1] Elías, N.: Compromiso y distanciamiento, Editorial Península, Barcelona, 1990, p. 20.
- [2] Hayek, K.: Individualism and Economic Order, the University of Chicago press, Chicago, Illinois, U.S.A., 1949, p.6.
- [3] Hodgson, G.: Economics and institutions Economics and Institutions: A Manifesto for a Modern Institutional Economics Polity Press, Cambridge, and University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1988.
- [4] Stuart Mill, J.: Sobre la libertad, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- [5] Gómez, A.: Explicación en un mundo de actores: en Individuo, Modernidad, Historia, Manuel Cruz Editor Tecnos, Barcelona, 1993, p.56.
- [6] Si nuestro objetivo es investigar en términos de consumo, no basta con aplicar las leyes del mercado que articulan: oferta, demanda y precios. Debe incorporarse información relevante, como el grupo social de pertenencia, por considerar que un grupo puede descomponerse en los individuos que lo componen y que no es una categoría que no exista en la realidad empíricamente o el condicionamiento externo del impacto de la publicidad sobre las preferencias y las necesidades del consumidor, considerando que los individuos siempre actúan maximizando su función de utilidad, como así también los conceptos antropológicos de valor de cambio, valor de uso y valor simbólico, que exceden ampliamente el análisis utilitario y mercantilista de la economía.
- [7] Al ignorar el peso de las relaciones entre lo micro y lo macro en el análisis de la sociedad, este tipo de individualismo no alcanza a explicar porqué un individuo competente, pero carente de relaciones sociales no es promovido, en tanto que otro incompetente, pero perteneciente a la red adecuada, sigue avanzando hacia su logro.
- [8] Acciones tales como escribir y mandar una carta. En efecto, cuando escribimos cartas, hacemos uso de bienes producidos socialmente, no sólo materialmente, sino de aquellos bienes públicos como el conocimiento cotidiano, el sentido común o el lenguaje y su significado.

- [9] Marx, K.- Engels, F.: VI Tesis sobre Feuerbach en: Obras escogidas, Tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1980, p.6.
- [10] Aristóteles: La Política, Libro primero, Capítulo Primero: Origen del Estado y de la sociedad, en línea: <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc03017.htm>.
- [11] Marx, K.: El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, Pluma y Papel Ediciones, Buenos Aires, 2003, pp. 44-45.
- [12] Durkheim, E.: Las reglas del método sociológico, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p.142.
- [13] Probablemente sea posible reducir la sociología a la psicología y ésta a la biología, y ésta a su vez a la química o la física, pero obviamente habrá fenómenos específicamente sociológicos, tales como los movimientos sociales revolucionarios, las marchas, o las manifestaciones en los espacios públicos que serían pobremente explicados en términos de movimientos físicos. Al aplicar la reducción estaríamos ignorando información relevante de los fenómenos a explicar.
- [14] Durkheim, E: La división del trabajo social. Libro Primero La Función de la División del Trabajo Capítulo Segundo: Solidaridad mecánica o por semejanzas, en línea: http://www.fmmeduacion.com.ar/Bibliotecadigital/Durkheim_Ladivisiondeltrabajosocial.pdf
- [15] Citado por Edward Thompson en Miseria de la Teoría, Cap. XI, Acción humana o proceso sin sujeto, Crítica, Barcelona, 1981, p. 145.
- [16] El término "falacia" no es tomado necesariamente en el sentido técnico de la lógica formal. Tal y como se expone el problema, la "falacia del Todo" consiste más bien en una actitud psicológica que impide que se vean los fenómenos sociales de una manera realista, enmascarando las distintas contradicciones y antinomias presentes en todo hecho social.
- [17] Elías, N.: La sociedad de los individuos, Península, Barcelona, 2000, p.36.
- [18] El año 1989 es considerado por el historiador británico, Eric Hobsbawm, como instancia final del siglo XX comenzado en 1914 en los albores de la Primera Guerra Mundial De acuerdo a su periodización, el siglo XX, es el siglo más corto y cruel de la historia.
- [19] Corcuff, P.: Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2013, p.12.
- [20] Corcuff, P.: Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2013, p. 16.
- [21] Corcuff, P.: Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2013, p. 27.
- [22] Norbert Elías fue un sociólogo nacido en la región polaca de Alemania, su obra es conocida como sociología "figuracional", con un fuerte componente histórico al momento de explicar el funcionamiento de las estructuras sociales complejas sin descuidar el rol de la acción individual. Falleció en Ámsterdam en el año 1990.

[23] Elías, N.: El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p.38.

[24] Elías, N.: Compromiso y distanciamiento, Editorial Península, Barcelona, 1990, p. 21.

[25] Elías, N.: La sociedad de los individuos, Península, Barcelona, 1990, p. 26.

[26] Osorio, J.: Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p.33.

BIBLIOGRAFIA:

Bunge, M.: Buscar la filosofía en las ciencias sociales, Editorial Siglo Veintiuno, México, 2005.

Corcuff, P.: Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2013.

Elías, N.: Compromiso y distanciamiento, Editorial Península, Barcelona, 1990.

Elías, N.: La sociedad cortesana, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

Elías, N.: El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

Gómez, A.: Explicación en un mundo de actores: en Individuo, Modernidad, Historia, Manuel Cruz Editor Tecnos, Barcelona, 1993.

Osorio, J.: Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento, Fondo de Cultura Económica, México, 2005

Thompson, E.: Miseria de la Teoría, Cap. XI, Acción humana o proceso sin sujeto, Crítica, Barcelona, 1981.

Wallerstein, I.: Abrir las ciencias sociales Cap. I: "La construcción histórica de las ciencias sociales desde el siglo XVIII hasta 1945", Siglo Veintiuno, México, 2006.

Yturbe, C.: Individualismo metodológico y Holismo en: Individuo, Modernidad, Historia, Manuel Cruz Editor Tecnos, Barcelona, 1993.

Racismo epistemológico y occidentalcentrismo: apuntes para una descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento.

Martín E. Díaz

Universidad Nacional del Comahue

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Interculturalidad y Decolonialidad –

CEAPEDI.

Neuquén. Argentina

mdiazfilo@hotmail.com

Abstract

The aim of this paper is to address the emergency of a hegemonic tradition of knowledge held in an official metanarrative through which the Western World is set as the starting point of humanity's 'philosophical spirit'; a metanarrative in which direction, modernity will be represented as the highest point reached in the development of an allegedly universal abstract rationality.

This paper focuses on two main problems. First, the analysis of the role such hegemonic tradition of knowledge will play in the undermining and marginalization of those types of knowledge that are considered outdated and primitive after the creation of both an epistemological racism, and an attitude occidentalist; what comes along with the historical emergence of the European modernity. Second, the significance of the geopolitical idea of knowledge and the critic interculturality, which, according to its epistemic and political potential, could contribute to the decolonization of the aforementioned hegemonic tradition of knowledge, is partially enquired into by the end of this paper.

Keywords: epistemological racism, modernity, occidental-centrism, hegemonic tradition, decolonization.

Resumen

El presente artículo se propone abordar la emergencia de una tradición hegemónica del conocimiento sostenida en un metarelato oficial mediante el cual se ubicará a Occidente como el momento fundacional o inaugural del ‘espíritu filosófico’ de la humanidad, metarelato en cuyo derrotero la modernidad aparecerá representada como el momento culmine del desarrollo de una racionalidad abstracta pretendidamente universal.

Dos problemáticas centrales hacen al núcleo de este trabajo. En primer término analizar el rol que dicha tradición hegemónica del conocimiento jugará en la desvalorización y marginación de aquellos saberes considerados como atrasados y primitivos a partir de la generación, con el despliegue histórico de la modernidad europea, tanto de un racismo epistemológico como de una actitud occidentalocéntrica. En segundo término interesa indagar someramente hacia el cierre de este trabajo los alcances de la idea de geopolítica del conocimiento y de interculturalidad crítica, las cuales, en virtud de su potencialidad epistémico-política, podrían contribuir a la descolonización de la mencionada tradición hegemónica del conocimiento.

Palabras claves: racismo epistemológico, modernidad, occidentalocentrismo, tradición hegemónica, descolonización

1. INTRODUCCIÓN

El lugar de prestigio que ocupa al interior del mundo académico la denominada tradición filosófica occidental resulta innegable a la luz de la legitimidad alcanzada por esta tradición en el devenir de su historia, como asimismo en virtud de los aportes e insumos críticos dispensados por la misma. En este marco la conformación de aquello que es denominado bajo el nombre de tradición filosofía occidental lejos de representar un bloque monolítico de ideas responde al despliegue de un conjunto heterogéneo de procesos históricos así como al desarrollo de una multiplicidad de corrientes y sistemas de pensamiento, los cuales se encuentran en muchos casos en pugna entre sí [1].

Empero, a pesar de este carácter heterogéneo y no monolítico contenido en la denominada ‘filosofía occidental’ es posible advertir el desarrollo de una tradición hegemónica del conocimiento constitutiva del campo de las ciencias humanas y sociales en Nuestra América [2] sostenida en un metarelato oficial mediante el cual se ubicará a Occidente -en primer término al Occidente helenocéntrico- como el momento fundacional o inaugural del ‘espíritu filosófico’ de la humanidad,

metarelato en cuyo derrotero la modernidad aparecerá representada como el momento culmine del desarrollo de una racionalidad abstracta pretendidamente universal.

En este sentido, dos problemáticas centrales hacen al núcleo este trabajo. En primer termino analizar el rol que dicha tradición hegemónica del conocimiento jugará en la desvalorización y marginación de aquellos saberes considerados como atrasados y primitivos a partir de la generación, con el despliegue histórico de la modernidad europea, tanto de un racismo epistemológico como de lo que aquí denominaremos -siguiendo en este punto a Edgar Morin- una actitud occidentalocéntrica. En segundo término interesa indagar someramente hacia el cierre de este trabajo los alcances de la idea de geopolítica del conocimiento y de interculturalidad crítica, las cuales, en virtud de su potencialidad epistémico-política, entendemos podrían contribuir a la descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento.

2. DESANDAR LA TRADICIÓN HEGEMÓNICA DEL CONOCIMIENTO

La crítica al legado colonial y eurocéntrico presente en la tradición oficial de la filosofía -y por extensión en el campo de las ciencias humanas y sociales hegemónicas- posee en nuestro continente de valiosos aportes y antecedentes teóricos cercanos en el tiempo. Con la aparición hacia finales de la década del '60 del movimiento filosófico conocido con el nombre de Filosofía de la liberación latinoamericana [3], pensadores tales como Osvaldo Ardiles y Enrique Dussel efectuaron una profunda crítica tanto al logocentrismo como al helenocentrismo operante en el pensamiento filosófico occidental. Como habrá de señalar el propio Ardiles, el punto de partida para una “destrucción” [4] de la historia de la filosofía hegemónica involucra la labor de desocultar tanto al logocentrismo desplegado con la cultura helénica como al *logos* conquistador gestado con la modernidad eurocentrada signado por la capacidad de nombrar y renombrar las cosas. De manera que la voluntad de dominio ejercida por parte del *logos* conquistador moderno, en su capacidad de despoblar el mundo de sus antiguos nombres y de volver a poblarlo con nombres impropios, permitirá en el caso de la América indo-hispánica la imposición de “...*parámetros culturales importados*” [5] reproducidos por las elites intelectuales vernáculas.

En una dirección análoga Dussel ha planteado la necesidad de superar -entre otros aspectos- al helenocentrismo, el occidentalismo y el eurocentrismo operante en la historiografía oficial a efectos de dar inicio a otra historia mundial [6]. En esta clave, si bien para Dussel la filosofía como método

configura una ‘invención’ de la cultura griega la filosofía en tanto realización cultural proviene de Egipto, esto es, posee un origen semita y no griego. Tal es así que el filósofo mexicano-argentino habrá de considerar ya desde su obra temprana como punto de partida de la Filosofía de la liberación latinoamericana -cuya opción preferencial son los oprimidos de esta tierra- la experiencia existencial de los pueblos semitas. En razón de ello, el hecho que el mundo griego haya inventado el nombre de filosofía para dar cuenta del desarrollo de una actividad puramente intelectual basada en la conceptualización de la totalidad de los aspectos constitutivos de la realidad, no significa de suyo la inexistencia de otros ‘modos de filosofar’ bajo otros registros culturales y cognitivos presentes en otras latitudes del mundo a la vez que surgidos con anterioridad al ‘nacimiento de la filosofía’ en Grecia.

La crítica por tanto al helenocentrismo y, por ende, al eurocentrismo supone romper con el metarelato en el que se ha cimentado la tradición oficial de la filosofía sostenido en una serie de mitos asumidos y reproducidos al nivel de verdades universales, a saber:

Entre las fabulas que se han convertido en certezas admirables: la siguiente: la filosofía nace en el siglo VII a. C., en Grecia, con los presocráticos. Esta frase posee al menos tres errores: la fecha, el lugar y el nombre. Porque mucho antes de esa fecha ya se pensaba en Sumeria, Asiria, Babilonia, Egipto, en la India, en la China y en otros lugares bárbaros desde el punto de vista de los griegos. (...) Otra fábula: el nacimiento blanco y europeo de la filosofía [7].

Pero además de estos mitos sobre los que se ha edificado la tradición oficial de la filosofía, esta última ha sido presentada como el producto exclusivo de la labor intelectual de ‘grandes hombres’ o ‘grandes héroes’ del pensamiento provenientes de los principales centros de producción de conocimiento de los países hegemónicos, los cuales en su labor ‘universal’ fueron capaces de arribar o inteligir un cúmulo de verdades impolutas y rectoras de la humanidad. Se trata de la construcción de un imaginario atravesado por una fuerte concepción androcéntrica y elitista sobre la cual se ha cimentado en gran medida el pensamiento filosófico occidental dominante.

En este marco, la crítica de lo que aquí entendemos como una tradición hegemónica del conocimiento imperante en el campo de las ciencias humanas y sociales en Nuestra América no resulta posible ser llevada a cabo en su radicalidad sin advertir el papel central que la modernidad europea jugará en la generación de un conjunto de imaginarios mediante los cuales se ubicará a Europa en el centro de la

historia mundial y a la labor intelectual del hombre blanco europeo como la forma superior de conocimiento. Llevar a cabo esta crítica radical involucra por cierto desprenderse de la visión intraeuropea de una modernidad concebida como autopoiética, esto es, como un acontecimiento histórico producido al interior de Europa hacia inicios del siglo XVII signado por la superación -a partir de la emergencia de una racionalidad de carácter tecno-científica- de las ‘viejas representaciones’ del mundo propias de la denominada Edad media.

Como ha mostrado el propio Dussel [8] esta visión tradicional de la modernidad habrá de sostenerse en el establecimiento de un trazado unilineal -temporal e histórico- que va desde Grecia a Roma, pasando por la Edad media, el Renacimiento y la Reforma para alcanzar su punto culminante en el siglo XVIII con la Ilustración y la Revolución Francesa. De esta manera, con la postulación de este proceso unilineal enmarcado en una historia pretendidamente universal -postulación introducida por parte del romanticismo alemán en el siglo XVIII, fundamentalmente de la mano de Schegel-, queda oculta la relación existente entre el despliegue mundial de la modernidad y la expansión colonial hispano-lusitana vinculada a la conquista y anexión del ‘Nuevo mundo’ -o bien de *Abya Yala* de acuerdo al nombre ancestral atribuido por la cultura Kunas a nuestro continente- como lo Otro dominado y explotado de Europa.

En este sentido el desarrollo histórico de la modernidad se encuentra directamente vinculado para el filósofo mexicano-argentino al proceso de conquista iniciado en 1492 a partir del control geopolítico del Atlántico puesto en marcha con la expansión colonial hispano-lusitana y, con ello, a la anexión de los ‘nuevos territorios’ al primer sistema mundo comandado por España y Portugal. De manera que la modernidad europea, en tanto fenómeno mundial y colonial, se encuentra íntimamente asociada a la conquista y al genocidio perpetrado sobre las culturas de Nuestra América, genocidio negado por Europa al asumir como propia la misión salvífica -“Mito de modernidad” al decir de Dussel [9]- de civilizar, desarrollar y modernizar al Otro no-europeo.

El despliegue a partir de 1492 de este primer sistema mundo moderno/colonial, esto es, la inclusión de toda la humanidad en un único sistema de vida, entendemos es menester analizarlo en vinculación con lo que Aníbal Quijano [10] ha denominado como el desarrollo histórico de un patrón colonial de poder que comenzará a formarse con la conquista de lo que habrá de bautizarse con el nombre de América [11]. El desarrollo histórico de este patrón colonial de poder al que refiere Quijano permitirá llevar a cabo una clasificación social de la población mundial a partir de la invención de la idea de “raza”, convirtiéndose esta última para el sociólogo peruano en la invención del instrumento más

eficaz y perdurable de dominación a escala universal. De manera que la invención del constructo mental “raza” configurará un poderoso instrumento de clasificación de las poblaciones del mundo y, con ello, la puesta en marcha de un colosal proceso de racialización -tanto en la esfera del ser como del saber- de lo Otro no-europeo.

Dicho esto, como analizaremos a continuación, nos interesa problematizar en relación a la temática abordada en este trabajo de qué modo la emergencia de la modernidad europea -en su dimensión mundial y colonial- irá de la mano de la generación de un profundo racismo epistemológico operante al interior de la tradición de pensamiento filosófico occidental y de las ciencias humanas hegemónicas.

3. RACISMO EPISTEMOLÓGICO Y LA CONFIGURACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS HEGEMONÓNICAS

Ahora bien, retomando lo formulado en el cierre del párrafo anterior, ¿cómo se conecta el desarrollo del patrón colonial de poder al que refiere Quijano desplegado con la modernidad europea con la generación de una tradición hegemónica del conocimiento basada en una división racial de los cuerpos y saberes?

Para dicho análisis tomaré como ‘momento de inflexión’ la idea de la *hybris* del “punto cero” propuesta por Santiago Castro-Gómez [12] puesto que dicho acontecimiento epistémico-político producido hacia inicios del siglo XVII creemos jugará un rol preponderante en la formación del pensamiento filosófico occidental y las ciencias humanas hegemónicas.

En tal sentido, ¿a qué refiere esta idea de una *hybris* del “punto cero”? Por *hybris* del “punto cero” debe entenderse de acuerdo a Castro-Gómez la pretensión por parte del sujeto moderno de alcanzar una plataforma de universalidad y desde allí establecer una mirada analítica y científica del mundo a partir de una posición de neutralidad y objetividad a-valorativa. La postulación de la *hybris* del “punto cero” da cuenta de la ambición y desmesura del sujeto moderno de pretender alcanzar un “punto arquimédico” del conocimiento mediante el cual acceder a una verdad universal ubicada más allá de toda cultura, sexualidad, raza, género y relaciones de poder. De manera que la pretensión de alcanzar esta plataforma de universalidad del conocimiento -expresada filosóficamente en el proyecto cartesiano del siglo XVII- supondrá la desmesura por parte del ego moderno de un “comienzo epistemológico absoluto” [13] sostenido en el andamiaje de una estructura arbórea del conocimiento

en la cual la racionalidad moderna asumirá la potestad de renombrar, clasificar y controlar racionalmente la totalidad de las cosas existentes desde una posición pretendidamente metahistórica y metaempírica.

En este marco, la ambición por parte del sujeto moderno de alcanzar un punto de observación inobservado capaz de subsumir todos los puntos de vista -o bien de jugar a ser una especie de *Deus Absconditus*- habrá de inscribirse en la generación con la modernidad del “mito de autoproducción de la verdad” y del “mito del conocimiento no-situado” [14] basados en la postulación de un comienzo epistemológico absoluto, a-histórico, des-localizado y des-corporizado, mediante el cual es posible asumir una “distancia epistemológica” sobre la totalidad de lo existente. Empero esta pretensión de alcanzar una mirada universal y objetiva del mundo desde un no-lugar de observación por parte del sujeto moderno cartesiano lejos de circunscribirse al plano de la esfera ‘pura’ del conocimiento habrá de configurarse en la “dimensión cognitiva del colonialismo” al generar las condiciones de posibilidad para la construcción de un conjunto de representaciones e imaginarios acerca de las poblaciones conquistadas convertidas en un objeto de estudio detenido en el tiempo, tal como ocurrirá por caso con las denominadas ciencias del hombre europeo del siglo XVIII de la mano de pensadores como David Hume, Emmanuel Kant, Jacques Rousseau, Anne R. Jacques Turgot y el Marqués de Condorcet [15].

En tal sentido las ciencias humanas -surgidas en pleno contexto de la expansión colonial capitalista europea- habrán de contribuir a la construcción del imaginario civilizatorio acerca de la supuesta supremacía ontológica y epistemológica del Occidente hegemónico. En esta clave, como ha señalado el teórico palestino Edward Said [16], el campo discursivo de las ciencias humanas habrá de sostenerse en el despliegue de una maquinaria geopolítica de saber/poder que ha declarado como ilegítima la existencia simultánea de otros registros culturales y de otras formas de producir conocimiento. De esta manera tanto el pensamiento filosófico occidental como las ciencias humanas y sociales hegemónicas habrán de anclarse en la reproducción de lo que Johannes Fabian ha denominado como la generación de una “negación de la simultaneidad” -*denial of coevalness*- [17] mediante la cual las distintas culturas existentes serán visualizadas como simultáneas en el espacio pero no así en el tiempo.

La creencia en una no simultaneidad entre el presente histórico o actualidad -la *Aufklärung* de Kant- en que se halla la modernidad europea y el pasado en que se encuentran las culturas no-occidentales irá de la mano de una serie de imaginarios acerca de la inferioridad moral y cognitiva del Otro no-

europeo. En este marco, la creencia acerca de la inferioridad natural de los seres humanos no-occidentales irá de la mano del desarrollo de un “racismo epistemológico” [18] que operará como ejercicio justificatorio de la violencia colonial, racial y sexual ejercida sobre los cuerpos y saberes de las poblaciones no-occidentales. Para decirlo de otro modo, se trata de la generación de un tipo específico de racismo -que opera hasta la actualidad desde el corazón mismo de las ciencias humanas y sociales hegemónicas- fundado en una actitud colonial de desvaloración y desprecio de los cuerpos, racionalidades y saberes ubicados por fuera de la universalidad abstracta moderna [19].

Como habrá de afirmar el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel [20], el racismo epistémico configura la versión más antigua del racismo al establecerse sobre la creencia colonial de la inferioridad de los ‘no occidentales’ producto de su proximidad a la animalidad y, en razón de ello, a la inteligencia inferior y la falta de racionalidad de los mismos. Pero a su vez este proceso de racialización de lo Otro no-occidental debe leerse para Grosfoguel en el marco de la generación histórica de un racismo/sexismo epistémico mediante el cual la producción del conocimiento ‘superior’ y ‘universal’ será considerada como la labor intelectual privativa de los hombres occidentales, mientras los conocimientos de los seres no-occidentales, así como de las mujeres (tanto occidentales como no-occidentales) será inferiorizado, desvalorizado y soterrado [21].

Un ejemplo paradigmático de la generación de este racismo epistemológico al interior de la filosofía moderna aparecerá expresado en una de sus formulaciones más explícitas en la ciencia del hombre kantiana. Como ha analizado lúcidamente el filósofo nigeriano Emmanuel Chukwudi Eze es posible advertir en los estudios sobre antropología y geografía efectuados por Kant a lo largo de cuarenta años el desarrollo de una concepción eurocéntrica y raciológica del género humano a partir de la cual el hombre blanco europeo será ubicado en la cúspide de una humanidad que se expresa en su mayor grado de perfección en la raza blanca [22]. Tal es así que el renombrado filósofo de Königsberg establecerá una taxonomía o clasificación de las razas en la cual la humanidad alcanza su mayor plenitud en la raza blanca -concebida ésta como el tronco original de la humanidad- [23], seguida desde un punto de vista moral y cognitivo por tres restantes ‘razas de color’ en alusión a los amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (americanos). De tal modo, como habrá de afirmar el propio Kant: *“La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos”* [24].

En tal sentido, la ciencia del hombre formulada por Kant -constituida para el filósofo prusiano por el campo de la geografía física (estudio de la naturaleza externa del hombre) y la antropología pragmática (estudio de la naturaleza interna del hombre)- apuntará a legitimar la aparente superioridad de la raza blanca europea a la vez que a naturalizar la supuesta inferioridad de un Otro no-europeo incapaz de alcanzar el nivel de abstracción y conceptualización del hombre blanco europeo -dado que para Kant la razón alcanza su ‘mayor esplendor’ al norte de los pirineos-, educable sólo como esclavo en lo que hace a los africanos y condenado a la extinción en el caso de los americanos [25].

La construcción de este imaginario respecto al Otro no-europeo no resultará por cierto algo privativo al interior de la filosofía moderna del renombrado filósofo de Königsberg, sino que aparecerá expresado a su vez en otros de los ‘héroes’ del pensamiento moderno como lo será el filósofo escocés David Hume. En esta clave, Hume, considerado uno de los ‘padres’ del empirismo anglosajón y administrador del Ministerio inglés de colonias en 1776, asumirá una decidida actitud de sospecha acerca del grado de racionalidad e inteligencia que poseen a su entender las denominadas ‘razas de color’. Al decir del propio filósofo escocés:

Tiendo a sospechar que los negros y en general todas las otras especies de hombres (de las cuales hay cuatro tipos diferentes) son naturalmente inferiores a los blancos. Nunca ha habido una nación de ninguna complejidad que sea civilizada más que la blanca, ni menos un individuo eminente ni en acción ni especulación. Tampoco ingenio manufacturero más que el de ellos, ni en arte, ni en ciencia [26].

En este marco, la construcción de este tipo de imaginario acerca del Otro no-europeo habrá de inscribirse en una ‘actitud de sospecha’ -o bien en el desarrollo de un “escepticismo misantrópico imperial” de acuerdo a la formulación del filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres [27]- acerca de la posible racionalidad y humanidad que poseen las poblaciones conquistadas. No obstante lejos de propender en nuestro caso a una mirada moralizante y totalizante en torno a pensadores como Descartes, Kant y Hume -entre otros-, entendemos que lo central del análisis de estas formulaciones teóricas radica en advertir su decisiva incidencia en la configuración de la filosofía moderna y de las ciencias humanas hegemónicas y, con ello, en el desarrollo del racismo epistemológico constitutivo de las mismas. En razón de ello, el desmontaje o descolonización de este racismo epistemológico

oculto al interior de la tradición hegemónica del conocimiento involucra la labor de identificar -a la vez que combatir- lo que Quijano [28] en el año 1989 denominó como el despliegue histórico a partir de 1492 de una “colonialidad del poder” que ha logrado perdurar con suma eficacia hasta nuestro presente y que Edgardo Lander [29] ha denominado como la emergencia de una “colonialidad del saber” constitutiva de los saberes sociales modernos.

4. OCCIDENTALOCENTRISMO Y DESCOLONIZACIÓN DE LA TRADICIÓN HEGEMÓNICA DEL CONOCIMIENTO.

Ahora bien, ¿en qué medida la señalada tradición hegemónica del conocimiento se encuentra anclada en un actitud occidentalocéntrica? y, en relación a ello, ¿cuáles son aquellos abordajes epistémico-políticos capaces de incidir en la descolonización de esta tradición hegemónica?

Siguiendo la caracterización efectuada por Edgar Morin el desarrollo de una concepción occidentalocéntrica puede entenderse como la generación de una actitud de autosuperioridad asumida por un tipo de racionalidad que niega la validez de otro tipo de saberes a partir de considerar la producción de conocimiento enteramente ligada a las elaboraciones de los centros académicos occidentales. De esta manera tanto los saberes ancestrales provenientes de aquellos registros culturales no-occidentales como aquellos registros cognitivos ubicados por fuera de la universalidad abstracta moderna, son despreciados y desvalorizados en cuanto a sus principios filosóficos constitutivos. En palabras del propio Morin se trata de una: “(...) *visión occidental que considera retrasados a los seres humanos de las sociedades no occidentales y casi infantiles a los de las sociedades arcaicas*”; (...) *centralismo occidental que niega el estatuto de hombre plenamente adulto y razonable al ‘primitivo’ y al ‘retrasado’*” [30].

La generación de esta actitud occidentalocéntrica propia -al decir del sociólogo portugués Boaventura de Souza Santos [31]- de una “razón indolente” que asume la potestad de explicarlo y conocerlo todo sin necesidad de abrirse al intercambio con otros modos o tipos de conocimiento, debe ser comprendida como la consumación de un proceso histórico de imposición económica, política y cultural llevado a cabo inicialmente por las principales potencias europeas y luego de manera conjunta a partir del siglo XX con los EE.UU. De acuerdo al propio Santos [32] este proceso histórico, mediante el cual se cimentará la aparente superioridad de la racionalidad occidental, se inscribe en el desarrollo de un “pensamiento abismal” moderno capaz de delimitar entre una línea de legalidad,

verdad y humanidad y, en su reverso, una “zona colonial” que alberga la ilegalidad, la superstición y la negación de la humanidad del Otro. De manera que esta delimitación entre un universo de verdad y legalidad contrapuesto a un universo de la mera creencia y la idolatría habrá de responder para la sociólogo portugués a la generación de una “negación radical” por parte del humanismo europeo de lo Otro no-occidental, “negación radical” vinculada a la postulación de una “ausencia radical” o de sub-humanidad del Otro desde un ideal de humanidad excluyente.

Ejemplo de estas estrategias de desvalorización y desprecio son las delimitaciones reproducidas en gran medida -y a largo del tiempo- por las disciplinas pertenecientes al campo de las humanidades y ciencias sociales de las universidades occidentalizadas [33] entre la supremacía de la *episteme* occidental y la minusvalía de los saberes considerados doxáticos, entre una filosofía e historia universal con ‘mayúsculas’ de raíz euronorteamericana y el denominado pensamiento asiático, africano, oriental e indígena, entre el ‘pensamiento serio’ de base científico-filosófica y el llamado pensamiento alternativo, como asimismo entre la rigurosidad y ‘objetividad’ del discurso académico en contraste del pensamiento teórico-práctico producido por los movimientos sociales en su lucha - en lo que hace a nuestro presente histórico- contra la totalización del mercado neoliberal [34]. En tal sentido, el racismo epistemológico constitutivo de las ciencias humanas y sociales hegemónicas al que referimos en este trabajo va de la mano al interior de las universidades occidentalizadas de la generación de un “racismo académico” o bien de lo que Santos [35] denomina un “fascismo epistemológico”, el cual bajo la forma de “epistemicidio” ha producido y produce la supresión de los saberes no-occidentales.

En este marco, la lucha contra el racismo, el sexismo -y agregaríamos además el “fascismo epistemológico” al que refiere Santos- a través del cual funciona la tradición hegemónica de conocimiento involucra la necesidad de desprenderse del metarelato a partir del cual se ha edificado la misma. Para ello tomaré dos abordajes -vinculados entre sí- que en virtud de su potencialidad epistémico-política permitirían incidir a nuestro entender en la descolonización del racismo epistemológico y el occidentalocentrismo presente en la mencionada tradición hegemónica imperante en el pensamiento filosófico occidental al igual que en las ciencias humanas y sociales hegemónicas. El primero de estos abordajes se enmarca, siguiendo en esto al semiólogo argentino Walter Mignolo [36], en la centralidad que posee la geopolítica del conocimiento en el desprendimiento de la narrativa moderna -y su lado oculto la colonialidad- de un conocimiento desarrollado por fuera de la historia y la política. La acción de desprendimiento de esta narrativa moderna implica asumir que todo

conocimiento se encuentra siempre tanto geo-histórica como geo-políticamente marcado y situado y, por ende, inscripto dentro de regímenes económicos, políticos y culturales determinados. De manera que ‘leer’ la producción del conocimiento en clave geopolítica involucra la labor de identificar el *locus enuntiationis* -el lugar de enunciación- desde el cual se escribe y se piensa y, con ello, comenzar a romper con el imaginario desplegado con el racionalismo cartesiano de un conocimiento abstracto, des-localizado y des-corporizado.

Para tal labor Mignolo señala la necesidad de reconocer la relevancia que posee la identificación tanto de la geopolítica del conocimiento como de la “corpopolítica del conocimiento” a efectos de advertir de qué modo toda producción del conocimiento pasa por el cuerpo y por la historia de los cuerpos que la enuncian. Esto supone por cierto la puesta en marcha de una labor inversa a la emprendida por la filosofía cartesiana -pieza central, como señaláramos, en el diseño del andamiaje epistemológico de la modernidad- de una ‘mente que piensa el mundo’ escindida del mismo, para dar paso para el semiólogo argentino a un pensar geosituado en el cual: “*Se es y se siente -soy donde pienso- donde se piensa*” [37]. El reconocimiento por tanto de la geo y corpopolítica del conocimiento configura un aspecto central en el desprendimiento del legado colonial, racista, occidentalocéntrico y des-corporizado imperante en las ciencias humanas y sociales hegemónicas en Nuestra América. Así pues, partir del cuerpo como lugar de enunciación involucra la labor de de-sujetar la potencialidad contenida en nuestros cuerpos deseantes y sufrientes atravesados por las heridas y las marcas de la colonialidad, esto es, -parafraseando aquí la sentencia de Frantz Fanon en su *Piel negra, Máscaras blancas* [38]- hacer del cuerpo un cuerpo que siempre se interroga.

El segundo de los abordajes que entendemos podría contribuir al proceso de descolonización de la tradición hegemónica del conocimiento radica en la construcción de un proyecto contrahegemónico sobre la propuesta de una interculturalidad crítica [39]. Si bien en las últimas décadas han aparecido toda una serie de planteos y propuestas teóricas que han puesto en el centro del debate el problema de la interculturalidad, nos interesa pensar a la misma como algo que no puede reducirse al tratamiento de los posibles ‘diálogos’ e ‘intercambios’ que puedan producirse entre las culturas sino, más bien, como la construcción de un proyecto contrahegemónico capaz de desnaturalizar las estrategias discursivas y prácticas sociales generadoras de distintas formas de exclusión y discriminación.

En este sentido, pensar a la interculturalidad como un proyecto contrahegemónico involucra asumir a la misma como algo que no existe, esto es, como algo que habrá que ir inventando en el largo

proceso histórico y social de construcción -como poéticamente expresan los zapatistas- de *un mundo donde quedan todos los mundos*. Esta potencialidad epistémico-política contenida en la interculturalidad en tanto proyecto contrahegemónico en ciernes vuelve necesario diferenciar entre la idea de una “interculturalidad funcional” o “desde arriba” agenciada por el Estado monocultural moderno en nuestro continente y por los organismos internacionales -BID, FMI, UNESCO- en el afán de sostener las estructuras de poder hegemónicas y, la idea de una “interculturalidad crítica decolonial” expresada en las prácticas insurgentes de los movimientos sociales de nuestro continente y en los movimientos indígenas principalmente de Bolivia y Ecuador [40].

En esta clave, más que hablar de una interculturalidad ‘a secas’ creemos necesario entender a la misma como un “proceso de interculturalizar” [41] los modos y los moldes a partir de los cuales hemos aprendido a relacionarnos con los otros y a referenciamos en el mundo. En razón de ello asumir a la interculturalidad como un proyecto contrahegemónico capaz de descolonizar el universo de las enunciaciones producidas por la modernidad, involucra el doble desafío de descolonizar/nos e interculturalizar/nos como reproductores de una lógica que nos aprisiona y encadena [42].

A modo de cierre, vivimos en un tiempo posmoderno y además poscolonial [43] pero no así un tiempo decolonial en el cual los imaginarios contenidos en la tradición hegemónica del conocimiento problematizada en este trabajo se encuentren desarticulados. La apuesta por un presente decolonial no debe comprenderse por cierto como el triunfo de una nueva versión de la historia que asuma la supremacía moral de los ‘vencidos’ por sobre la historia de los vencedores, ni mucho menos como la ponderación de una moda intelectual -fagocitada por la maquinaria de producción de conocimiento desplegada con el capitalismo posfordista- centrada en los últimos *clichés* de turno a ser pensados o leídos por parte de la *intelligentzia* universitaria vernácula. En suma, la cimentación de un aún incierto presente decolonial deberá ir construyéndose -con sus marchas y contramarchas- a partir del rescate de las tradiciones de conocimientos y modos de vidas silenciados por parte del Occidente hegemónico, como asimismo a partir de un permanente trabajo de articulación de prácticas creativas e insurgentes que apunten a descolonizar los mandatos globales de un modelo civilizatorio que produce dolor y sufrimiento en todas sus dimensiones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- [1] Este artículo se enmarca, en lo que hace a las ideas centrales aquí presentadas, en el trabajo final de la Diplomatura universitaria en Filosofía de la Liberación. Aportes para pensar la descolonialidad. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Argentina.
- [2] Por Nuestra América hacemos referencia en este trabajo a la expresión acuñada por el poeta cubano José Martí para dar cuenta de la particularidad de la realidad histórica de nuestro continente. Un interesante análisis acerca de los alcances epistémicos-políticos contenidos en la idea de Nuestra América formulada por Martí puede verse en: De Sousa Santos, B. *Una epistemología desde el sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. CLACSO coediciones, Buenos Aires, 2009.
- [3] Para una lectura acerca de los principales tópicos filosóficos formulados por la Filosofía de la liberación en América Latina, véase, entre otros: AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Enfoques latinoamericanos N° 2. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973; Dussel, E. “La Filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica.”, en *Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Ed. Nueva América, Bogotá, 1983.
- [4] El concepto de “des-trucción” al que refiere Ardiles hunde sus raíces en el vocablo latino “struo” el que significa ‘reunir’, ‘juntar’, ‘ensamblar’, al igual que en la partícula “de” que unida al vocablo anterior alude a la acción de ‘desmontar’, ‘separar’, ‘discernir’. En tal sentido la “des-trucción de la tradición oficial de la filosofía no involucra en sí misma su aniquilamiento sino, más bien, el desmontaje o desconstrucción de su historiografía dominante. Véase para una ampliación al respecto: Ardiles, Osvaldo. “Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación”, en AA.VV. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Enfoques latinoamericanos N° 2. Editorial Bonum, Buenos Aires, 1973.
- [5] *Ibid.*, p. 25.
- [6] Véase para un análisis de la crítica al eurocentrismo y la historiografía dominante en el pensamiento de Dussel el interesante trabajo de: Pachón Soto, D. “Historiografía, eurocentrismo y universalidad en Enrique Dussel”, en *Ideas y Valores*, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia. vol. LXI, N° 148: 37-58, Abril 2012.
- [7] Onfray, M. *La fuerza del existir. Manifiesto hedonista*. Editorial Anagrama, Barcelona, 2011, pp. 45-46.
- [8] Cfr. Dussel, E. *1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del ‘mito de la modernidad’*. Plural editores, La Paz, 1994. También en: Dussel, E. “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2000.
- [9] El mito de la modernidad, en tanto justificación de una *praxis* irracional de la violencia basada en culpabilizar al inocente -el Otro- y de atribuir al sujeto moderno -ego conquiro- la plena inocencia en su carácter de victimario, engloba para Dussel los siguientes postulados: “1) *La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica)*. 2) *La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral*. 3) *El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser seguido por Europa (es, de hecho), un desarrollo unilineal y a la europea, lo que determina, nuevamente sin conciencia alguna, la ‘falacia desarrollista’*. 4) *Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial)*. 5) *Esta dominación*

produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido cuasi-ritual de sacrificio; el héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción ecológica de la tierra, etc. 6) Para el moderno, el bárbaro tiene una 'culpa' (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la 'Modernidad' presentarse no sólo como inocente sino como 'emancipadora' de esa 'culpa' de sus propias víctimas. 7) Por último, y por el carácter 'civilizatorio' de la 'Modernidad', se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios (costos), de los otros pueblos 'atrasados' (inmaduros), de las razas esclavizables, del otro sexo por débil, etc.". *Ibíd.*, p.29.

[10] Cfr. Quijano, A. "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001, pp.117-131. También en: Quijano, A. "Colonialidad del poder y clasificación social", en Castro-Gómez, S. – Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 93-126.

[11] Véase para un análisis acerca de la denominada 'invención' de América: O'Gorman, E. *La invención de América*. FCE. México, 2001.

[12] Castro-Gómez, S. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005a.

[13] *Ibíd.*

[14] Cfr. Grosfoguel, R. "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas", en Castro-Gómez, S. - Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, Bogotá, 2007, pp. 63-77. También en: Grosfoguel, R. "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI", en *Tabula Rasa*, Bogotá –Colombia, N° 19: 31-58, Julio-Diciembre 2013.

[15] Castro-Gómez, S. "El lado oscuro de la 'época clásica'. Filosofía, ilustración y colonialidad en el siglo XVIII", en Mignolo, W. (Comp.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2008.

[16] Cfr. Said, E. *Orientalismo*. Debolsillo, Barcelona, 2007.

[17] Se trata, de acuerdo a Fabian, de un proceso de negación de la temporalidad del Otro no-europeo a partir del trazado de una línea de demarcación entre el 'presente' de una cultura europea que se autopresenta como más evolucionada y el atraso civilizatorio en que se encuentran el resto de las culturas. En esta clave Fabian, a partir de su análisis del discurso antropológico, ha mostrado de qué modo dicho discurso permitió establecer una naturalización del tiempo espacializado del 'observador europeo' respecto a las culturas no-europeas convertidas en un objeto de estudio detenido en el tiempo. Para una ampliación al respecto véase: Fabian, J. *Time and the other. How anthropology makes its object*. Columbia University, New York, 2003.

[18] Cfr. Mignolo, W. (Comp.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2008.

- [19] Díaz, M. E. “Racismo epistémico y monocultura: Notas sobre las diversidades ausentes en América Latina” en *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*. Universidad Nacional de Rosario - Universidad Nacional del Litoral. Año I, N° 3: 14-27, Junio 2011.
- [20] Cfr. Grosfoguel, R. “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”, en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N°14:341-355, Enero-Junio 2011.
- [21] Cfr. Grosfoguel, R. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, N° 19: 31-58, Julio-Diciembre 2013.
- [22] Eze Chukwudi, E. *El color de la razón. La idea de raza en la antropología de Kant*, en: Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2001.
- [23] Desde el prisma radiológico en que habrá de cimentarse la ciencia del hombre kantiana, el filósofo de Königsberg sostendrá que todos los individuos nacen blancos -el cual representa el color original de la raza humana- y luego de algunas pocas semanas algunos de ellos van perdiendo el color original hasta alcanzar otros colores de piel degenerativos de la blancura. Al decir del propio Kant en relación al surgimiento de la raza negra: “*Los negros nacen blancos, excepto por sus genitales y un aro alrededor de su ombligo, que también es negro. Durante el primer mes, la negrura se desparrama por todo el cuerpo desde esas partes*”. Kant, citado en Eze Chukwudi, E. Op.cit. p. 229.
- [24] *Ibíd.*, p.231.
- [25] *Ibíd.*, p. 224-225.
- [26] Hume, citado en: Jay Gould, S. *La falsa medida del hombre.*, Editorial Crítica, Barcelona, 2004, p. 61.
- [27] Torres-Maldonado, N. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, en Castro-Gómez, S. – Grosfoguel, R. (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. U. Javeriana, U. Central y Siglo del Hombre, Bogotá, 2007. De acuerdo a Maldonado-Torres el desarrollo de un “escepticismo misantrópico imperial” da cuenta de la postulación por parte del ego moderno de una “diferencia ontológica colonial” a partir de la cual será posible legitimar la *humanitas* del conquistador europeo y el carácter de sub-humano atribuido a las poblaciones conquistadas.
- [28] Cfr. Quijano, A. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Revista Perú Indígena*, Vol. 13, N° 29: 11-29. 1992.
- [29] Lander, E. “Ciencias sociales, saberes coloniales y eurocéntricos”, en Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- [30] Morin, E. - Kern, B. A. *Tierra Patria.*, Kairos, Barcelona, 1993, p. 36. (El énfasis nos pertenece).
- [31] Cfr. De Sousa Santos, B. *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclee de Brouwer, Bilbao, 2003.
- [32] Cfr. De Sousa Santos, B. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. CLACSO – Prometeo, 2010.
- [33] Cfr. Grosfoguel, R. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI”, en *Tabula Rasa*, Bogotá - Colombia, N° 19: 31-58, Julio-Diciembre 2013.
- [34] León del Río, Y. “El pensamiento contenido en la acción de los movimientos sociales”, en Dacal Díaz, A. (Coord.). *Movimientos Sociales. Sujetos, articulaciones y resistencias*. Casa Ruth Editorial, La Habana, 2010, pp. 75-95.
- [35] Cfr. De Sousa Santos, B. Op.cit.

- [36] Mignolo, W. “Introducción”, en Mignolo, W. (Comp.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Ediciones del signo, Buenos Aires, 2001. pp. 9-53.
- [37] Mignolo, W. *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2010, p. 47.
- [38] Fanon, F. *Piel negra, máscaras Blancas*. Editorial Akal, Madrid, 2009.
- [39] Walsh, C. “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en Mignolo, W. (Comp.). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 21-70.
- [40] Cfr. Walsh, C. “Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado”, en *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, N°9: 131-152, Julio-Diciembre 2008.
- [41] Cfr. Walsh, C. “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”, en Fuller, N. (Editora) *Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, 2001, pp. 115-142.
- [42] Díaz, M. E. - Pescader, C.. “¿Por qué descolonizar el presente desde el sur?”, en Díaz, M. E. – Pescader, C. (Comp.). *Descolonizar el presente. Ensayos críticos desde el sur*. Publifadecs, Universidad Nacional del Comahue, Gral. Roca, Rio Negro, Argentina, 2012.
- [43] Cfr. Castro-Gómez, S. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, Popayán, 2005b.

Una revisión de las técnicas de clasificación supervisada en la clasificación automática de textos

A review of supervised classification techniques in automatic text classification

Celina Beltrán; Ivana Barbona

Facultad de Ciencias Agrarias, Universidad Nacional de Rosario, Argentina

beltranc36@yahoo.com.ar

Abstract

The present article is a review which objective is the examination of techniques of multivariate analysis used to classify units. In this paper we compare the performance of the classification methods: Closer Neighbor, Bagging System, Classification Trees, Support Vector Machine, Sequential Minimal Optimization, Logistic Regression, Neural Networks and Discriminant Analysis. For all the methods its functionality and performance is presented describing how it is possible to use them to classify and eventually characterize texts from different genres or disciplines. The classification criterion is the text genre (Scientific / Non-Scientific). The texts characterization is based on the frequency distribution of the morpho-syntactic categories. The texts were classified taking into account simultaneously the measurements made on them. It is considered as a measure for the comparison between methods the misclassification error calculated on a sample of texts not included in the process of construction of the classification rule.

Of the applied methods, Neuronal Networks presents the best performance (3% of poor classification). The next in good performance is the Nearer Neighbor (13% of poor rating) having as main advantages the simplicity of its application and the stability of its behavior. Also acceptable performances were the methods Trees Classification (14% of bad classification) and Discriminant Analysis Quadratic (16,67% of bad classification). It should be noted that, because the groups have different covariance structures, it is expected that the Discriminant Quadratic Analysis will classify better than the Linear Discriminant Analysis (18% of

poor classification). On the other hand, it is not possible to know in what way the presence of different covariance structures between the groups affects the remaining methods.

Keywords: Supervised Classification Techniques, Automatic text analysis

Resumen

El presente artículo es una revisión de tema cuyo objetivo es el examen de técnicas de análisis multivariado usadas para clasificar unidades. En este trabajo se compara el desempeño de los métodos de clasificación: Vecino más Cercano, Sistema Bagging, Árboles de Clasificación, Support Vector Machine, Sequential Minimal Optimization, Regresión Logística, Redes Neuronales y Análisis Discriminante. Para todos los métodos se presenta su funcionalidad y desempeño en la clasificación de textos describiendo cómo es posible utilizarlos para clasificar y eventualmente caracterizar textos de distintos géneros o disciplinas. El criterio de clasificación es el género al que pertenece el texto (Científico / No Científico). La caracterización de los textos está basada en la distribución de frecuencias de las categorías morfo-sintácticas. Los textos se clasificaron teniendo en cuenta simultáneamente las mediciones realizadas sobre ellos. Se considera como medida para la comparación entre métodos el error de mala clasificación calculada sobre una muestra de textos no incluidos en el proceso de construcción de la regla de clasificación.

De los métodos aplicados, Redes Neuronales presenta el mejor desempeño (3% de mala clasificación). El siguiente en buen desempeño es el del Vecino más Cercano (13% de mala clasificación) teniendo como principales ventajas la simpleza de su aplicación y la estabilidad de su comportamiento. También presentaron desempeños aceptables los métodos Árboles de Clasificación (14% de mala clasificación) y Análisis Discriminante Cuadrático (16,67 % de mala clasificación). Cabe destacar, que debido que los grupos presentan estructuras de covariancias distintas, es de esperar que el Análisis Discriminante Cuadrático clasifique mejor que el Análisis Discriminante Lineal (18% de mala clasificación). Por otro lado, no es posible conocer en de qué manera afecta la presencia de estructuras de covariancias distintas entre los grupos para los métodos restantes.

Palabras clave: Métodos de Clasificación Supervisada, Análisis automático de textos

1. INTRODUCCION

El presente artículo es una revisión de tema cuyo objetivo es el examen de técnicas de análisis multivariado usadas para clasificar unidades. En este trabajo se compara el desempeño de los métodos de clasificación: Vecino más Cercano, Sistema Bagging, Árboles de Clasificación, Support Vector Machine, Sequential Minimal Optimization, Regresión Logística, Redes Neuronales y Análisis Discriminante. Para todos los métodos se presenta su funcionalidad y desempeño en la clasificación de textos describiendo cómo es posible utilizarlos para clasificar y eventualmente caracterizar textos de distintos géneros o disciplinas. El criterio de clasificación es el género al que pertenece el texto (Científico / No Científico). La caracterización de los textos está basada en la distribución de frecuencias de las categorías morfo-sintácticas. Los textos se clasificaron teniendo en cuenta simultáneamente las mediciones realizadas sobre ellos. Se considera como medida para la comparación entre métodos el error de mala clasificación calculada sobre una muestra de textos no incluidos en el proceso de construcción de la regla de clasificación.

2. MATERIAL Y METODOS

2.1. Diseño de la muestra

El marco muestral para la selección de la muestra de los textos científicos está compuesto por textos académicos, resúmenes de trabajos presentados a congresos y revistas, extraídos de internet pertenecientes a distintas disciplinas. Los textos periodísticos fueron seleccionados de un corpus mayor utilizado por el equipo de investigación INFOSUR. Este corpus se construyó con noticias extraídas de las páginas web de periódicos argentinos (noticias de tipo general, no especializadas en español). La unidad de muestreo fue el texto y la selección de la muestra se llevó a cabo empleando un diseño muestral estratificado.

Luego de obtener las muestras de los estratos, fueron evaluadas y comparadas respecto al número medio de palabras por texto. Se requiere esta evaluación para evitar que la comparación entre los géneros se vea afectada por el tamaño de los textos.

La muestra final para este trabajo quedó conformada de la siguiente manera:

Tabla 1. Conformación de la muestra final

Muestra	Nro. de textos	Cantidad de palabras
Científico	90	14.554
No científico	60	8.080

2.2. Etiquetado: Análisis morfológico de los textos

El software Smorph, analizador y generador morfosintáctico desarrollado en el Groupe de Recherche dans les Industries de la Langue (Universidad Blaise-.Pascal, Clermont II) por Salah Ait-Mokhtar (1998) realiza en una

sola etapa la tokenización y el análisis morfológico. A partir de un texto de entrada se obtiene un texto lematizado con las formas correspondientes a cada lema (o a un subconjunto de lemas) con los valores correspondientes. Se trata de una herramienta declarativa, la información que utiliza está separada de la maquinaria algorítmica, en consecuencia, puede adaptarse a distintos usos. Con el mismo software se puede tratar cualquier lengua si se modifica la información lingüística declarada en sus archivos.

El módulo post-smorph **MPS** es un analizador que recibe en entrada una salida Smorph (en formato Prolog) y puede modificar las estructuras de datos recibidos. Ejecuta dos funciones principales: la Recomposición y la Correspondencia, que serán útiles para resolver las ambigüedades que resulten del análisis de Smorph.

La información contenida en estos archivos es la presentada en Beltrán (2009) para implementar el etiquetador.

2.3. Diseño y desarrollo de la base de datos

La información resultante del análisis morfológico se dispuso en una matriz de dimensión: tantas filas como cantidad de objetos lingüísticos tenga el texto y tantas columnas como ocurrencia+lema+valores. Luego, a partir de esta base de datos por palabra, se confeccionó la base de datos por documento que es analizada estadísticamente. La información registrada en esta base corresponde a las siguientes variables:

- CORPUS: Corpus al que pertenece el texto
- TEXTO: Identificador del texto dentro del corpus
- Adj: cantidad de adjetivos del texto
- Adv: cantidad de adverbios del texto
- Cl: cantidad de clíticos del texto
- Cop: cantidad de copulativos del texto
- Det: cantidad de determinantes del texto
- Nom: cantidad de nombres (sustantivos) del texto
- Prep: cantidad de preposiciones del texto
- V: cantidad de verbos del texto
- Otro: cantidad de otras etiquetas del texto
- Total_pal: cantidad total de palabras del texto

2.4. Metodología estadística

Uno de los problemas de los que se ocupan las técnicas estadísticas multivariadas es la clasificación de objetos o unidades en grupos o poblaciones. Dos enfoques agrupan a las técnicas de clasificación. Uno de ellos es cuando se conocen los grupos o categorías y se pretende ubicar los individuos dentro de estas categorías a

partir de los valores de ciertas variables. El segundo enfoque, que no es el utilizado en este trabajo, ocurre cuando no se conocen los grupos de antemano y se pretende establecerlos a partir de los datos observados.

Las técnicas evaluadas en este trabajo tienen por objetivo construir un sistema que permita clasificar unidades en una de las categorías definidas y conocidas previamente en función de las variables relevadas, como así también otras variables que demuestren un aporte significativo en la predicción del grupo de pertenencia.

Luego de la aplicación de cada una de las técnicas definidas en este apartado se debe evaluar la calidad de los resultados, es decir el desempeño para clasificar mediante la validación del mismo. Esto se realiza particionando el conjunto de unidades en dos grupos. Uno es utilizado para la estimación del mismo (entrenamiento del sistema) y el segundo conforma el grupo de validación para la fase de prueba. Se consideró como medida para la comparación entre métodos el error de mala clasificación calculada sobre una muestra de textos no incluidos en el proceso de construcción de la regla de clasificación.

A continuación se presentan algunas de las técnicas multivariadas que tienen por objetivo clasificar unidades en categorías definidas a priori que fueron evaluadas en diferentes aplicaciones por los autores.

2.4.1. Análisis de regresión logística

Esta técnica es un caso particular de los modelos lineales generalizados, modela la probabilidad de que una unidad experimental pertenezca a un grupo en particular considerando información medida o registrada en dicha unidad.

La regresión logística es utilizada en situaciones en las cuales el objetivo es describir la relación entre una variable respuesta categórica, en este caso dicotómica, y un conjunto de variables explicativas que pueden ser tanto categóricas como cuantitativas.

Sea \mathbf{x} un vector de p variables independientes, esto es, $\mathbf{x}' = (x_1, x_2, \dots, x_p)$. La probabilidad condicional de que la variable y tome el valor 1 (presencia de la característica estudiada), dado valores de las covariables \mathbf{x} es:

$$P(y = 1/X) = \pi(x) = \frac{e^{g(x)}}{1 + e^{g(x)}}$$

donde $g(x) = \beta_0 + \beta_1 x_1 + \dots + \beta_p x_p$

β_0 es la constante del modelo o término independiente

p el número de covariables

β_i los coeficientes de las covariables

x_i las covariables que forman parte del modelo.

Si alguna de las variables independientes es una variable discreta con k niveles se debe incluir en el modelo como un conjunto de $k-1$ “variables de diseño” o “variables dummy”. El cociente de las probabilidades correspondientes a los dos niveles de la variable respuesta se denomina odds y su expresión es:

$$\frac{P(y = 1|X)}{1 - P(y = 1|X)} = e^{\beta_0 + \beta_1 x_1 + \dots + \beta_p x_p}$$

Si se aplica el logaritmo natural, se obtiene el modelo de regresión logística:

$$\log\left(\frac{P(y = 1 | X)}{1 - P(y = 1 | X)}\right) = \log(e^{\beta_0 + \beta_1 x_1 + \dots + \beta_p x_p}) = \beta_0 + \beta_1 x_1 + \dots + \beta_p x_p$$

En la expresión anterior el primer término se denomina logit, esto es, el logaritmo de la razón de proporciones de los niveles de la variable respuesta.

Los coeficientes del modelo se estiman por el método de Máxima Verosimilitud y la significación estadística de cada uno de los coeficientes de regresión en el modelo se puede verificar utilizando, entre otros, el test de Wald y el test de razón de verosimilitudes.

Una cuestión importante en este tipo de análisis es determinar si todas las variables consideradas en la función de discriminante contienen información útil y si solamente algunas de ellas son suficientes para diferenciar los grupos. Dado que las variables utilizadas para explicar la respuesta es probable que estén correlacionadas, es posible también que compartan información. Por lo tanto, se puede buscar un subgrupo de variables mediante algún criterio de modo tal que las variables excluidas no contengan ninguna información adicional. Existen varios algoritmos de selección de variables, entre ellos podemos citar:

Método forward: comienza por seleccionar la variable más importante y continúa seleccionando las variables más importantes una por vez, usando un criterio bien definido. Uno de estos criterios involucra el logro de un nivel de significación deseado pre-establecido. El proceso termina cuando ninguna de las variables restantes encuentra el criterio pre-especificado.

Método backward: comienza con el modelo más grande posible. En cada paso descarta la variable menos importante, una por vez, usando un criterio similar a la selección forward. Continúa hasta que ninguna de las variables pueda ser descartada.

Selección paso a paso: combina los dos procedimientos anteriores. En un paso, una variable puede entrar o salir desde la lista de variables importantes, de acuerdo a algún criterio pre-establecido.

En este trabajo se utilizó como evaluación del ajuste del modelo el test de Hosmer-Lemeshow y, dado que el modelo es utilizado para clasificar unidades, se utilizó también la tasa de mala clasificación calculada sobre la muestra independiente excluida en la etapa de estimación.

2.4.2. Árboles de clasificación

Los árboles de clasificación (AC) son una técnica de análisis discriminante no paramétrica que permite predecir la asignación de unidades u objetos a grupos predefinidos en función de un conjunto de variables predictoras. Esto es, dada una variable respuesta categórica, los AC crean una serie de reglas basadas en las variables predictoras que permiten asignar una nueva observación a una de las categorías o grupo.

Es un algoritmo que genera un árbol de decisión en el cual las ramas representan las decisiones y cada una de ellas genera reglas sucesivas que permiten continuar la clasificación. Estas particiones recursivas logran formar grupos homogéneos respecto a la variable respuesta. El árbol determinado puede ser utilizado para clasificar nuevas unidades.

Es un método no-paramétrico de segmentación binaria donde el árbol es construido dividiendo repetidamente los datos. En cada división los datos son partidos en dos grupos mutuamente excluyentes. Comienza el algoritmo con un nodo inicial o raíz a partir del cual se divide en dos sub-grupos o sub-nodos, esto es, se elige una variable y se determina el punto de corte de modo que las unidades pertenecientes a cada nuevo grupo definido sean lo más homogéneas posible. Luego se aplica el mismo procedimiento de partición a cada sub-nodo por separado. En cada uno de estos nodos se vuelve a repetir el proceso de seleccionar una variable y un punto de corte para dividir la muestra en dos partes homogéneas.

Las divisiones sucesivas se determinan de modo que la heterogeneidad o impureza de los sub-nodos sea menor que la del nodo de la etapa anterior a partir del cual se forman. El objetivo es particionar la respuesta en grupos homogéneos manteniendo el árbol lo más pequeño posible.

La función de impureza es una medida que permite determinar la calidad de un nodo, esta se denota por $i(t)$. Si bien existen varias medidas de impureza utilizadas como criterios de partición, una de las más utilizadas está relacionada con el concepto de entropía

$$i(t) = \sum_{j=1}^K p(j/t) \cdot \ln p(j/t)$$

donde $j = 1, \dots, k$ es el número de clases de la variable respuesta categórica y $p(j/t)$ la probabilidad de clasificación correcta para la clase j en el nodo t . El objetivo es buscar la partición que maximiza

$$\Delta i(t) = -\sum_{j=1}^K p(j/t) \cdot \ln p(j/t).$$

De todos los árboles que se pueden definir es necesario elegir el óptimo. El árbol óptimo será aquel árbol de menor complejidad cuya tasa de mala clasificación (TMC) es mínima. Generalmente esta búsqueda se realiza comparando árboles anidados mediante validación cruzada. La validación cruzada consiste, en líneas generales, en sacar de la muestra de aprendizaje o entrenamiento una muestra de prueba, con los datos de la

muestra de aprendizaje se calculan los estimadores y el subconjunto excluido es usado para verificar el desempeño de los estimadores obtenidos utilizándolos como “datos nuevos”.

2.4.3. Sistema de clasificación BAGGING

La técnica BAGGING (Breiman, 1994) tiene por objetivo combinar distintos clasificadores generados a partir de un mismo conjunto de datos y así lograr una mejora en la predicción de la categoría de pertenencia. Busca mejorar el desempeño de los Árboles de clasificación.

Este procedimiento obtiene muchas muestras de entrenamiento obtenidas, por muestreo Bootstrap, a partir de un único conjunto de datos. Con cada conjunto de entrenamiento obtiene un árbol de clasificación y combina las predicciones de cada uno de ellos para obtener la categoría de pertenencia de una nueva observación. En cada caso se estimó previamente el número de árboles a combinar de modo que el porcentaje de error en la clasificación sea aceptable.

Sea el conjunto de datos $E = \{ (\mathbf{x}_1, Y_1) (\mathbf{x}_2, Y_2) (\mathbf{x}_3, Y_3) \dots (\mathbf{x}_n, Y_n) \}$ de tamaño n . A partir de dicho conjunto se generan M muestras mediante el método de Bootstrap, esto es, M muestras aleatorias simples con reposición de tamaño n de E , E_k ($k=1,2,\dots,M$) donde cada elemento del conjunto E tiene una probabilidad aproximada de 0.63 de ser seleccionado.

En cada una de las muestras E_k , se obtiene un predictor basado en árboles de clasificación y estos predictores individuales son combinados para obtener una predicción final (predicción Bagging). La predicción por Bagging será la categoría más frecuente hallada en los M predictores individuales.

El algoritmo se resume en los siguientes pasos (Figura 1):

- 1- Sea $E = \{ (\mathbf{x}_1, Y_1) (\mathbf{x}_2, Y_2) (\mathbf{x}_3, Y_3) \dots (\mathbf{x}_n, Y_n) \}$ el conjunto de datos.
- 2- Se construyen M muestras Bootstrap E_1, E_2, \dots, E_k de tamaño n .
- 3- Para cada una de ellas se obtiene el predictor $g(\mathbf{x}, E_1), g(\mathbf{x}, E_2), \dots, g(\mathbf{x}, E_M)$
- 4- Se calcula el estimador Bagging mediante

$$g_{Bagg}(\mathbf{x}) = \arg \max_y (\#\{k : g(\mathbf{x}_1, E_k) = y\}) \text{ para } k=1,2,\dots,M$$



Figura 1: Esquema del algoritmo de clasificación Bagging

2.4.4. Método del vecino más cercano

La clasificación por el método del vecino más cercano es una de las técnicas no paramétricas de clasificación más utilizadas. La idea en la cual está basado el método es muy simple, para predecir la categoría a la cual pertenece una nueva unidad (clasificar) sólo considera las k unidades del grupo de entrenamiento más cercanas o parecidas a dicha unidad. Este método clasifica a la nueva unidad al grupo al cual pertenece la mayoría de los k vecinos más cercanos del grupo de entrenamiento.

Sea $(\mathbf{x}_1, Y_1) (\mathbf{x}_2, Y_2) (\mathbf{x}_3, Y_3) \dots (\mathbf{x}_n, Y_n)$ la muestra de entrenamiento, donde la variable Y es la que se refiere a la variable de clasificación y sus niveles corresponden a las distintas categorías a las cuales pertenecen las unidades, y el vector x contiene las covariables utilizadas para asignar la categoría de la variable Y a la cual pertenece la unidad.

La muestra que será utilizada como validación es similar a la de entrenamiento pero sin considerar la variable Y, la cual es conocida pero será utilizada luego de aplicar el sistema para evaluar su desempeño.

Puesto que requiere reconocer las unidades más cercanas a la unidad a clasificar es necesario definir una medida de distancia entre unidades. Esta medida debe ser calculada en función del conjunto de covariables x cuya información se considera relevante para la clasificación. Para variables cuantitativas, como las utilizadas en esta aplicación, algunas de las medidas de distancia usuales son la distancia Euclídea, la distancia de Mahalanobis y otras variantes.

La distancia euclídea entre el punto P y un punto fijo Q con coordenadas $P=(x_1, x_2, \dots, x_p)$ y $Q=(y_1, y_2, \dots, y_p)$ está dada por

$$d(P, Q) = \sqrt{(x_1 - y_1)^2 + (x_2 - y_2)^2 + \dots + (x_p - y_p)^2}$$

Una característica de la distancia euclídea es que cada una de las coordenadas contribuye de la misma manera en el cálculo de la distancia. Sin embargo, en muchas situaciones las coordenadas representan mediciones de

diferente magnitud y es deseable que el “peso” de cada coordenada tome en consideración la variabilidad de las mediciones. Esto sugiere distintas definiciones de distancia.

Una distancia “estadística” que tenga en cuenta las distintas variabilidades de las variables se puede construir a partir de las coordenadas estandarizadas, $x_j^* = x_j / \sqrt{S_{jj}}$, para el punto P y $y_j^* = y_j / \sqrt{S_{jj}}$, para el punto Q, con $j=1,2,\dots,p$

$$d(P, Q) = \sqrt{\frac{(x_1 - y_1)^2}{S_{11}} + \frac{(x_2 - y_2)^2}{S_{22}} + \dots + \frac{(x_p - y_p)^2}{S_{pp}}}$$

el “peso” que se le da a la j-ésima coordenada es $k_j=1/S_{jj}$, para $j=1,2,\dots,p$. Si $S_{11}=S_{22}=\dots=S_{pp}$, entonces la distancia euclídea es conveniente.

Otro aspecto importante de este método es determinar el valor de k. Si toma un valor grande se corre el riesgo de hacer la clasificación de acuerdo a la mayoría global del conjunto de entrenamiento y no a los parecidos de esta manera se obtendría una predicción constante para toda unidad a clasificar. Por otro lado, si el valor es chico puede perderse exactitud debido a la presencia de ruido en los datos. En esta aplicación el valor de k fue seleccionado buscando minimizar el error de clasificación.

El método del vecino más cercano para clasificar una unidad P se puede describir enunciando unos simples pasos:

1. Se define la distancia entre unidades (puntos) que se va a utilizar
2. Calcular la distancia de P a cada uno de las unidades del conjunto de entrenamiento.
3. Registrar las k unidades más próximas a P.
4. Calcular la frecuencia (cantidad de puntos o unidades), de los k vecinos más cercanos, que pertenecen a cada una de las categorías.
5. Clasificar a la unidad P en la categoría que presente mayor frecuencia.

2.4.5. Redes Neuronales Artificiales: El Perceptrón Multicapa

Las redes neuronales son sistemas pertenecientes a una rama de la inteligencia artificial que emulan al cerebro humano. Requieren un entrenamiento en base a un conocimiento previo del entorno del problema. Una red neuronal es un sistema compuesto por un gran número de elementos básicos, agrupados en capas que se encuentran totalmente interconectadas y que serán entrenadas para reaccionar de una determinada manera a los estímulos de entrada.

Las redes neuronales constituyen naturalmente una técnica de modelización multivariada, es decir, pueden hacer predicciones de dos o más variables simultáneamente. Pueden realizar predicciones tanto de variables continuas como discretas, utilizando las implementaciones apropiadas. En este trabajo son utilizadas para predecir el grupo o categoría de procedencia del texto en función de la distribución porcentual de las categorías morfológicas, información derivada del análisis automático de los mismos.

El Perceptrón Multicapa (MLP, por sus siglas en inglés “Multi-Layer Perceptron”) tiene como objetivo la categorización o clasificación de forma supervisada. Para este trabajo se ha utilizado esta red aplicado a la

clasificación de textos en dos géneros: Científicos y no Científicos. Utilizando el algoritmo de aprendizaje supervisado Backpropagation, la red aprende la relación entre la proporción de las distintas categorías morfosintácticas y la categoría de pertenencia (género), con el propósito de lograr clasificar un nuevo texto para el cual se cuenta con el análisis morfológico pero se desconoce su género.

Para realizar la validación del modelo obtenido con los datos del conjunto de entrenamiento, es necesario considerar el error que se comete cuando la red es aplicada sobre un nuevo conjunto de datos, el conjunto de prueba. Esta nueva aplicación brindará como resultado de clasificación la matriz de confusión. La matriz de confusión muestra las predicciones correctas e incorrectas cuando se aplica el modelo sobre el conjunto de prueba y permite comprender en qué sentido se equivoca la red al intentar clasificar los nuevos textos.

2.4.6. Análisis Discriminante

El Análisis Discriminante es una técnica Multivariada exploratoria utilizada para describir si existen diferencias entre k grupos de unidades o poblaciones (individuos, objetos, etc.) respecto a un conjunto de p variables medidas sobre estas unidades. Mediante éste análisis se obtiene una regla de clasificación basada en una función discriminante que puede ser utilizada con el fin de asignar futuras unidades a una de las k poblaciones según sus valores observados.

Existen varios métodos para obtener la función discriminante. En este trabajo se compararán la Función Lineal Discriminante versus la Cuadrática. En el caso del Discriminador Lineal se supone la estructura de covariancias de las p variables es la misma para todas las poblaciones. En cambio, para el Discriminador Cuadrático, se supone normalidad multivariada pero estructuras de covariancias distintas para las distintas poblaciones.

Sea ω un individuo que puede provenir de k poblaciones $\pi_1, \pi_2, \dots, \pi_k$, con $k \geq 3$. Se quiere encontrar una regla de clasificación para asignar a ω a una de las k poblaciones basándose en el vector observado $\mathbf{x} = (x_1, x_2, \dots, x_p)'$ de p variables para este individuo en particular. Sea $\boldsymbol{\mu}_i$ el vector de medias y $\boldsymbol{\Sigma}_i$ la matriz de variancias y covariancias de las p variables en la i -ésima población.

Función Lineal Discriminante.

Se supone matriz de variancias y covariancias $\boldsymbol{\Sigma}$ común para las k poblaciones.

Sean $M^2(\mathbf{x}, \boldsymbol{\mu}_i) = (\mathbf{x} - \boldsymbol{\mu}_i)' \boldsymbol{\Sigma}^{-1} (\mathbf{x} - \boldsymbol{\mu}_i)$, con $i=1, \dots, k$ la distancia de Mahalanobis de ω a las poblaciones. Entonces se puede pensar en un criterio de clasificación que asigne a ω a la población más próxima de la siguiente forma:

Si $M^2(\mathbf{x}, \boldsymbol{\mu}_i) = \min\{M^2(\mathbf{x}, \boldsymbol{\mu}_1), M^2(\mathbf{x}, \boldsymbol{\mu}_2), \dots, M^2(\mathbf{x}, \boldsymbol{\mu}_k)\}$ se asigna ω a π_i

Utilizando las funciones lineales discriminantes se obtiene la expresión

$$L_{ij}(\mathbf{x}) = (\boldsymbol{\mu}_i - \boldsymbol{\mu}_j)' \boldsymbol{\Sigma}^{-1} \mathbf{x} - \frac{1}{2} (\boldsymbol{\mu}_i - \boldsymbol{\mu}_j)' \boldsymbol{\Sigma}^{-1} (\boldsymbol{\mu}_i + \boldsymbol{\mu}_j) \text{ y trabajando algebraicamente se puede probar que:}$$

Si $L_{ij}(\mathbf{x}) > 0$ para todo $j \neq i$, entonces se asigna ω a π_i

Como las funciones $L_{ij}(\mathbf{x})$ verifican:

- $L_{ij}(\mathbf{x}) = \frac{1}{2} [M^2(\mathbf{x}, \boldsymbol{\mu}_j) - M^2(\mathbf{x}, \boldsymbol{\mu}_i)]$
- $L_{ij}(\mathbf{x}) = -L_{ji}(\mathbf{x})$
- $L_{rs}(\mathbf{x}) = L_{is}(\mathbf{x}) - L_{ir}(\mathbf{x})$

Entonces sólo se necesitan $k-1$ funciones discriminantes.

Función Cuadrática Discriminante.

Se puede deducir en base a la regla de máxima verosimilitud de la siguiente manera:

Sea la función de densidad de \mathbf{x} $f_i(\mathbf{x})$ en la i -ésima población π_i .

Si $f_i(\mathbf{x}) = \max\{f_1(\mathbf{x}), f_2(\mathbf{x}), \dots, f_k(\mathbf{x})\}$ entonces se asigna ω a π_i

Este criterio se relaciona con las funciones discriminantes $V_{ij}(\mathbf{x}) = \ln f_i(\mathbf{x}) - \ln f_j(\mathbf{x})$

Si se cumple el supuesto de normalidad multivariante y las matrices de covariancias $\boldsymbol{\Sigma}_1, \boldsymbol{\Sigma}_2, \dots, \boldsymbol{\Sigma}_k$ difieren para las distintas poblaciones entonces se obtiene el siguiente discriminador cuadrático:

$$Q_{ij}(\mathbf{x}) = \frac{1}{2} \mathbf{x}' (\boldsymbol{\Sigma}_j^{-1} - \boldsymbol{\Sigma}_i^{-1}) \mathbf{x} + \mathbf{x}' (\boldsymbol{\Sigma}_i^{-1} \boldsymbol{\mu}_i - \boldsymbol{\Sigma}_j^{-1} \boldsymbol{\mu}_j) + \frac{1}{2} \boldsymbol{\mu}_j' \boldsymbol{\Sigma}_j^{-1} \boldsymbol{\mu}_j - \frac{1}{2} \boldsymbol{\mu}_i' \boldsymbol{\Sigma}_i^{-1} \boldsymbol{\mu}_i + \frac{1}{2} \ln |\boldsymbol{\Sigma}_j| - \frac{1}{2} \ln |\boldsymbol{\Sigma}_i|$$

2.4.7. Support Vector Machine

SVP utiliza un algoritmo que se basa en una clase especial de modelo lineal denominado **hiperplano óptimo de máximo margen**. Este hiperplano, que pertenece a un espacio de dimensionalidad que puede llegar a ser infinito, es hallado utilizando vectores soporte. Luego, mediante una transformación inversa se obtiene una frontera no necesariamente lineal que separa los grupos en el espacio original.

Los **vectores soportes** son las observaciones que están más cerca del hiperplano. Siempre hay como mínimo un vector soporte para cada clase.

La expresión del hiperplano de máximo margen viene dada por:

$$\mathbf{x} = \mathbf{b} + \sum a_i y_i (\mathbf{a}(i) \cdot \mathbf{a})^n$$

dónde y_i es -1 o 1 depende del grupo al que pertenezca la observación; $\mathbf{a}(i)$ es el vector de valores de atributos correspondientes al i -ésimo vector soporte y \mathbf{a} otro vector de atributos para una observación; b y α son parámetros calculados por el algoritmo; y n se elige según el grado del polinomio kernel con el que se desee trabajar. Algunos de los kernels existentes son Lineal ($n=1$), Polinomio de segundo grado ($n=2$), Radial Basis Function (RBF de parámetro γ). Al aplicar el método de SVM hay que tener en cuenta la constante de penalización C que impone una cota máxima al coeficiente α_i

2.4.8. Sequential Minimal Optimization (SMO)

Es un algoritmo que resuelve un problema, que surge en SVM, de optimización de una función cuadrática de varias variables, pero sujetas a una restricción lineal de esas variables.

3. RESULTADOS

En Beltrán 2013 se realizó un análisis exploratorio en el cual se evidencian las características que discriminan los corpus de textos en estudio. En dicho estudio se evidenció que existen diferencias significativas entre los corpus respecto al tamaño de los textos (número de palabras por texto). Esta situación llevó a realizar las sucesivas comparaciones sobre los porcentajes o proporciones de las categorías gramaticales, hallando diferencias significativas ($p < 0.05$) para todas las categorías gramáticas excepto la proporción de clíticos y de verbos en los documentos analizados. Asimismo, en un análisis de componentes principales, se dispusieron los textos en el plano de proyección demostrando que los textos procedentes del corpus No Científico presentan un mayor número de adverbios, respecto a las restantes categorías, que los textos Científicos.

La tabla 2 presenta los porcentajes de mala clasificación de las técnicas evaluadas.

Método	% EMC
Redes Neuronales	3
Método del Vecino más Cercano	13
Arboles de clasificación	14
Análisis Discriminante Cuadrático	17
Análisis Discriminante Lineal	18
SMO	18
SVM-Kernel Lineal (C=0,1)	19

Regresión Logística	21
SVM-Kernel Polinomio de grado 2 (C=0,1)	21
Sistema de Clasificación Bagging	26
SVM-Kernel Radial Basis Function (C=1 $\gamma=0,1$)	31

Tabla 2: Porcentaje de mala clasificación según técnica estadística

Se distinguen varias cuestiones:

- Si bien el modelo de Regresión logística no fue el que mostró un beneficio en términos de precisión y cobertura, devolvió un modelo cuyos coeficientes estimados permitieron la caracterización y descripción de aquellas categorías morfológicas que discriminan los géneros.
- El modelo Perceptrón Multicapa (MLP), estimado para predecir el género de pertenencia de un texto fue la técnica con mejores resultados. Se observó que el porcentaje de clasificaciones incorrectas es muy bajo evidenciando un buen desempeño de la red para discriminar los textos por su género. La arquitectura y características de la red MLP, que brindan mejores resultados y hacen que la red tenga un comportamiento estable por lo que logra la habilidad de generalizar fueron los siguientes:

Número de capas: 3

Número de neuronas: 9 en la capa de entrada, 8 en la capa oculta y 2 en la capa de salida

Atributos: proporciones de categorías morfológicas.

- Las técnicas de Bagging y el Vecino más cercano no evidenciaron ventaja alguna frente a las otras técnicas ya que el desempeño fue bajo. El método del vecino más cercano presentó un error de clasificación y precisión aceptables aunque sin superar a la red.
- También presentó desempeño aceptable el Análisis Discriminante Cuadrático (17 % de mala clasificación). Cabe destacar, que debido que los grupos presentan estructuras de covariancias distintas, es de esperar que el Análisis Discriminante Cuadrático clasifique mejor que el Análisis Discriminante Lineal (18% de mala clasificación). Por otro lado, no es posible conocer en de qué manera afecta la presencia de estructuras de covariancias distintas entre los grupos para los métodos restantes.
- El corpus de textos No Científicos siempre presentó una tasa de error mayor que el grupo de textos Científicos.
- De todas las opciones evaluadas, SVM con kernel lineal y parámetro C=0.1 parece ser la más apropiada para clasificar textos de este tipo.
- El método SMO presentó porcentajes de mala clasificación bajos, del aproximadamente el orden del 18%. No obstante, se observó cierta variabilidad en cuanto a estos porcentajes para diferentes valores

del parámetro C, con valores que van del 18% al 40%. Esto estaría indicando cierta inestabilidad del método para clasificar, representando una desventaja.

4. Conclusiones

La técnica de Redes Neuronales es la que presenta una marcada ventaja respecto a los otros métodos en cuanto al porcentaje de mala clasificación. Sin embargo, el método del Vecino más Cercano presenta un buen desempeño adicionando como principales ventajas la simpleza de su aplicación y la estabilidad de su comportamiento.

Una ventaja observada en el método de Árbol de Clasificación es la adaptación para recoger el comportamiento no aditivo de las variables predictoras, de manera que las interacciones se incluyen en forma automática. Sin embargo, en esta técnica se pierde información al tratar a las variables predictoras continuas como variables dicotómicas.

De los métodos de aprendizaje de máquina, el SMO presenta variabilidad en cuanto al %MC para diferentes valores del parámetro C (Figura 1) indicando cierta inestabilidad en el método para clasificar. Mientras que la técnica SVM con kernel lineal es el más estable en su desempeño al variar el valor del parámetro C.

El mejor desempeño del ADC en comparación con el ADL resulta lógico dado que los datos presentan estructuras de covariancias distintas para los grupos.

No es posible saber cómo afectan el cumplimiento (o no) de determinados supuestos en los datos para SMO y SVM, siendo ésto una ventaja del Análisis Discriminante frente a los métodos de aprendizaje de máquina

Referencias

- Barbona, I. 2015 Comparación de métodos de clasificación aplicados a textos Científicos y No Científicos. Revista INFOSUR. Grupo INFOSUR. Rosario.
- Beltrán, C., Bender, C., Bonino, R., Deco, C., Koza, W., Méndez, B., Moro, Stella Maris. 2008 Recursos informáticos para el tratamiento lingüístico de textos. Ediciones Juglaría. Rosario.
- Beltrán, C. 2009 Modelización lingüística y análisis estadístico en el análisis automático de textos. Ediciones Juglaría. Rosario.
- Beltrán, C. 2010 Estudio y comparación de distintos tipos de textos académicos: Biometría y Filosofía. Revista de Epistemología y Ciencias Humanas. Grupo IANUS. Rosario.
- Beltrán, C. 2010 Análisis discriminante aplicado a textos académicos: Biometría y Filosofía. Revista INFOSUR. Grupo INFOSUR. Rosario.
- Beltrán, C. 2011. Aplicación del análisis de regresión logística multinomial en la clasificación de textos académicos: Biometría, Filosofía y Lingüística informática. Revista INFOSUR. Grupo INFOSUR. Rosario.

- Bès, Gabriel, Solana, Z y Beltrán, C. 2005 Conocimiento de la lengua y técnicas estadísticas en el análisis lingüístico en Desarrollo, implementación y uso de modelos para el procesamiento automático de textos (ed. Víctor Castel) Facultad de Filosofía y Letras, UNCUIYO
- Catena, A.; Ramos, M.M; Trujillo, H.M. 2003. ANALISIS MULTIVARIADO. UN MANUAL PARA INVESTIGADORES. Bibiloteca Nueva S.L. España.
- Cuadras, C.M. 2008 NUEVOS MÉTODOS DE ANÁLISIS MULTIVARIANTE. CMC Editions. Barcelona, España.
- Flórez López, R.; Fernández Fernández, J.M. 2008. LAS REDES NEURONALES ARTIFICIALES. FUNDAMENTOS TEORICOS Y APLICACIONES PRACTICAS. Netbiblio S.L. España.
- Johnson R.A. y Wichern D.W. 1992 Applied Multivariate Statistical Análisis. Prentice-Hall International Inc.
- Khattre R. y Naik D. (2000) Multivariate Data Reduction and Discriminatio with SAS Software. SAS Institute Inc. Cary, NC. USA
- Stokes, M. E., Davis, C.S., Koch, G.G. 1999 Categorical Data Analysis using SAS® System. WA (Wiley-SAS).
- Witten, I., Frank, E. 2005. Data Mining. Practical Machine Learning Tools and Techniques. Elsevier.

EVALUACION A TRAVES DE LAS PERCEPCIONES DE LOS ALUMNOS DE POSGRADO DE FACULTAD DE CIENCIAS AGRARIAS-UNR SOBRE SU FORMACION

Benavidez, Raquel; Cosolito, Patricia; Crévola, María; Muñoz, Griselda; Trevizan, Alberto.

Facultad de Ciencias Agrarias –UNR

raquebenavidez@gmail.com

Abstract

This paper deals with the training processes of postgraduate students of the University of Agrarian Sciences (UNR) where six courses are given: one PhD, two Masters and three Specializations. The team, formed by professionals from the management area and from the statistical department, designed and implemented a survey instrument to investigate the occupational, academic-scientific, social and personal dimensions. The objective is to know the evaluation made by the postgraduate students (PG) about their formative trajectory. The aspects surveyed will allow to know the degree of satisfaction about the teaching learning process, the degree of ease / difficulty during the course and the contribution to enhance personal aspects as well as the impact on the work situation. Among other results, it appears that 78% of the respondents were between satisfied and very satisfied with the study; (50%), to study and to carry out experiments (36%) and to study (25%), the study found that the time was the main limiting factor. Ninety per cent said that the PG made it possible to increase personal capacities. About 60% of respondents whose the employment situation changed, 46% improved; 70% attributed it to the PG.

Keywords: Assessment, Postgraduate, Formative trajectory

Resumen

Este trabajo aborda los procesos de formación de los estudiantes de posgrado de la Facultad de Ciencias Agrarias (UNR) donde se dictan seis carreras: un Doctorado, dos Maestrías y tres Especializaciones. El equipo, integrado por profesionales del área de gestión y de la cátedra de estadística, diseñó e implementó un instrumento encuesta para indagar sobre las dimensiones laboral, académica-científica, social y personal. El objetivo es conocer la valoración que efectúan los estudiantes de posgrado (PG) sobre su trayectoria formativa. Los aspectos relevados permitirán conocer el grado de satisfacción con el proceso de enseñanza aprendizaje,

el grado de facilidad/dificultad durante el cursado y la contribución para potenciar aspectos personales así como el impacto sobre la situación laboral. Entre otros resultados, surge que el 78% de los encuestados estuvo entre satisfecho y muy satisfecho con el estudio realizado; el 71% estimó como intermedia la facilidad para realizarlo relevándose que el tiempo fue la principal limitante, en particular, el tiempo para escribir (50%), para estudiar y realizar experimentos (36%) y para cursar (25%). El 90% expresó que el PG le permitió aumentar las capacidades personales. Sobre un 60% de encuestados en que se modificó la situación laboral, el 46% mejoró; el 70% lo atribuyó al PG.

Palabras claves: Evaluación, Posgrado, Trayectoria formativa

1. INTRODUCCIÓN

En la Facultad de Ciencias Agrarias de la Universidad Nacional de Rosario (FCA-UNR) se desarrollan diversas carreras de posgrado que corresponden a diferentes áreas disciplinares. Los procesos de evaluación llevados a cabo por la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU) han informado parcialmente sobre la calidad institucional de la oferta educativa señalando algunas fortalezas y debilidades correspondientes a las especialidades, maestrías y doctorado. En este sentido, Gómez, J. [1] afirma que aunque el proceso de evaluación institucional que se implementa en nuestro país no garantice, en todos los casos, la mejora de la calidad, sí suministra información útil que le permite a la institución evaluada obtener un diagnóstico más preciso a partir de la validación de los datos y el análisis presente en la autoevaluación. Este diagnóstico es un insumo valioso para diseñar las acciones de cambio que posibiliten mejorar sus procesos y resultados en procura de la calidad definida por la propia institución.

Por otra parte, al finalizar los cursos, los Directores y/o Coordinadores aplican encuestas de opinión, en la mayoría de los casos de carácter anónima y voluntaria, que abordan aspectos pedagógicos, didácticos y curriculares con el propósito de mejorar las propuestas. Este tipo de encuestas son sumamente útiles para orientar las propuestas dado que, como señala Vásquez Rizo y Gabalán Coello [2], en el nivel de posgrado el profesor universitario se enfrenta a un grupo de estudiantes particularmente exigente que participa de manera activa del proceso de enseñanza-aprendizaje, con preguntas en clase comúnmente asociadas a su campo de trabajo. Muchos estudiantes en posgrado demandan la aplicabilidad de los conceptos teóricos impartidos por los docentes, exigiendo por tanto al profesor una suficiente experiencia teórico-práctica, mayor conocimiento de casos aplicados y un mayor conocimiento de la hoja de vida de sus estudiantes, todo con el fin de favorecer el flujo de información entre profesor y estudiante en cada sesión de clase.

Ambos modelos de evaluación -CONEAU y encuestas de opinión- estiman el impacto del posgrado en el estudiante a través de una estrategia valorativa capaz de realizar un seguimiento individual de todo el proceso formativo para reconocer el impacto en el ámbito de desarrollo profesional. Es sabido que quién transita un posgrado tiene una serie de expectativas -laborales, académicas, científicas, personales- que logra satisfacer en mayor o menor medida por diversos motivos. La identificación de esas expectativas, las razones por las cuales logró o no cubrirlas, así como el nivel de satisfacción y el impacto que finalmente tuvo el posgrado en la vida del profesional, constituye un cúmulo información sustancial para reorientar las políticas institucionales y lograr propuestas académicas que satisfagan distintos grupos sociales.

El “adulto trabajador, sujeto del aprendizaje” introduce cambios en la ubicación de los espacios de aprendizaje, nos enfrenta con sujetos maduros, con tiempos limitados derivados del ejercicio de responsabilidades sociales

diversas [3]. Esta caracterización del estudiante de posgrado desafía las instituciones, sobre todo si consideramos que se trata de profesionales del sector agropecuario que enfrentan problemas fuertemente atravesados por la ética y la política; profesionales que deben dar respuesta a la preservación de los recursos naturales, la calidad alimentaria, entre otras problemáticas que impactan en la salud de los ciudadanos y la sostenibilidad de los sistemas agroalimentarios.

En este contexto y teniendo en cuenta los aportes teóricos, surgen algunos interrogantes: ¿qué características tiene el estudiante de posgrado de la FCA-UNR?, ¿cuáles son sus expectativas sobre el trayecto formativo? ¿Qué favorece y qué obstaculiza su formación? ¿Cómo impacta la posgraduación en su desarrollo profesional? ¿Qué valoración hacen de la formación que les ofrece la institución?

El objetivo de la presente investigación es conocer y analizar la valoración que efectúan los estudiantes de posgrado (PG) de las distintas carreras que conforman la oferta académica de la FCA-UNR sobre su trayectoria formativa. Los aspectos valorativos fueron relevados a través del diseño de un instrumento encuesta que indagó la opinión de los estudiantes sobre las propuestas de enseñanza, el grado de facilidad/dificultad que habían tenido durante el cursado de la carrera, la contribución del posgrado sobre el desarrollo personal y la situación laboral.

El equipo de trabajo, conformado por docentes que se desempeñan en el Área de Gestión Académica y en la cátedra de Estadística, diseñó e implementó el instrumento en el marco del desarrollo de un modelo de autoevaluación institucional alternativo. La metodología comprendió tres fases: 1- diseño del instrumento encuesta, 2- instancia exploratoria-experimental de aplicación, y 3- análisis de los datos y reflexión sobre los resultados.

La estructura de la encuesta comprende un texto inicial donde se ofrece información general sobre el propósito, las condiciones de participación voluntaria y anónima del encuestado y el compromiso con la confidencialidad de la información proporcionada. A continuación, la encuesta solicita un conjunto de datos destinado a lograr una caracterización general de toda la población y de los rasgos del conjunto de estudiantes de cada carrera. Posteriormente, se presentan las cuatro secciones que indagan sobre las dimensiones que aborda el proyecto: laboral, académica-científica, social y personal; a su vez cada dimensión contiene las preguntas que se corresponden con los indicadores seleccionados.

Dado que el objetivo de la investigación es profundizar el conocimiento sobre la formación de posgrado para comprenderlo como proceso dinámico y complejo, se diseñaron tres modelos de encuesta para ser aplicadas: al inicio de la carrera, al finalizar la cursada cuando entregan la Tesis o Trabajo Final y a los tres años de posgraduado.

2. LA EVALUACION DEL PROCESO DE ENSEÑANZA. UNA REFERENCIA TEORICA

El término evaluación hace referencia a múltiples significados según la forma en que se la defina o la función a la que haga referencia. Así no es lo mismo hablar de evaluación de los alumnos, de los docentes, de una práctica pedagógica o de un Plan de Estudios.

En sentido amplio, evaluar siempre implica emitir un juicio de valor acerca de aquello que se evalúa. Pero un juicio de valor, si bien se alimenta de los datos recogidos, no se circunscribe a ellos. La formulación de un juicio no es un proceso demostrativo ni el resultado de una demostración. Por el contrario, el proceso por el que apreciamos y discernimos en valor de acciones y realizaciones, es un proceso profundamente humano que

se nutre en el diálogo, discusión y reflexión de todos los que están implicados directa o indirectamente en la realidad a evaluar [4].

La evaluación no es neutral, puede convertirse en una herramienta para el control social y educativo si se la utiliza para simplificar la realidad educativa desconociendo o prescindiendo de quienes están directamente implicados en aquello que se evalúa.

Un juicio de valor debe aspirar a la credibilidad y al convencimiento, cuestión que implica necesariamente relaciones de poder dentro de un grupo social. No todos tienen la posibilidad de ser escuchados cuando emiten un juicio de valor, no todos detentan una cuota de poder suficiente como para “convencer” a los demás de la validez de sus propios puntos de vista. Por lo tanto, la información que deriva de la evaluación no sólo refleja el punto de vista de aquellos actores cuya palabra tiene mayor valor sino que, además, contribuye a aumentar la cuota de poder simbólico que detentan; esto es, el poder hacer cosas con las palabras. Pueden emitir un juicio positivo o negativo acerca de las acciones y los resultados de los otros y, de este modo, contribuir a “concentrar o distribuir poder acorde a quiénes sean los destinatarios de la información y el uso que de ella se haga” [5]. En este sentido, si la legitimación de uno u otro punto de vista acerca de la evaluación está íntimamente relacionada con la cuota de poder relativo de quienes la llevan a cabo, la concepción que se imponga responderá a una acepción amplia o estrecha, según la postura ideológica dominante.

Una acepción amplia hace referencia “al proceso por el cual conocemos y valoramos la calidad del servicio y el papel de los distintos componentes en el mismo” [6].

En cambio, una acepción estrecha homologa evaluación con el término anglosajón *assessment*, en cuyo caso para realizarla, sería suficiente interpretar los resultados de los aprendizajes de los alumnos.

Según señala Gimeno Sacristán, J. [7] la evaluación con finalidad formativa se realiza con el propósito de favorecer la mejora de algo, implica una actitud investigadora de análisis de los procesos, un recurso para iluminar lo que está ocurriendo. Con esta condición se proyecta hacia lo que queda por realizarse. En este marco, se aborda la evaluación del proceso de enseñanza en el nivel de posgrado a fin de revisar las prácticas pedagógicas.

3. DESARROLLO Y RESULTADOS

Los datos de este trabajo corresponden a 27 encuestas respondidas por los egresados de las carreras de doctorado (8), maestrías (12) y especialidades (7) durante 2014 y 2015. La información recabada fue sistematizada y los datos relevados fueron procesados estadísticamente para caracterizar la población en general e identificar tendencias y regularidades; se efectuaron recuentos, se analizaron frecuencias relativas y absolutas las cuales se expresaron en porcentajes para mejorar la visualización de los aspectos de mayor preocupación institucional.

En este sentido, se destaca que el 82% de los egresados tienen empleo permanente, mientras que el 64% trabaja en organismos públicos; el 60% de los encuestados manifestó que su situación laboral se modificó a partir de la obtención del título de posgrado. Sobre este porcentaje el 46% consideró que mejoró y el 70% atribuyó esa movilidad laboral a formación de posgrado.

La valoración integral del PG en cuanto a la satisfacción con el proceso de enseñanza aprendizaje fue calificado entre excelente y muy bueno por el 96% de los encuestados. Los aspectos relevados fueron: la idoneidad del

cuerpo académico, las materias y el currículo, la disponibilidad de bibliografía, las instalaciones y prácticas de laboratorio.

Según el 80% de los encuestados, su formación de PG contribuyó a aplicar y relacionar conocimientos, aprender autónomamente, comprender la complejidad de la realidad, analizar críticamente su propia práctica, trabajar en equipo e identificar problemas y oportunidades entre mucho y bastante.

Otra variable relevada fue la facilidad/dificultad que tuvieron en la trayectoria de cursado y para realizar su Tesis y/o Trabajo Final. El 71% declaró que la facilidad de realización fue intermedia. A su vez, dentro de las dificultades consultadas, surgió que la dedicación de tiempo es la mayor limitante: el 50% manifestó que la disponibilidad de tiempo para escribir su Tesis y/o Trabajo Final fue una limitante, un 36% de los encuestados consideró dificultoso lograr tiempo para estudiar y realizar experimentos y el 25% consideró que las mayores dificultades las tuvieron para asistir al cursado.

Es interesante mencionar que al ser consultados acerca de expectativas relacionadas con el tiempo al inicio del PG, los resultados de las encuestas arrojaron que el 48% de los estudiantes estimó que el tiempo para estudiar constituiría una de sus principales obstáculos, en particular un 28% estimó que tendría dificultades para cursar. Con respecto a las dificultades para obtener financiar la formación resultó que fue considerada como un obstáculo por el 18% de los encuestados mientras que el 11% manifestó que tuvo dificultades para retomar estudios.

Considerando que para el 54% de los estudiantes trascurrieron más de 5 años entre la obtención de ambos títulos, el de grado y el de posgrado, y contrastando la información recabada en los diferentes momentos, no parecen haber sido efectivamente relevantes las dificultades inherentes a retomar el estudio. El análisis comparativo sobre las estimaciones de tiempo entre los momentos 1 y 2 permite observar que hay un grado de concordancia interesante entre las estimaciones *a priori* y *a posteriori*. Esto podría estar relacionado con el grado de madurez y realismo con el que los profesionales comienzan y atraviesan la etapa de formación de posgrado.

Otros aspectos relevados se refieren a la valoración de la trayectoria de PG para contribuir de desarrollo personal susceptibles de ser fortalecidas, sobre lo cual el 100% manifestó su satisfacción por haberlo logrado sus metas personales. En particular, el 90% manifestó que pudo aumentar capacidades personales como la iniciativa y adaptabilidad; el 80% logró potenciar su solidaridad, tolerancia y autoestima. Por último el 86% respondió que la formación de PG no contribuyó a incrementar su participación en organizaciones sociales y cívicas.

4. CONCLUSIONES

En términos generales podemos afirmar que los estudiantes de PG perciben que la oferta académica se adecua a las demandas profesionales de la región. También se advierte una elevada valoración del trayecto formativo, vinculada al logro de una mejor situación laboral y a la contribución que la formación de PG imprimió en el ejercicio profesional al facilitar la expresión de las capacidades personales. Por otra parte, se reconocen algunos aspectos a mejorar para favorecer el ingreso y la permanencia, como por ejemplo las dificultades devenidas de la predominancia de un régimen de asistencia física. En tal sentido se propone ajustar la dinámica temporal-espacial del PG considerando las experiencias de incorporación de tecnología factibles de ser utilizadas en escenarios educativos de formación específica para graduados [8].

Finalmente se destaca que la trayectoria en el PG contribuye al desarrollo personal de los profesionales, una dimensión que los modelos de evaluación tradicionales que se vienen aplicando no consideran explícitamente al definir los estándares de acreditación. Por ello, consideramos que el instrumento encuesta desarrollado es

adecuado para conocer y comprender la valoración de los estudiantes de PG desde una perspectiva más amplia y profunda.

Referencias

- [1] Gómez, J. (2016). Los mecanismos de evaluación institucional y acreditación de carreras y la calidad del sistema universitario argentino. *Revista Debate Universitario*, Vol. 4, Nº. 8, p. 23-44.
- [2] Vásquez Rizo, F. y Gabalán Coello, J. (2012). La evaluación docente en posgrado: variables y factores influyentes. *Educ. Educ.* Vol. 15, No. 3, p. 445-460.
- [3] Sladogna, M. (2015). “La formación profesional” en *La educación argentina hoy. La urgencia del largo plazo*. Tedesco, J.C. Editorial: SIGLO XXI.
- [4] Angulo Rasco, J. F.; Contreras, J. y Santos, M. (1994) *Evaluación educativa y participación democrática*. En: J. F. Angulo y Nieves Blanco (coord) *Teoría y desarrollo del currículo*. Málaga. Ed. Aljibe.
- [5] Palou de Maté, M.(1998) *La evaluación de las prácticas docentes y la autoevaluación*. En: A. Camilloni y otros *La evaluación de los aprendizajes en el debate didáctico contemporáneo*. Buenos Aires. Paidós Educador.
- [6] Angulo Rasco, J.F. (1995) *La evaluación del sistema educativo: algunas respuestas críticas al por qué y al cómo*. En: *Volver a pensar la educación (Vol. II). Prácticas y discursos educativos. (Congreso Internacional de Didáctica)*. Madrid: Morata/ Paideia.
- [7] Gimeno Sacristán, J. (1997) *La evaluación en la enseñanza*. En: J. Gimeno Sacristán y A. Pérez Gómez. *Comprender y transformar la enseñanza*. Madrid: Morata.
- [8] Herrera, S.; Fennema, M.; Sanz, C. (2012). Estrategias de m-learning para la formación de posgrado. Repositorio RedUNCI. <http://hdl.handle.net/10915/18313>

LA NEGACIÓN DEL INTELECTO AGENTE EN EL SIGLO XX

Juan Fernando Sellés

Universidad de Navarra

jfselles@unav.es

SUMMARY: in this work we review three thesis of the XX century which negates the agent intellect: a) This one that doubt if the agent intellect is really different of the possible: N. Mónaco, J. Fröbes and A. Bremond. b) The other one which negates explicitly that the agent intellect is really different on the possible: A. Willwoll, J. Muñoz and A. Marc. c) The third one that admits the direct influence of the sensible over the reason; so, it is unnecessary the agent intellect: A. Amor Ruibal, J. P. Manyá and J. Maréchal.

Key words: agent intellect, XX century, negation, three different thesis.

RESUMEN: en este trabajo se revisan tres tesis del s. XX que niegan el intelecto agente: a) La de quienes no lo afirman porque dudan si es distinto del posible: N. Mónaco, J. Fröbes y A. Bremond. b) La de quienes niegan explícitamente que sea realmente distinto del posible: A. Willwoll, J. Muñoz y A. Marc. c) La de quienes admiten que lo sensible afecta directamente a la inteligencia y, por tanto, no se requiere de intelecto agente: A. Amor Ruibal, J. P. Manyá y J. Maréchal.

Palabras clave: intelecto agente, s. XX, negación, tres tesis diferentes.

Introducción

En el s. XX la versión ordinaria sobre el intelecto agente se puede resumir con esta expresión: ‘*injustificado olvido*’, pues en esta centuria se ha tenido más acceso a los recursos bibliográficos que en las precedentes; por tanto, habiendo podido conocer y centrar la atención

en el hallazgo aristotélico más comentado a lo largo de la historia de la filosofía, sin embargo, se ha hecho caso omiso de esta dimensión noética, la superior del conocimiento humano. Pero junto a esta omisión se han dado otros muchos defectos con el mismo aire de familia: el materialismo, la negación de esta dimensión humana, su reducción a la inteligencia, etc. Para no cansar al lector aludiendo a multitud de manuales de ‘gnoseología’, en los que ni siquiera se cita al intelecto agente, o sólo de paso y superficialmente, en este capítulo atenderemos a algunos autores que han tratado del tema en sus renombrados y divulgados compendios, pero con una peculiar concepción: la de reducirlo al intelecto posible, inteligencia o razón.

A lo largo de la pasada centuria, como en los siglos anteriores[1], se han dado diversas interpretaciones acerca del intelecto agente: a) La de quienes –siguiendo la tradición tomista– lo consideraron como una facultad distinta del posible, pero *potencia* al fin y al cabo[2]. b) La de quienes –siguiendo la estela de Averroes– lo consideraron como una sustancia separada, en rigor, Dios[3]. c) La de quienes no se pronunciaron acerca de su índole[4]. d) La de unos pocos que, por considerarlo nativamente activo –tal como Aristóteles lo descubrió–, lo han hecho equivalente al acto de ser del hombre[5]. e) Y, por fin, la de quienes –afines a la opinión escotista– no acaban de distinguirlo realmente del intelecto posible o inteligencia. De estos últimos nos vamos a ocupar en este trabajo.

Los autores incluidos en este último apartado son conocedores de las tesis medievales (tomistas, escotistas y ockhamistas) sobre el intelecto agente. Con todo, existen otros que han recibido el legado de la tradición aristotélica sin pasar por las concepciones del medioevo. De este último estilo es el caso, por ejemplo, de Husserl, quien recuperando la doctrina aristotélica del intelecto agente a través de Brentano, tampoco lo distinguió realmente de la razón[6]. En efecto, para él, que admite la existencia de un yo espiritual por un lado, y de un yo sensible por otro, no distingue en el primero entre *acto* y *potencia*, entre el *acto de ser* y la *esencia*, entre la *persona* y la *personalidad*, o –dicho con palabras de teoría del conocimiento– Husserl no distingue –a pesar de usar los mismos términos– entre *intelecto agente* y *posible*[7]. Pero dejando al margen pensadores como éste, atendamos a otros que conocen la tradición medieval pero que tampoco distinguen realmente en esta dualidad radical del conocer humano.

A estos últimos, los reuniremos en los tres siguientes apartados, según defiendan uno u otro de los pareceres que a continuación se describen sucintamente: a) Vacilación acerca de si el intelecto agente es realmente distinto del posible, tras lo cual dejan la cuestión abierta: N. Mónaco, J. Fröbes y A. Bremond. b) Negación de la distinción real entre intelecto agente y posible: A. Willwoll, J. Muñoz y A. Marc. c) Defensa de una unidad sustancial entre lo sensible y lo intelectual tal que lo primero incide directamente en lo segundo; por tanto, no se requiere del intelecto agente: A. Amor Ruibal, J. P. Manyá y J. Marechal.

I. VACILACIÓN Y CUESTIÓN ABIERTA

1. N. Mónaco, precursor de la ‘democracia intelectual’

Este profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, publicó unas *Praelectiones Metaphisicae Specialis*[8], cuya Pars II trata *De viventibus seu Psychologia*. La obra está dividida en capítulos, y éstos en artículos, dentro de los cuales se formulan y explican varias tesis. El Capítulo IIIº, *De vita intellectiva*, está dividido en 5 artículos[9]. El único artículo en el que atiende al intelecto agente es el IIº: ‘*De origine conceptorum simplicium*’. En él Nicolás Mónaco formula 5 tesis, dos de las cuales aluden al ‘*intellectus agens*’[10], en las que nos centraremos. Pero antes hay que advertir una sugerencia del autor: ‘*nostrum igitur modo est scholasticorum sistema*’, en concreto, mitad tomista y mitad suareciano, aunque, como veremos, al final no se pronuncia entre ambas alternativas.

En su *Thesis* LIII afirma que *se requiere el intelecto agente para hacer inteligible el fantasma*[11]. El ‘*status quaestionis*’ de esta necesidad lo sintetiza aludiendo a Aristóteles, Alejandro de Afrodisia, Avicena y Averroes. Del oficio de este intelecto sostiene que lo usual es atribuirle –como Suárez– tres papeles[12], pero Nicolás Mónaco estima no son tres distintas, “sino una y la misma llamada de diversos modos”[13], afirmación tan aguda como inusual en su época. Tras esto compara la iluminación y la abstracción, sosteniendo que no se ejercen por diversas operaciones[14]. Luego alude a quienes niegan la existencia del intelecto agente

(materialistas, sensistas, idealistas, innatistas, ontologistas y tradicionalistas; también lo niegan –agrega certeramente– quienes no lo distinguen realmente del intelecto posible). Pero los argumentos de éstos se pueden criticar –sostiene Nicolás Mónaco– porque si el intelecto es potencia pasiva que requiere determinación extrínseca por parte de las especies abstraídas de las cosas, y si el fantasma es sólo inteligible en potencia, se requiere de una facultad activa[15]. Nótese que habla de ‘*facultad*’, no de ‘*acto*’.

En su *Thesis* LIV añade que *el intelecto agente ilumina el fantasma y abstrae*[16]. En el ‘*status quaestionis*’ de este punto recuerda que hay muchos pareceres distintos entre los escolásticos sobre la acción del intelecto agente, pues unos piensan que es una ‘iluminación formal’, otros, que es ‘objetiva’; algunos que es ‘radical’; otros que es ‘ejemplar’; unos que es ‘efectiva’. En cualquier caso, es doctrina común entre tomistas y escotistas –advierte– que el intelecto agente concurre con los fantasmas. La ‘*vera sententia*’ –según Nicolás Mónaco– es la propuesta en la tesis arriba enunciada, a saber, que se requiere en nosotros el intelecto agente, tesis que atribuye a Tomás de Aquino, y que demuestra con dos pruebas[17].

En el *corolario* que agrega saca tres conclusiones: 1ª) “El intelecto agente es la causa principal y el fantasma la causa instrumental de la especie impresa”[18]. 2ª) “Toda la acción del intelecto agente se puede reducir a la iluminación”[19]. 3ª) “El fantasma es la materia que se ofrece (*praebens*) al intelecto agente”[20]. Seguidamente incorpora dos series de *objeciones* contra las dos tesis arriba expuestas (LIII y LIV) y sus respectivas *respuestas* personales, en primer lugar, *contra la existencia del intelecto agente*[21]; en segundo lugar, *contra la iluminación del intelecto agente al fantasma*[22]. Pero Nicolás Monaco ofrece su punto de vista peculiar al final. En efecto, en el último ‘*scholio*’, titulado ‘*De distinctione agentis a possibili*’, tras indicar que ‘*quoad hoc punctum nullo modo est consensus scholasticorum*’[23], deja la cuestión abierta sin pronunciarse.

En suma: para este pensador, el intelecto agente es una ‘facultad’ espiritual del alma humana que concurre como causa eficiente –junto con los fantasmas (a los que no inmuta), que concurren como causa instrumental– para formar la especie inteligible en el intelecto posible, y como no ve el modo de dirimir si es realmente una ‘facultad’ distinta del posible, expone las tesis de las dos posibilidades “para que cada cual elija aquella que le parezca más

verdadera”[24], de modo que deja la dilucidación de la verdad o falsedad de estas tesis bajo el poder electivo de la voluntad del lector. Pero la actitud de ceder el protagonismo a la voluntad, en una cuestión que se debe dirimir en estrictos términos teóricos por parte del conocer humano, no parece convincente.

2. José Fröbes y la probabilidad

Este autor escribió una obra titulada *Psychologia Speculativa*, cuyo tomo II lo denomina *Psychologia rationalis*[25]. De este volumen el *Liber I* versa sobre el intelecto, y está dividido en tres capítulos, de los cuales interesa el tercero: ‘*De systemate scholastico quoad originem idearum*’. Lo introduce repasando la síntesis histórica del legado aristotélico: la escueta formulación del Estagirita, a la que siguen las interpretaciones de Alejandro de Afrodisia, Avicena, Averroes, Guillermo de París, Alejandro de Hales, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Ockham y Suárez. Luego pasa a tratar detenidamente de la especie inteligible impresa, que vamos a omitir para centrarnos sólo en la *Thesis* siguiente, la nº 9, que formula así: “*La producción de la especie inteligible impresa probablemente se adscribe al intelecto agente*”[26]. Nótese que el oficio tradicionalmente adjudicado al intelecto agente lo toma meramente como ‘probable’. El estado de la cuestión –escribe– es como sigue: comúnmente los escolásticos niegan que el fantasma pueda producir la especie inteligible y ‘*postulant vim quaedam activam animae... intellectus agens*’[27]. Obsérvese que su existencia la toma como un ‘postulado’. Entre los escolásticos recientes que lo afirman nombra a Urraburu. Entre los contradictores, a Hurtado[28]. Y entre los que lo consideran como ‘posible’, a Donat.

Fröbes añade que según la sentencia común el intelecto agente ‘*non est facultas cognoscitiva*’, como el intelecto posible, pues su único oficio es producir las especies inteligibles, es decir, abstraer la especie del fantasma[29]. Por lo demás, “en oposición al agente ‘el intelecto posible’ es virtud cognoscitiva espiritual o eso que el vulgo llama intelecto, pues el vulgo no conoce el intelecto agente, sino sólo el que conoce”[30]. En el *Scholium 1* José Fröbes enseña que “el intelecto agente conviene a todo hombre”[31], aunque muchos comentadores aristotélicos sostuviesen que es una única ‘sustancia separada’ para todo el género humano (menciona a Alejandro de Afrodisia, Teofrasto, Themistio, los árabes), doctrina

contra la cual se han opuesto otros (alude a Suárez). En el *Scholium 2* añade que la misma unidad numérica la atribuyeron algunos comentadores al intelecto posible (nombra a Averroes). Contra esta hipótesis salieron al paso otros pensadores (evoca a Tomás de Aquino). Ambas críticas son acertadas.

A continuación Fröbes postula 4 objeciones a las que responde una a una[32]. Seguidamente amplía la doctrina con una cuestión aneja sobre la iluminación de los fantasmas[33]. Indica que es muy célebre la metáfora de luz atribuida al intelecto agente, pero se disputa en qué sentido se dice que ilumina a los fantasmas, pues hay 4 tesis al respecto[34]. Fröbes, que se pronuncia por una de ellas –la de la ‘iluminación efectiva’ (la 4^a)– denuncia que son imposibles las tres restantes[35]. Tras esta triple crítica, formula su *Thesis 10*: “*En la generación de las especies inteligibles los fantasmas influyen como causa eficiente instrumental*”[36]. Manifiesta que es oscuro el modo cómo actúa el intelecto agente, y aporta al respecto las opiniones de Javelli, Suárez y Valencia. Sabe que muchos tomistas, escotistas y otros defienden la causalidad eficiente de los fantasmas, ya sea parcial o instrumental, mientras que otros niegan dicha causalidad (Silvestre Mauro, Téllez, algunos tomistas y escotistas, Hugo Cavellum, y los recientes Gutberlet, Van der Aa, Meher, Lahousse, Bödder). Matiza que no se deben entender los fantasmas como ‘materia’, sino como ‘*quasi materia*’, o como ‘ejemplar’, y admite que “no negamos que es difícil concebir cómo el fantasma puede influir material e instrumentalmente en el intelecto espiritual; pero se ve claro que se excluyen las sentencias opuestas; por tanto, primero probaremos la tesis (enunciada) con argumentos exclusivos, y luego resolveremos las razones de los adversarios”[37].

El argumento que ofrece para probar su *Thesis 10* lo basa en ‘*la insuficiencia del intelecto agente*’, pues lo considera indiferente, no cognoscente, y no actuante sobre el fantasma (ni éste sobre el intelecto agente). Por tanto, es forzoso admitir que los fantasmas sean causa eficiente, al menos instrumental. Como solución a los argumentos de los adversarios propone que todos los actos espirituales se pongan en el alma como en su sujeto (más que en facultades diversas). De ese modo, cualquier acto moverá al alma. Lo cual significa (para nuestro propósito) que, movida el alma por el fantasma, ya está cambiada accidentalmente por la obra del intelecto agente que forma la especie impresa. Como *Corollarium* a esta tesis añade que el fantasma

reside en el alma, la cual conoce en él al objeto[38]. Repárese en que concibe al intelecto agente no como ‘real’, sino como ‘posible’.

En el *Scholium 1* de este *Corolario* Fröbes aborda (siguiendo a Urraburu) la el estudio de las tareas del intelecto agente[39]. Por otra parte, en el *Scholion 2* trata de lo más relevante: la distinción real entre el intelecto agente y el posible, respecto de la cual sostiene que la afirman como ‘probable’ los siguientes autores: Aristóteles, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Toledo, los Conimbricenses, Valencia, Silvestre Mauro, Van der Aa y otros[40]. Sin embargo, la niegan Escoto y los escotistas, Buenaventura, Suárez, Vázquez, Rhodes, Arriaga, Oviedo, etc.[41]. A lo que precede añade 5 objeciones con sus respuestas[42]. Con todo, es claro que los autores del primer elenco que Fröbes aduce no consideran ‘probable’ que el intelecto agente sea realmente distinto del posible, sino ‘seguro’. Además, del segundo elenco por él aportado, hay que decir que no lo negó San Buenaventura, pues lo consideró un hábito.

En síntesis: para Fröbes, el intelecto agente –al que no considera cognoscitivo y lo limita al clásico papel abstractivo, aunque en concurso con los fantasmas–, es sólo ‘probable’, aunque prefiere no multiplicar las potencias del alma sin necesidad y atribuir directamente al alma (no a sus facultades) los diversos actos. Como se puede comprobar, la sombra de Ockham es alargada...

3. A. Bremond ante un dilema irresoluble

Tras recoger el texto *De anima* III, 5, Bremond indica que “la gran cuestión es: este intelecto que hace el inteligible como la luz hace el color en acto, ¿es una realidad distinta de nuestra máquina pensante individual, en potencia de pensar como la luz es distinta de los objetos que ella ilumina? ¿Es causa trascendental de la intelección y de la verdad, sol de los espíritus?”[43]. Si se le entiende así –responde–, se le está entendiendo como un gran sujeto[44]. En cambio, si se mantiene que es humano, nos topamos con las tres dificultades siguientes:

a) *Primera*: la absoluta independencia y constante actividad del intelecto agente, que le lleva a afirmar que es divino. Concluye esto llevado también por la aporía que mantienen quienes lo consideran como ‘un conocer humano que no conoce[45].

b) *Segunda*: si el intelecto agente fuera nuestro, atravesaría con su luz las cosas, la imaginación y al intelecto posible, lo cual contrasta con nuestra experiencia, pues conocemos poco y progresivamente[46]. Esta dificultad viene a decir que notamos experiencialmente el incierto y lento progreso de nuestro intelecto posible, lo cual contrasta con la perfección nativa que se atribuye al agente, de la cual no somos conscientes. Por tanto, es mejor decir de él que es divino.

c) *Tercera*: de corte histórico-hermenéutica y dice así: “los intérpretes más sutiles están demasiado molestos en conciliar este nacimiento y vida laboriosa de las ideas con la infalible iluminación de un intelecto antorcha. Esta metáfora no les es suficiente. Lo hacen incluso artista. Sin duda un artista que de tal fantasma hace tal idea. Hará falta, por tanto, que sea dependiente en cierto modo del fantasma (a menos que él mismo haga el fantasma)”[47]. Pero todo esto le parece excesivo.

En resumen: debido a estas tres dificultades, sería de esperar que Bremond secundase la versión averroísta sobre el intelecto agente, a saber, que éste es divino. Pero no, conocedor tal vez de que tal opinión fue históricamente muy criticada por grandes doctores, concluye que es un dilema que es mejor dejarlo como tal y no resolverlo. No obstante esta actitud no parece muy filosófica.

II. NEGACIÓN DE LA DISTINCIÓN REAL

ENTRE INTELECTO AGENTE Y POSIBLE

1. A. Willwoll: una misma potencia con dos facetas

La *Psychologia Metaphysica*[48] de este autor está dividida en tres libros: uno dedicado a la existencia del alma; otro, a la naturaleza del alma y de la persona humana; y otro, al origen y fin del alma humana. Para nuestro propósito interesa el segundo, que comprende dos extensos artículos sobre el tema que nos ocupa: uno sobre la naturaleza del conocimiento, y otro acerca de la índole del apetito. El primero está compuesto por tres capítulos, de los cuales, sólo importa en este marco el último: ‘sobre el conocimiento intelectual’. Éste se subdivide a su vez en varios epígrafes, de los cuales nos centraremos en el segundo ‘*De natura intellectus spontanea et receptiva*’. El autor aprueba la comparación del intelecto a la ‘*tabula rasa*’, a lo que añade esta tesis: “el intelecto respecto de la percepción primera de su objeto proporcionado se determina por la especie impresa inteligible, que se produce por la espontaneidad del ‘intelecto agente’. Pero la misma percepción es acto inmanente de la facultad intelectual”[49]. Nótese que Willwoll llama ‘espontánea’ a la actividad del intelecto agente, mientras que llama ‘receptiva’ a la del posible.

Frente a la anterior tesis, que –según él– responde a la teoría de la abstracción aristotélica-escolástica, se contraponen –afirma– las posiciones del empirismo y del intuicionismo exagerado. La teoría de la abstracción se basa –sigue– en Aristóteles, y fue malinterpretada por los pensadores árabes medievales (Averroes) y bien recibida por Tomás de Aquino. Tras él los comentadores tomistas admiten múltiples variantes. Divide la tesis en tres partes y pasa a su explicación: 1ª) para que se haga la primera percepción del objeto proporcionado se requiere que la especie impresa inteligible informe y determine al posible; 2ª) esa especie se produce por la espontaneidad del intelecto agente; 3ª) la misma aprehensión formal es el acto inmanente de la facultad cognoscitiva (intelecto posible). Centrémonos en la 2ª. En ésta se declara que se requiere una causa espiritual productiva, porque siendo la especie un accidente espiritual, se precisa de una causa *espiritual*. Se necesita asimismo que esa causa sea *activa*, pues si fuese pasiva se abriría un proceso al infinito. A esto añade que “el intelecto agente forma la especie impresa *inconscientemente*”[50], pues esa formación está a la espera del acto próximo de la potencia cognoscitiva; por tanto, esta formación no puede ser consciente. Afirma, además, que en su producción el acto sensitivo concurre como cierta causa subordinada, pues se requiere que el intelecto agente produzca una especie concreta, no cualquiera, y esta razón no se encuentra en el mismo intelecto agente, sino en la facultad sensible.

En el *scholium* I estudia la acción iluminante del intelecto agente sobre los fantasmas. En él Willwoll sostiene que no se trata de convertir la imagen en espiritual, ni en exhibir lo abstracto de lo sensible, sino en que el objeto inmuta al alma y ésta responde formado especies, tanto sensibles como inteligibles, debido a la unidad del compuesto humano. En el *scholium* II afirma que el intelecto agente está siempre en acto, lo cual interpreta en el sentido que no requiere determinación como el posible. En el *scholium* III añade que la distinción entre el intelecto agente y el posible es, para unos (Tomás de Aquino) real, mientras que para otros (Escoto, Suárez) es de razón. Aporta argumentos a favor de una y otra alternativa, pero Willwoll parece inclinarse por la segunda: “así, la facultad intelectual se considera como ‘posible’, o constituida en potencia, en cuanto por sí sola, todavía no informada, engendra un acto. Y a la misma se considera como ‘agente’ ya ante la cognición formal”[51].

En suma: en la versión hermenéutica de A. Willwoll se percibe una reducción del planteamiento aristotélico y una afinidad clara con el escotista y suareciano, pues admite que agente y posible son la misma ‘facultad’ a la que se llama de diversos modos según los dos estados de que ésta es susceptible: activo y pasivo.

2. J. Muñoz o la negación de la distinción real

Este profesor de la Universidad de Comillas publicó en 1961 su tratado *Psychologia philosophica*[52] dividido en tres libros, en el segundo de los cuales se aborda la vida psíquica y sus principios. En él dedica el capítulo VIº a la vida intelectual, y lo divide de cuatro apartados[53], en el 3º de los cuales aparecen sus descripciones del intelecto posible y agente. Al posible lo designa como ‘virtud cognoscitiva’, y al agente como ‘ciego’[54]; de modo que aquello de Aristóteles de que siempre conoce por estar siempre en acto[55], este autor parece tomarlo como meras expresiones lingüísticas que adolecen de contenido.

Descritos ambos intelectos, se entiende que Muñoz establezca la siguiente tesis: “para producir las primeras ideas el intelecto requiere de las especies inteligibles impresas por el intelecto agente, como por causa principal e inmediata, y concurrente, como causa instrumental, eficiente, en cierto modo ejemplar, y mediata, el fantasma elevado efectivamente”[56]. El

intelecto agente ilumina o eleva el fantasma. Para este autor, en toda esta cuestión, las afirmaciones de los que siguen la opinión peripatética y escolástica no pasan de ‘probables’ (*‘probabilitatem non excedere’*). Cita como opositores a esa tendencia, entre los medievales, a Durando, y entre los recientes, a Balmes, Mendive, Menéndez Pelayo y Amor Ruibal. Escribe que es doctrina común entre los escolásticos admitir que el intelecto agente es la causa eficiente de la abstracción, mientras el fantasma es la causa instrumental. También añade que, para Suárez, la elevación es *mediada*, mientras que para otros como Silvestre de Ferrara, Báñez, los Salmanticenses y Juan de Sto. Tomás es *inmediata*; que algunos, como Cayetano, Javelli, Capreolo, niegan la *elevación formal*. La prueba de la tesis enunciada consta de tres partes[57].

Seguidamente se lee una cláusula muy aclaradora: “concebimos al intelecto agente del modo indicado, según la mente del Doctor Eximio”[58], de modo que son de esperar de Muñoz otras opiniones que secunden el parecer suareciano. En efecto, como Suárez, quién no admitió la distinción real entre intelecto agente y posible, Muñoz, en el *Scholium*, al concretar la determinación y el oficio del intelecto agente, escribe: “el nombre de intelecto agente designa a la misma alma espiritual, raíz del orden intelectual y sensitivo, aunque denotando la operación espiritual productiva de la especie inteligible impresa”[59]. En cuanto a los oficios del agente, los detalla en cuatro puntos[60]. A estas explicaciones siguen 12 objeciones y sus respectivas respuestas[61].

En definitiva: J. Muñoz –como Suárez– no admite la distinción entre uno y otro intelecto, pues al final de su estudio vuelve a las sospechas del inicio, a saber, que el intelecto agente no es cognoscitivo y no es claro que se distinga realmente del posible.

3. A. Marc: una única facultad con dos funciones

En su *Psicología reflexiva*[62], este autor dedica el tomo I al conocimiento, cuyo capítulo IVº versa sobre ‘la inteligencia activa y pasiva’, y el Vº sobre la abstracción. Al comienzo del IVº se pregunta cuál es el origen del conocimiento intelectual. La inteligencia depende objetivamente de los sentidos –responde–, pero esa dependencia, como no es intrínseca, requiere de otra dimensión... “Y he aquí algunos misterios”[63], escribe André Marc. ¿De qué

dimensión se trata?, ¿De un espíritu separado de nuestro entendimiento[64]? Para Marc, “la solución más obvia, a la cual nos uniremos, y que respeta mejor la realidad, es reconocer tanto en la inteligencia como en la sensibilidad a un mismo tiempo espontaneidad y pasividad”[65]. Admitida dicha tesis, para Marc, la inteligencia ya no será ni enteramente pasiva, ni enteramente activa, sino en cierto modo espontánea y en cierto modo pasiva: “tal receptividad se denomina ‘entendimiento posible’ o pasivo”[66]. Lo activo de ella, en cambio, se denomina, ‘entendimiento agente’, que actualiza los inteligibles implicados en las imágenes. Nótese que el autor atribuye la actividad y pasividad a una misma *potencia*; “no existe; por tanto, el intelecto agente en el sentido tomista y técnico de la palabra”[67]. A continuación, se suceden las afirmaciones en el mismo sentido[68]. Si bien escribe que “el entendimiento posible es la capacidad de convertirse en todo lo inteligible, y correlativamente el entendimiento agente es la facultad de convertirlo a todo en inteligible en acto”[69], no admite dos ‘facultades’ distintas, sino una misma facultad con “una u otra de sus funciones”[70].

Marc afirma que la luz del posible viene del agente[71], que tiene dos rasgos notables: hacer y ser acto y luz; pero no es cognoscitivo, sino preliminar al conocimiento. Pero añade que “estos análisis y razonamientos (se refiere a textos de Tomás de Aquino, Maritain, etc.) van, sin embargo, a parar a un enigma: en tanto que ‘posible’, el entendimiento está en potencia de convertirse en todo lo inteligible; en tanto que agente, hace todo inteligible, y en este sentido él mismo es acto e inteligible sustancialmente. Éste es precisamente el misterio”[72]. Como se aprecia, este autor reduce a unicidad la pluralidad real del conocer intelectual humano. Por tanto, no le queda más remedio que intentar unir lo activo y lo pasivo en una misma potencia, lo cual parece contradictorio y aboca a la perplejidad. En efecto, “el error del objetante –escribe Marc– es el de considerar aquí aisladamente la afirmación de que el entendimiento agente es acto, es inteligible sustancialmente. De ahí la dificultad que suscita”[73]. Por lo demás, de la comparación aristotélica del intelecto agente al hábito, y teniendo en cuenta otra afirmación de Marc, a saber, que “el hábito es únicamente la forma más baja del acto”[74], concluye que el intelecto agente es ‘facultad’ inmaterial[75], del que afirma –de nuevo– que “el entendimiento, en cuanto es cognoscente, no puede ser pasivo más que a la manera de un acto”[76].

“En cuanto a la expresión de Aristóteles: ‘no es verdad que el entendimiento (en acto) unas veces piense y otras no piense’, hay que entenderla... –añade André Marc– conciliando la afirmación de un pensamiento continuo con la intermitencia de sus actos. Pero nada obliga a esa interpretación”[77]. Por eso pasa a predicar dicha constante actividad en exclusiva del *acto* cognoscitivo (operación inmanente), aunque sólo mientras éste se ejerce. Pero esta interpretación no es (salvando la buena intención del autor) coherente. Tras malentender el planteamiento aristotélico, en la siguiente sección todavía parece oscurecerlo más: “por los epítetos que le asigna Aristóteles (al intelecto agente) parece que lo concibe como algo sobrehumano, separado y distinto de nosotros. Puesto que nunca es nada más que acto, ¿no será acaso el acto puro que, en su simplicidad, lo piensa todo”[78], cuando el Estagirita deja bien claro desde el inicio de su texto que “en el caso del *alma* han de darse necesariamente estas diferencias”. Con todo, en esta parte también encontramos pequeños aciertos: por ejemplo, que la interpretación del intelecto agente como ‘sustancia separada’ fue propia de los pensadores árabes Avicena y Averroes y del cristiano Domingo Gundisalvo, de quienes “unas consecuencias de alcance incalculable resultarán de esta confusión”[79].

Resumidamente: A. Marc –como Escoto– no admite más que una única facultad intelectual con dos ‘funciones’, una activa y otra pasiva, aunque también deja la puerta abierta a entender –como Averroes– que el intelecto agente es Dios.

III. EL PROBLEMA DE ADMITIR

UNA UNIDAD SUSTANCIAL ‘NOÉTICA’

1. A. Amor Ruibal o la sustitución de un hallazgo por un misterio

De este filósofo y teólogo español de la Universidad de Santiago de Compostela se podría decir que, de no haber existido Durando (s. XIV), es el que con más determinación ha negado el intelecto agente. Si esta afirmación parece rotunda, préstese atención a la drástica sentencia con la que comienza, en su escrito titulado *Los problemas fundamentales de la filosofía y del*

dogma[80], el tratamiento de este tema: “*la aristotélica distinción de entendimiento agente y entendimiento posible, implica desconocimiento de la mutua causalidad que rige y comunica en el compuesto humano materia y espíritu*”[81]. Así, de un plumazo, parece evadir un problema que tras la propuesta aristotélica ha ocupado 24 siglos de esfuerzo intelectual. Ruibal, que advierte la interna ‘causalidad’ del universo y la compenetración de las dimensiones humanas, piensa que el estagirita, entre otros muchos, no logró conciliar la imbricación entre el cuerpo y el espíritu en el hombre, es decir, que postuló un enfrentamiento entre ambas dimensiones, a las que suponía antitéticas; por eso buscó una mediación entre ellos. De ser eso así, se trataría, pues de evitar un ‘dualismo’ antiguo, cuya solución pasa por aceptar en el hombre la unidad entre lo diverso. Con todo, afirmar implícitamente que Aristóteles sea dualista (en el fondo, platónico) en la concepción del hombre parece, más que arriesgado, un desliz.

Ruibal niega el intelecto agente porque supone –aceptando la causalidad universal– que el cuerpo incide en el espíritu[82]. Desde luego, no se debe negar la unidad en el compuesto humano, pero el problema radica en quién une a quién entre sus diversas dimensiones, también noéticas. Si, como Aristóteles, se acepta que lo superior vincula lo inferior, porque el acto activa lo potencial, hay que descubrir, en el plano del conocimiento, cómo engarza el intelecto con los sentidos. Pero si, con Ruibal, se supone que en el compuesto humano todo actúa sobre todo, se acepta que el cuerpo puede inmutar al intelecto y, por tanto, que el intelecto agente estará de más. Pero los problemas que surgen de este esquema explicativo parecen tan abundantes como irresolubles[83]. Ruibal niega la existencia del intelecto agente porque admite la causalidad de la naturaleza sobre el espíritu[84] y critica del Estagirita la tesis contraria. Ahora bien, que la teoría aristotélica del conocer racional humano rompa la cadena de la causalidad en la naturaleza, más que un reproche, parece una alabanza, porque en teoría del conocimiento no rige la causalidad[85]. Ruibal admite tal causalidad[86], que entiende como ‘mutua’[87] entre lo sensible y lo inmaterial. Pero si se acepta que todo puede actuar sobre todo, será porque, en el fondo, sólo existe un tipo de realidad; de modo que huyendo del denostado ‘dualismo’ corremos el riesgo de incurrir en ‘monismo’.

Para Ruibal cuerpo y espíritu son comunicables[88]. Nadie ha sostenido –ni siguiera los dualistas e idealistas más extremos– que la materia y el espíritu sean incomunicables. Pero el *quid* de la cuestión radica en explicar cómo es esa comunicación. Ahora bien, ésta, sin duda,

no sigue el modelo de la ‘causalidad’ de la naturaleza, sencillamente porque ésta es física, mientras el conocer no lo es. Pero esto le parece contradictorio a Ruibal[89]. Con esta tesis quiere indicar que la supuesta comunicación noética entre el cuerpo y el espíritu humano tal como la plantean los aristotélicos es una excepción que ellos admiten frente al resto de la realidad, pues –según él– es claro que Dios se comunica con lo creado, que el alma y el cuerpo se comunican, que lo mismo ocurre en los animales irracionales, que tienen alma y materia[90]. Aduce, además, el argumento de que “*en el orden supremo de la vida intelectual, Dios, hállase realizada, sin intermediario alguno posible, la aproximación de lo simplicísimo y de lo compuesto*”[91], pues Dios conoce la materia y el orden sensible –afirma– sin necesidad de intelecto agente alguno que medie. Con todo, repárese en que no es la materia y el orden sensible los que se comunican con Dios o inciden en él, sino a la inversa.

Como colofón de las precedentes argumentaciones Ruibal concluye que “*la distinción de entendimiento agente y posible como solución es imposible y contradictoria*”[92]. Sin embargo, no explica cómo la materia (el cuerpo y sus sentidos) ejercen su influjo en el espíritu para que éste devenga cognoscitivo de modo distinto a como conocen los sentidos. ¿Cómo va a estar el objeto presente al espíritu si la razón inicialmente no conoce? Es claro que no cabe objeto conocido sin acto de conocer, y que no cabe educir acto de una potencia pasiva sola. Como se ve, Ruibal niega de plano la abstracción[93]. No se trata de negar la unión entre espíritu y cuerpo en el hombre; sino de explicar como se da vital y noéticamente, puesto que hay que vincular dos niveles de vida y de conocimiento distintos.

Más adelante Ruibal afirma: “*la verdad psicológicamente considerada existe sólo en el juicio: por ello, el entendimiento agente y la aprehensión en sentido aristotélico, carecen de razón de ser*”[94]. Esta afirmación es curiosa, al menos porque es la primera vez en la historia de la filosofía que se niega el intelecto agente aduciendo este pretexto. Luego añade que el intelecto pasivo no es pasivo[95], lo cual no es menos curioso. Por tanto, reemplaza el intelecto agente por el pasivo[96]. Obviamente ningún *acto* de conocer es pasivo; por tanto, la ‘respuesta’ cognoscitiva del intelecto posible es acto. Lo pasivo es la *potencia* antes de actuar, con el agravante de que antes de su primer acto es ‘enteramente’ pasiva. Pero precisamente ahí radica la dificultad: ¿cómo activar con lo sensible una potencia que no es sensible y que constitutivamente es pasiva? En suma, niega el hallazgo aristotélico y lo sustituye por una

supuesta ‘causalidad’ de lo material sobre lo intelectual, causalidad de la que, lejos de perfilar su índole, indica que es misterio[97]. En definitiva, sustituye un descubrimiento por un misterio. Pero esta sustitución no es esclarecedora y conlleva la reducción de la índole distintiva de lo intelectual a lo meramente físico[98].

Lacónicamente: Durando –decíamos– negó con más rotundidad que nadie la existencia del intelecto agente, pero no por reducir lo intelectual al patrón de actuación de lo físico. Ruibal, en cambio, lo lleva a cabo. Cabe preguntar, por tanto, cuál de las dos negaciones es más radical.

2. J. P. Manyá: *unidad sustancial ‘noética’*

En su trabajo “Qüestions de gnoseologia. La teoria de l’intellect agent”[99], parte diciendo que la versión escolástica afirma como necesaria la existencia del intelecto agente porque, a pesar de la unidad sustancial del alma, es claro que lo intelectual no se reduce a lo sensible y que lo sensible, por ser inferior no puede inmutar lo superior. Pero añade que en el hombre todo influye en todo[100]. Sabe que entre los recientes pensadores, Balmes, Palmeri y Mendive niegan la existencia del intelecto agente; y entre los anteriores, lo negaron Biel, Ockham, Gregorio de Rimini, Enrique de Gante, Juan Bacon, Ponce, Oviedo, etc.[101]; asimismo lo negaron Descartes, Malebranche, Leibniz, Reid, etc. Manyá también la niega, porque piensa –como Ruibal– que la materia, el cuerpo, realiza una influencia directa sobre el alma, ya que ambos están unidos por una ‘*unidad sustancial*’. Para ello supone que los objetos materiales, sensibles, inmutan la potencia intelectual, aunque admite que el acto de conocer intelectual se debe sólo a la inteligencia[102].

En vez de dos intelectos, distingue dos momentos intelectivos, con una explicación muy afín a la escotista[103]. Añade que “la distinción (entre ambos momentos) podría ser formulada así: *Agens est honorabilius patiente, secundum quid*, esto es, en la nota formal de acción y pasión, *concedo. Simpliciter*, esto es, en cuanto al grado de perfección sustancial del agente y del paciente, *nego*”[104]. Como se ve, admite que lo corpóreo influye directamente en lo inmaterial[105]. Por otro lado, afirma no comprender qué sea la especie impresa[106]. En este punto se inclina por el *representacionismo*[107]. En consecuencia, sostiene que *el intelecto*

agente es una invención[108]. Refuta que se lo entienda como acto, pues en nosotros toda facultad es potencial[109]. Añade asimismo que sobra porque tanto el fantasma como el acto de imaginar están presentes al alma[110]. A continuación sostiene que para el conocimiento intelectual del singular material, que es de experiencia, también hace falta negar la existencia del intelecto agente y las especies impresas[111].

En definitiva, su opinión la resume así: a) “El intelecto es una potencia pasiva, en el sentido de que, encontrándose en estado potencial, necesita un determinante *quoad specificationem* y *quoad exercitium*, para llegar al acto propio... b) Nada obsta para que el *phantasma* pueda obrar directamente sobre el intelecto en estado potencial, y determinarlo a la intelección. Especialmente en el hombre, por la unidad sustancial del intelecto y de la imaginación... la acción del *phantasma* sobre la potencia intelectual no sólo no es absurda, sino que es, junto con su recíproca, la expresión del estado o grado de espiritualidad propio de nuestra alma, y es facilitada y simplificada por la simpatía natural de las potencias. c) Lo que percibe primera y directamente el intelecto del *phantasma* es el conjunto de accidentes o cualidades sensibles... d) Conocidos los accidentes, venimos ‘*per discursum*’ al conocimiento intelectual de la sustancia... e) Las ideas universales se obtienen de las singulares por abstracción y por comparación. f) No hay ninguna necesidad de especie inteligible impresa, para determinar a la potencia inteligible a su acto[112]. Por lo demás, admite que sin fantasmas no se pueden conocer ni los objetos materiales ni los espirituales[113], a menos que el alma esté desligada del cuerpo tras la muerte.

En resumidas cuentas: J. P. Manyá niega el intelecto agente porque, al admitir que en nosotros se da una unidad sustancial entre cuerpo y alma, supone que lo que se conoce a través del cuerpo incide activando directamente la facultad de la razón o inteligencia del alma.

3. J. Marèchal o el modo de transformar el tomismo en kantismo

Este pensador francés ofrece su versión del intelecto agente en el Tomo V de su célebre obra *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del*

problema del conocimiento[114], concretamente, en el epígrafe titulado ‘Necesidad y naturaleza del entendimiento agente’.

En cuanto a lo primero, a la *necesidad del intelecto agente*, Marèchal afirma que “la teoría del ‘entendimiento agente’ reposa por completo sobre la necesidad de encontrar un modo racional de conciliación entre los diversos elementos que participan en la génesis del concepto”[115]. A continuación lo explica usando el lenguaje del filósofo de Königsberg: “repiteámoslo en lenguaje ‘crítico’: la actividad intelectual no es solamente *a priori*, es espontánea. Sin embargo, la espontaneidad de nuestra inteligencia está muy lejos de ser completa”[116]. Por tanto, para remover su pasividad se requiere de un acto previo[117]. De este texto se puede aceptar la expresión ‘la actividad intelectual no es solamente *a priori*’ si esta queda referida al intelecto agente, pues éste es previo respecto de cualquier otra dimensión noética humana, ya que este acto es anterior a toda potencia y condición de posibilidad de su activación. Con todo, la noción de ‘espontaneidad’ debe ser precisada y explicada, cosa que, de momento, el autor no se lleva a cabo. “Los escolásticos, inspirándose en Aristóteles –añade Marèchal–, orientaron su teoría por este camino... Llamemos, con ellos, ‘entendimiento-pasivo’, o mejor, ‘entendimiento-posible’ (*intellectus possibilis*) a la inteligencia en cuanto pasiva, y ‘entendimiento-agente’ (*intellectus agens*) a la inteligencia en cuanto activa”[118]. Ciertamente los pensadores escolásticos orientaron su teoría por la distinción entre intelecto agente y posible, si bien –como sabemos– sus pareceres son muy diversos[119]. Pero no es correcto que Marèchal llame ‘intelecto agente e intelecto posible a la ‘inteligencia’, pues ésta es sólo una potencia o facultad, pero el intelecto agente no lo es[120].

En cuanto a lo segundo, a la *naturaleza del intelecto agente*, Marèchal mantiene que “el carácter principal del entendimiento agente es el de estar siempre en acto... Al estar siempre en acto, el entendimiento agente no tiene necesidad de un acto extraño para entrar en ejercicio”[121]. Esta afirmación es acertada. Seguidamente corrige algunas interpretaciones erróneas acerca de la permanente actividad del intelecto agente: la que lo considera como un ‘inteligible en acto’, la que lo asimila al hábito de los primeros principios, correcciones que son asimismo certeras. Pero junto a ello afirma que “el acto permanente del entendimiento agente es inconsciente y se ejerce ‘*per modum naturae*’”[122], lo cual no es correcto. Como no lo es, por lo arriba indicado, que “no escapamos, pues, a la necesidad de reconocer, en el seno mismo

de la facultad intelectual, un poder espontáneo de puesta en marcha y de determinación objetiva”[123]. Agrega que el intelecto agente requiere de las imágenes de la fantasía, aunque entiende este requisito al modo kantiano[124].

A lo que precede Marèchal añade su exposición de cómo actúa el intelecto agente. En rigor, explica cómo se ejerce la abstracción[125]. Añade que “esta operación abstractiva del entendimiento agente no produce, pues, en el fantasma ninguna modificación física: su naturaleza es muy distinta... La abstracción no responde aquí, por lo tanto, a ninguna alteración real del fantasma”[126], afirmación, sin duda, verdadera, pero que es seguida por otra que no lo es: “el entendimiento agente no conoce objetivamente la imagen; ilumina y abstrae sin que él mismo perciba”[127], pues ¿cómo no va a ser cognoscitivo lo que es raíz de todo conocer intelectual humano? Dice también que su conformidad con el fantasma es ‘electiva’[128], lo cual tampoco es adecuado, si por ‘elección’ se entiende una asimilación de su actividad al acto de elegir propio de la voluntad. Y no lo es asimismo lo que agrega, a saber, una interpretación ‘fiscalista’ de la abstracción según Tomás de Aquino, asimilándola a la concepción kantiana[129].

Marèchal también procede a una interpretación de la función del entendimiento agente desde una teoría general de las potencias en cuanto que éstas pertenecen a una única sustancia humana compuesta de materia y forma[130], dando así por supuesto que el intelecto agente sea una ‘potencia’. Finalmente añade algo que, más que un guiño al modelo noético kantiano, manifiesta que lo secunda: “En resumen; gracias a la unidad substancial del sujeto sensitivo-racional, la inteligencia adquiere, por su acción transitiva (o cuasi transitiva) e inconsciente sobre la síntesis imaginativa, las determinaciones internas que hacen posible su propia operación inmanente y consciente (la intelección)”[131]. Pero no; el acto del intelecto agente no es una acción transitiva; y tampoco es inconsciente. Añade: “del encuentro necesario e inconsciente del entendimiento agente y del fantasma, en cuyo encuentro el primero subordina a sí, activamente, al segundo (cfr. *causa principal* y *causa instrumental*), resulta en la facultad intelectual una determinación dinámica correspondiente a la estructura cualitativa del fantasma, término de esta actividad. Es la *segunda fase* en la operación del entendimiento agente”[132]. Pero tampoco es así, pues en el acto del intelecto agente ni hay ‘causas’ ni ‘fases’.

En síntesis: ante la interpretación marechaliana del ‘*intellectus agens*’ estamos ante un eclecticismo peculiar, pues parte de entenderlo –more tomista– como una potencia distinta del posible; continua –more escotista– indicando que ambos son la misma inteligencia; y termina –more kantiano– entendiendo de modo ‘fiscalista’ la relación entre él y la fantasía.

Conclusiones

De las tres posiciones del s. XX aquí examinadas respecto del intelecto agente, es pertinente sacar con brevedad las siguientes conclusiones:

a) Hay autores que desconocen si el intelecto agente es realmente distinto del posible. En consecuencia, lo admiten sólo como ‘probable’ y, al no poder dilucidar esta cuestión, la dejan abierta: N. Mónaco, J. Fröbes y A. Bremond.

b) Hay autores que niegan la distinción real entre el intelecto agente y el posible, porque admiten que se trata de una misma facultad con dos facetas: activa y pasiva: A. Willwoll, J. Muñoz y A. Marc.

c) Hay autores que admiten que el hombre se da una unidad sustancial tal entre lo sensible y lo intelectual que lo primero incide en lo segundo; por tanto, no se requiere del intelecto agente: A. Amor Ruibal, J. P. Manyá y en parte J. Marechal, pues este autor también secunda la tesis b).

De entre estas tres hipótesis, las dos primeras cuentan con precedentes en la historia de la filosofía. En efecto, la primera se inauguró en el s. XIII y contó con algunos seguidores a lo largo de los siglos[133]. Por su parte, la segunda ha contado con una gran tradición de defensores[134]. Por otro lado, la tercera hipótesis es reciente, muy difundida en la pasada centuria, y sobremanera extendida en el s. XXI. Por suerte, la verdad de una tesis no depende del mayor o menor número de sus partidarios, pues ninguna de estas tres es correcta, la que responde al hallazgo aristotélico, sencillamente porque lo niegan y no pueden dar cuenta de él.

Referencias

[1] Cfr. si se desean conocer las distintas interpretaciones de esta realidad humana hasta el s. XV mi trabajo: *El intelecto agente y los filósofos. Venturas y desventuras del supremo hallazgo aristotélico sobre el hombre, i. Siglos IV a-C. XV*, Pamplona, Eunsa, 2012.

[2] De ese parecer fueron: R. P. Fr. Ed. Hugon, Th. M. Zigliara, W. D., Ross, Marcello a Puero Jesu, J. J. Urraburu, A. Farges, D. Barbedette, J. Donat, Joseph Mercier, S. Cantin, J. Greda, V. Remer, Ioannes di Napoli, Carlos Boyer, J. Hellín, F. Palmes, P. Siwek, R. Reyna, F. C. Peccorini, O. N. Derisi, P. Lee, B. R. Nelly, Nédoncelle, etc.

[3] De este estilo fueron las opiniones de J. D. García Bacca, F. Nuyens, C. Schmidt Andrade, R. Herrera, E. Zeller, M. Van Schilfgaarde, V. Caston, etc.

[4] Sostuvieron esta opinión: R. D. Hicks, J. M. Sprague, y M. V. Weding, Hippocrates G. Apostle, D. Dubarle, E. Araya Vega, Z. Kuksewicz, J. Catan, G. Reale, O. E. Mas Herrera, A. Jannone, R. Spaemann, etc.

[5] Esta tesis la han defendido: F. Canals Vidal, J. García del Muro, L. Polo, I. Falgueras, R. Yepes, J. A. García González, J. I. Murillo, S. Piá Tarazona, etc.

[6] “Si tomamos ahora al yo personal en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos *dos niveles* que eventualmente pueden separarse (por ejemplo, el nivel inferior como animalidad ‘pura’), una doble ‘subjetividad’: la superior es la específicamente espiritual, el estrato del *intellectus agens*, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de la razón propiamente dichos, los actos positiva, pero también negativamente racionales. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad. Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la personalidad, se halla a sí dependiente de un *subsuelo oscuro* de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza”. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura*

y una filosofía fenomenológica, II. *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1997, 324.

[7] En el anexo XII de este libro Husserl añade: “En la sensibilidad distinguimos la protosensibilidad, que no contiene nada de sedimentos de la razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón. En conformidad con ello dividimos también la razón en razón primigenia, *intellectus agens*, y razón sumergida en sensibilidad”. *Ibid.*, II, 386. Como se ve, para él, el *intellectus agens* es, al fin y al cabo, razón.

[8] Cfr. Monaco, N., *Praelectiones Metaphysicae Specialis*, Pars II, *De viventibus seu Psychologia*, Romae, Ex Typographia Pontificia In Instituto Pii IX, 1917.

[9] El Iº estudia la facultad intelectiva y su objeto; el IIº, el origen de los conceptos simples; el IIIº, el de los compuestos; el IVº, el apetito intelectivo o voluntad; y el Vº, la naturaleza del alma humana.

[10] La 1ª (*Thesis* LII en su citado libro) se refiere al intelecto posible; la 2ª y 3ª (*Thesis* LIII y LIV) al intelecto agente; la 4ª (*Thesis* LV) a refutar el empirismo; y la 5ª (*Thesis* LVI), al innatismo

[11] “Quum phantasma sit solum in potentia intelligibilie, agnoscenda est in anima vis quaedam spiritualis, intellectus agens rite nuncupata, quae ipsum reddat intelligibile actu”. *Ibid.*, 456.

[12] A saber: iluminar los fantasmas, hacer las cosas inteligibles en acto y abstraer las especies de los fantasmas, a las que se suele añadir una cuarta: iluminar los primeros principios.

[13] *Ibid.*, 457. En cuanto a la *iluminación* de los fantasmas indica que no se trata de ninguna acción sobre ellos, sino en orden al intelecto posible. Por lo que respecta a *hacer la realidad inteligible en acto*, sostiene que la cosa representada en el fantasma es inteligible en acto. Por lo que a la *abstracción* se refiere, añade que puede ser ‘formal’, cuando la facultad cognoscitiva (intelecto posible) considera una perfección dejando otra, o ‘eficiente’, cuando la facultad activa (intelecto agente) hace que el objeto pueda determinar a la facultad cognoscitiva. Por lo demás, iluminar los primeros principios no es sino la consecuencia natural –dice– de dicha iluminación y abstracción.

[14] “Por eso mismo por lo que el intelecto agente ilumina el fantasma lo vuelve inteligible en acto y abstrae de modo eficiente las especies inteligibles”. *Ibid.*, 460. Y resume: “agnoscenda est in anima intellectiva virtus quaedam spiritualis, quae efficiat ut phantasmata sit actu intelligibile, seu possit actu determinare intellectum ad suum actum eliciendum”. *Ibid.*

[15] El objeto inteligible en acto es aquello que puede determinar al intelecto para conocer en acto, y para volver al fantasma inteligible de este modo se requiere el intelecto agente. En efecto, el objeto inteligible en acto es la *quidditas* separada de los principios individuantes, objeto propio del intelecto. Por tanto, se requiere cierta virtud espiritual que lo abstraiga y lo vuelva inteligible en acto. El intelecto agente, iluminando el fantasma, lo vuelve capaz de determinar al intelecto posible.

[16] “El intelecto agente vuelve inteligible en acto al fantasma, ya que lo ilumina de tal modo que abstrae de manera eficiente la especie inteligible, aunque no lo inmute en modo alguno”. *Ibid.*, 463.

[17] 1ª) “Toda la razón de admitir el intelecto agente está en esto, que los fantasmas de por sí no son aptos para determinar al intelecto posible a conocer su objeto propio, o no son inteligibles en acto. Con todo, puesta la sola iluminación, el intelecto agente ya vuelve al fantasma apto para activar al intelecto, y en este sentido abstrae de modo eficiente la especie inteligible”. *Ibid.*, 465. En esta prueba se nota, por una parte, que pone más el acento en los objetos conocidos que en los actos, y, por otra, que no considera que el intelecto agente pueda activar al posible. 2ª) “El fantasma, como tal, no es otra cosa que un acto vital e inmanente de la fantasía. Pero repugna que un acto vital e inmanente de alguna facultad pueda inmutar a otra facultad extrínseca. Pues toda razón de cualquier acto vital está en el mismo ser hecho por la facultad en la que permanece (*fieri a facultate in qua manet*). Pero repugna que el acto, en cuanto que es de una facultad, sea inmutado por otra, ya que entonces es acto de otra”. *Ibid.*, 466. En esta segunda prueba se ve que Nicolás confunde el *objeto* de la fantasía con el *acto* u operación inmanente de ella. Por lo demás, frente a su parecer, conviene indicar que no repugna que un acto extrínseco a una facultad la active. En lo que sí acierta –siguiendo a Tomás de Aquino– es en que la iluminación del intelecto agente no es ‘física’, ‘inmutativa’. Cfr. *Ibid.*, 468-469.

[18] *Ibid.*, 469. Lo cual se deduce –afirma– de que el intelecto ilumina y el fantasma es iluminado. El efecto de su acción conjunta es la especie impresa en el posible, o su determinación, por la que éste se reduce a su acto. Tanto la especie impresa como el acto del posible son espirituales. Esta primera consecuencia es de impronta tomista.

[19] *Ibid.*, 471. En efecto, los diversos oficios que se le atribuyen se reducen a ese. Esta conclusión es –como se ha indicado– meritoria en su época, en la que el común de los comentaristas sostenían lo contrario.

[20] *Ibid.*, 471. Esta tesis es –indica– suareciana.

[21] 1ª) No hace falta el agente porque quien abstrae es el posible. Respuesta: no hay que confundir la abstracción formal con la eficiente. 2ª) Puesto el posible éste puede recibir tal especie; por tanto, no se requiere el agente. Réplica: el fantasma es inteligible en potencia, no en acto. 3ª) El intelecto o abstrae de los principios individuantes. Contestación: el objeto del intelecto es la *quidditas*, no conocida por los sentidos y que, para conocerla racionalmente, se requiere una virtud en el alma que la vuelva inteligible. 4ª) si se diera tal iluminación abstractiva deberíamos ser conscientes de ella, pero no lo somos. Refutación: si la iluminación es la simple conversión del intelecto al fantasma, de la que se produce en el intelecto posible la especie, en cuanto que éste se determina a conocer, basta ser conscientes de este acto. 5ª) El intelecto agente, ya que es facultad espiritual, debe ser cognoscitiva o volitiva; pero como no es ni lo uno ni lo otro, no existe. Crítica: no es facultad ‘*formaliter*’ cognoscitiva, sino ‘*efficienter*’. 6ª) El intelecto agente debe tomar la especie de sí o del fantasma, pero como no lo toma de ninguno de los dos, no existe. Resolución: el intelecto agente no produce nada en el fantasma, sino que al convertirse a él, lo rinde inteligible. 7ª) La explicación de esta actividad del intelecto es tan difícil, que nadie se aclara, lo cual indica que su existencia repugna. Impugnación: aunque sea difícil, hay necesidad de admitir esta virtud intelectual. 8ª) Si el fantasma fuese causa instrumental, su efecto proporcionado debería darse en la especie inteligible, pero no acaece, porque esta es enteramente espiritual. Réplica: la especie está en el intelecto según el modo de ser de éste. 9ª) La luz requiere para volver lúcido en acto el medio, pero el acto del intelecto agente no se requiere para volver lúcido en acto el fantasma. Oposición: aunque la luz física haga falta para ver e iluminar el medio, la del intelecto agente hace falta para conocer, pero ‘*sed non propter idem*’. Cfr. *Ibid.*, 471- 475.

[22] 1ª) El fantasma es material; por tanto, no puede producir la especie espiritual en el posible. Respuesta: basta que el agente sea espiritual y que eleve al fantasma. 2ª) El fantasma no puede producir las especies a menos que se depure de las condiciones materiales; pero esto exige que la acción del agente inmute al fantasma. Réplica: como se ha indicado, la acción del agente no es inmutativa del fantasma. 3ª) El fantasma es singular, concreto, mudable, contingente y, por tanto, no puede producir la especie universal sin la inmutación del agente. Contestación: se puede producir el universal por la acción propia del intelecto agente, que no es inmutativa. 4ª) El fantasma es causa instrumental y, por tanto, no puede producir un efecto superior sin inmutación. Crítica: el fantasma no se dice instrumento en sentido estricto, y aún tomándolo así, no haría falta la inmutación. Cfr. *Ibid.*, 475-476.

[23] Pues unos –como Tomás de Aquino– sostienen que son *realmente* ‘potencias’ o ‘facultades distintas, mientras que otros sólo admiten una distinción *de razón* entre ellos. Cfr. *Ibid.*, 476.

[24] *Ibid.*, 479.

[25] Fröbes, J., *Psychologia Speculativa*, vol. II, *Psychologia rationalis*, Friburgi, Herder, 1927.

[26] *Ibid.*, 106. Cursivas en el original.

[27] *Ibid.*, 106.

[28] Hurtado sostuvo que las especies impresas son producidas ‘*immediate a Deo*’

[29] Sostiene que esta abstracción es distinta de la ‘refleja’, la propia del intelecto posible, según la cual éste forma los universales de los objetos singulares, mientras que la del agente es ‘directa’ e inconsciente; de ahí la tendencia actual –escribe– de no llamarla abstracción sino formación de la especie inteligible. Esta interpretación es curiosa porque multiplica la abstracción. Explica esta abstracción diciendo que como la fantasía es una facultad orgánica y la especie inteligible es un accidente espiritual, se requiere una ‘*vis spiritualis agens*’ que la pase de un orden a otro. No se puede decir que la fantasía produzca la especie inteligible, porque es orgánica, y lo corporal no puede producir un efecto espiritual; por tanto, “*alia causa requiritur ad speciem eliciendam scilicet, intellectus agens*” *Ibid.*, 108. Con todo, cabe replicar

que, si bien la fantasía es una facultad con soporte orgánico, sus objetos (los fantasmas) son inmatrimales.

[30] *Ibid.*, 107.

[31] *Ibid.*, 108.

[32] 1º) Si no hay un sentido agente, tampoco un intelecto agente. Responde que ‘*non est paritas*’, porque la especie sensible es propia del cuerpo externo e inmuta directamente al sentido, pero la inteligible no la puede producir la fantasía. 2ª) El conocimiento sensible determina directamente a conocer al intelecto posible; por tanto, el agente está de más. Contesta que la especie sensible no mueve al intelecto posible; por tanto, hace falta el agente. Con todo, en la argumentación de la respuesta se *supone que el intelecto agente y el posible no son distintos realmente*. 3ª) Nadie da lo que no tiene. Si el intelecto agente no tiene especies inteligibles, no puede dárselas al posible. Replica que el intelecto agente no tiene las especies en solitario, sino en concausa con la fantasía. 4ª) El intelecto agente debe determinarse a obrar sobre los fantasmas; por tanto, también está en ‘potencia’ respecto de ellos. Alega que se determina por su unión con los fantasmas. Cfr. *Ibid.*, 110-111.

[33] ‘*De activitate intellectus agentis in phantasmata*’. *Ibid.*, 111.

[34] 1ª) Para algunos tomistas clásicos se trata de una ‘iluminación formal’, mientras que para otros recientes (Hugon, Gredt) es una transición del fantasma al intelecto. 2ª) Otros (Cayetano) piensan que se trata de una ‘elevación’ del fantasma. 3ª) Algunos (Capreolo) consideran que es una ‘iluminación radical’, en el sentido de que el fantasma radica en el alma. 4ª) Otros, que es una ‘iluminación efectiva’ (sentencia común de los tomistas –Báñez, Juan de Sto. Tomás–, de los escotistas y de otros). Con todo, esta tesis admite variantes: a) la *tomista*: los fantasmas son el instrumento que reciben en sí la moción de la causa principal; b) la *escotista*: basta con la causa principal; c) la propia de B. Mastri: se requiere la unión ‘virtual’ de los fantasmas y del intelecto agente.

[35] 1ª) La luz no puede ser ni material ni inmaterial; si lo uno, porque el fantasma se quedaría material, y no se formaría la especie inmaterial; si lo otro, porque la luz inmaterial no puede ser recibida en el fantasma, ya que es material. 2ª) No se ve cómo sea elevado el fantasma por el intelecto agente de modo que aparezca sólo la *quidditas* material sin las notas

individuales, ya que el fantasma las contiene. 3ª) Aunque el fantasma radique en el alma no deja de ser material.

[36] *Ibid.*, 112. Cursivas en el original.

[37] *Ibid.*, 113.

[38] “De aquí el alma, internamente determinada, produce la especie inteligible, o bien por obra del intelecto agente (si se considera éste como una realidad distinta realmente del alma) o bien por sí misma”. *Ibid.*, 115.

[39] a) Iluminar los fantasmas; b) abstraer la especie de los fantasmas; c) hacer los inteligibles en acto; d) hacer evidentes los principios; e) confortar al intelecto posible.

[40] Las razones a favor que ofrece son: 1) a diversos objetos y actos, diversas potencias; 2) si no se distinguen el posible y el agente entre sí, tampoco de la voluntad.

[41] La razón en contra que ofrece es ésta: se trata de diversos actos de una misma facultad. Cfr. *Ibid.*, 116-117.

[42] 1ª) Dios puede hacer que algo físico actúe sobre una realidad espiritual. Respuesta: los fantasmas están en la misma alma; por tanto, no se trata de dos realidades. 2ª) Basta la presencia de los fantasmas para que actúe el intelecto agente. Contestación: no basta porque los fantasmas determinan al intelecto agente. 3ª) Los fantasmas son la ‘*materia circa quam*’ el intelecto agente produce el efecto. Réplica: el intelecto agente no conoce ni actúa sólo sobre el fantasma. 4ª) El intelecto agente tiene las especies a modo de tesoro, que lo abre por la presencia del fantasma. Refutación: esto es lo mismo que afirmar ideas innatas, lo cual es erróneo. 5ª) Si el fantasma es el instrumento elevado, o bien algo recibe del intelecto en la elevación, o bien no; si no recibe nada, permanece igual de inepto; si recibe algo, o bien es espiritual, lo cual es imposible, o bien es material, lo cual no sirve para nada. Crítica: el fantasma es elevado, pero no recibe nada y no se vuelve más apto. Cfr. *Ibid.*, 117-118.

[43] Bremond, A., “Le dileme aristotelicien”, *Archives de Philosophie*, X (1932) 79.

[44] “Pero ese intelecto ¿es mío y cuál es su respecto al posible? Hay tres razones fuertes para decir no solamente que es separable, sino también separado, propiamente divino. Esta absoluta independencia no pertenece, parece ser, más que a Dios. El intelecto activo puramente

activo, es el Acto puro, es en su simplicidad el pensamiento de todo. Nuestro espíritu participaría misteriosamente de este Espíritu y de su dominio. He aquí a dónde conduce la doctrina del primado del espíritu. En esta hipótesis de participación, nuestro intelecto no sería solamente posible, sino los dos a la vez, activo y pasivo, dependiente e independiente,... como el artista. Si el intelecto agente es mío, y si el conoce siempre todo, la utilidad de un intelecto posible deviene problemática. Francamente, no sirve para nada. Pero es demasiado evidente que nuestro espíritu no es todas las cosas, sino que tiende con dificultad a devenir todas las cosas”. *Ibid.*, 80.

[45] “¡No llego a encontrar un sentido satisfactorio a la teoría demasiado común de que el intelecto agente es simplemente iluminador y que no conoce! Si es pura actividad, pura inteligibilidad, debe conocer”. *Ibid.*, 80.

[46] “Si el intelecto activo es solamente luz, si basta para esclarecer el fantasma para educir luminosamente el inteligible, se sigue que nosotros deberíamos tener sin duda la esencia misma, la esencia específica de la cosa. Veríamos simplemente las ideas en las cosas con una visión intelectual infalible. El agente esclarece, el intelecto posible refleja vitalmente y ve. Todo su esfuerzo sería en esta reacción necesario como el del ojo para los colores revelados por la luz del sol. Por tanto, ¿cómo explicar el hecho maravilloso y lastimoso del progreso de nuestras ideas, de su alba incierta para una claridad siempre relativa, siempre demasiado empírica para el grado del espíritu? Marcha lenta, conjetural, inductiva de la experiencia que se hace de las ideas y se pregunta si son las ideas de las cosas, y qué es propiamente ideal en ellas, distinto de eso que no es sino residuo de la imaginación. Progreso dependiente de la fidelidad de los sentidos, de la memoria, que la útil propiedad de conservar las imágenes, de pararse, de cristalizar, de combinar inteligiblemente. En fin, trabajo del espíritu que fabrica con los fantasmas simplificados conceptos irreductibles a los fantasmas”. *Ibid.*, 81.

[47] *Ibid.*, 81.

[48] Cfr. Willwoll, A., *Psychologia Metaphysica in usum scholarum*, Barcelona, Herder, 2ª ed., 1952.

[49] *Ibid.*, 56.

[50] *Ibid.*, 60. Cursiva en el original.

[51] *Ibid.*, 61-62.

[52] *Psychologia philosophica*, Santander, Sal Térrea, 1961.

[53] 1º) El origen de las ideas; 2º) los errores sobre ese origen; 3º) la relación entre el intelecto y el sentido; 4º) diversas doctrinas sobre el origen de las ideas.

[54] El intelecto posible es ‘*virtus spiritualis formaliter (seu proprie vel simpliciter) cognoscitiva*’. El agente es ‘*virtus spiritualis efficiens species intelligibiles, seu virtus spiritualis efficienter cognoscitiva, quia, etsi non cognoscit (est “caecus”), efficit ea quae immediate praerequiruntur ad intelligendum*’. *Ibid.*, 180.

[55] “No ocurre, desde luego, que el intelecto (agente) entienda a veces y a veces deje de entender”. Aristóteles, *De anima*, III, 5 (Bk 430 a 20).

[56] *Ibid.*, 179.

[57] 1ª) “Para producir las primeras ideas el intelecto requiere de las especies inteligibles impresas”¹. Esto indica que el intelecto es intrínsecamente indeterminado para generar las ideas y, por tanto, necesita ser intrínsecamente modificado para conocer, ser determinado, completado. En consecuencia, requiere de una ‘*entitas vicaria obiecti*’ que lo determine, entidad que debe ser –como él– espiritual: la especie inteligible impresa. En suma, en la primera producción de las ideas el intelecto es ayudado inmediatamente por las especies espirituales impresas. 2ª) La *causa eficiente principal, aunque parcial*, de las especies es el intelecto agente, mientras que el fantasma es la *causa eficiente instrumental, aunque parcial*, de la especie inteligible, porque la naturaleza de esta causa es inferior al efecto que se produce. Añade que el fantasma es en cierto modo *causa ejemplar* y mediata. 3ª) La elevación del fantasma es efectiva, porque produce el efecto: la especie inteligible espiritual.

[58] *Ibid.*, 191.

[59] *Ibid.*

[60] a) Abstractar las especies de los fantasmas; b) hacer los objetos materiales inteligibles en acto; c) hacer la evidencia de los primeros principios “*vel illum esse habitum primorum principiorum*”, y d) iluminar o ilustrar a los fantasmas. Cfr. *Ibid.*, 192-193.

[61] 1ª) Basta con el sentido para inmutar al intelecto; por tanto, sobran las especies impresas. Se responde que el intelecto posible no puede ser inmutado por la materia. 2ª) Es el mismo intelecto el que se inclina a conocer lo del sentido; en consecuencia, no hace falta que lo inmuten. Se contesta que en ese caso sobrarían las especies inteligibles, pero es manifiesto que las tenemos. 3ª) Si el intelecto agente es una ‘potencia’, no puede ser causa eficiente. Se replica que si el intelecto agente estuviese siempre en acto sobraría la explicación tradicional, pero esto no está probado. 4ª) Si el intelecto agente es tan espiritual como el posible, y el fantasma puede actuar sobre el intelecto agente, también podrá sobre el posible. Se responde que el agente no es menos espiritual que el posible ‘*in esse*’, pero sí ‘*in operari*’, porque está vertido sobre la materia, el fantasma. 5ª) Si se niega la distinción real entre las potencias del alma, hay que negar la distinción entre el sentido y la inteligencia; por tanto, el fantasma actúa directamente en el alma. Se contesta que por modificarse el sentido no se modifica el intelecto, porque de ese modo las funciones vegetativas también lo modificarían. 6ª) Dada la simpatía o coordinación entre las diversas dimensiones humanas, modificada una sensible, modificadas las demás. Se acepta la objeción, pero se matiza que la modificación intelectual es distinta, no sensible. 7ª) El accidente ‘fantasma’, dada la potencia obediencial de la fantasía para ser ordenada al efecto espiritual, puede ser entitativamente espiritual. Se replica que no es un accidente espiritual, sino físico. 8ª) No se puede admitir el influjo de la fantasía en el posible para producir la especie impresa, porque tampoco se admite respecto de otras potencias. No procede la objeción –se responde– porque no hay paridad de la fantasía con las otras potencias. 9ª) Si se las potencias se identifican entre sí y con el alma, si se modifica el alma por el fantasma, se modifica el intelecto posible. Se contesta negativamente, porque en esa objeción se acepta que las potencias sensibles equivalen a las intelectuales, lo cual no es correcto. 10ª) No se puede admitir el intelecto agente porque se admite como tesis *a priori*, no por experiencia. Se acepta en parte la objeción, por falta de experiencia. 11ª) Las especies inteligibles son intencionales respecto de la materia, pero Dios conoce la materia sin especies, *ergo*... Se replica que el intelecto divino no es incompleto e indeterminado como el nuestro. 12ª) Los escolásticos sostienen que la iluminación debe preceder a la intelección, pero si la intelección es iluminación, sobra la primera iluminación. Se rebate diciendo que la primera iluminación no es intelección. Cfr. *Ibid.*, 193-198.

[62] Cfr. Marc, A., *Psicología reflexiva*, Tomo I, *El conocimiento*, Madrid, Gredos, 1965. La primera edición es francesa: *Psychologie réflexive*, Paris, Desclée de Brouwer, 1948.

[63] *Ibid.*, 234.

[64] “En relación con nuestro universo, tiene, pues, una trascendencia auténtica, superior, según parece, a la de nuestro espíritu, que se apoya sobre ella e incluso se ve aumentado por ella, puesto que no es más que un ser entre los demás seres”. *Ibid.*, 235.

[65] *Ibid.*, 236.

[66] *Ibid.*, 239.

[67] *Ibid.*, 243.

[68] “¿Cómo se juzga que una facultad es ‘activa’ o ‘pasiva’? Porque su objeto le sirve como materia de trabajo, de transformación”. *Ibid.*, 243-244. “Desde este punto de vista, una potencia que se llame ‘pasiva’ es simplemente operativa”. *Ibid.*, 44-245.

[69] *Ibid.*, 245.

[70] *Ibid.*, 246.

[71] Cfr. *Ibid.*, 247.

[72] *Ibid.*, 249. Y sigue: “¿Cómo es compatible la segunda proposición con la primera? Si el entendimiento en cuanto es activador es acto, es inteligible en sí mismo, ¿por qué se le ha de decir en potencia respecto a todo lo inteligible? ¿No tiene acaso todo lo que le hace falta? *Ibid.*

[73] Cfr. *Ibid.*, 250.

[74] *Ibid.*, 252.

[75] Cfr. *Ibid.*, 252-253.

[76] *Ibid.*, 253.

[77] *Ibid.*, 253.

[78] *Ibid.*, 255.

[79] *Ibid.*, 259.

[80] Amor Ruibal, A., *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*, en *Obras Completas*, tomo octavo, *El conocer humano*, Santiago, Imprenta del Seminario Conciliar, sin fecha.

[81] *Ibid.*, 142. Cursivas en el original.

[82] “Se dice, pues, la materia no puede obrar en el espíritu; y por consiguiente el tránsito de un orden a otro orden, es por la naturaleza de las cosas de suyo imposible; la *aprehensión*, que es la idea, necesita para ser formada, de la labor previa del *entendimiento agente*, que disponga la materia sensible en condiciones de ser recibida por el *entendimiento posible*, y de ser así intelectualmente asimilada. De esta suerte, la lógica escolástico-aristotélica, que coloca la *aprehensión* en el primer lugar de las funciones intelectuales, viene en psicología a trasladarla *para un segundo grado, reservándole primero para el ejercicio del entendimiento agente*”. *Ibid.*, 143-144.

[83] Con una breve cuestión: ¿cómo surge lo superior de lo inferior, porque es obvio que lo superior (pensar las ideas) es posterior a lo inferior (sentir)? Que lo superior surge (el pensar ideas) no cabe duda. Que surja de lo inferior es más que dudoso. Que eso superior (el pensar ideas) existe desde que lo sensible existe es insostenible. Por tanto, ¿por qué no estando antes y siendo superior a lo sensible, surge en un momento determinado de la biografía humana por inmutación de lo sensible?

[84] “Una crítica imparcial –sigue escribiendo Ruibal–, así como no puede menos de hallar graves lagunas en esta doctrina, que la utilizan para su objeto, tampoco puede juzgar que esta teoría sea privativa de los escolásticos. Es la teoría de Aristóteles, que los escolásticos han recibido y acomodado a su fin. No hemos de detenernos en su examen aquí, que reservamos para otro lugar; bástanos hacer resaltar a nuestro objeto como esta teoría rompe gratuitamente la cadena de la causalidad en la naturaleza, y gratuitamente trata de restablecerla contra sus propios principios, así como la mantiene en otros órdenes de comunicación entre el espíritu y la materia, contra sus procedimientos”. *Ibid.*, 144. Primero, Ruibal sostiene que la tesis aristotélica carece de fundamentación, crítica que incluye un argumento ‘*ad hominem*’ contra los escolásticos. Segundo, declara que no va a fundamentar aquí su parecer, sino en otro lugar. Lo primero no parece muy filosófico; ni siquiera académico. Lo segundo, será examinado en

su momento, cuando Ruibal trate de ello, a saber, en el Artículo III de este mismo tratado y volumen (pp. 152 ss).

[85] Recuérdese el adagio medieval: “conocer es una denominación extrínseca para lo real”; no es ninguna de las causas físicas (las cuales lo son ‘*ad invicem*’, es decir, no se pueden dar separadas), sencillamente porque el conocer es *acto* y lo conocido es *intencional*; y el acto no es una realidad física causal, y la idea conocida no es un efecto o un producto elaborado físico.

[86] “*Es enteramente gratuita la negación de mutua causalidad de materia y espíritu en orden a las funciones y operaciones humanas*”. *Ibid.*, 144.

[87] “Que la negación de causalidad de la materia en el espíritu es del todo gratuita, es una cosa evidente; porque nadie ha demostrado, ni demostrará jamás, que para obrar un ser en otro se requiera una misma naturaleza en ambos. De ser necesaria esa identidad de naturaleza, jamás el espíritu podría ejercer su influjo de causalidad en la materia; porque la distancia que separa la materia del espíritu, es la misma que separa el espíritu de la materia”. *Ibid.*, 144.

[88] “Y si la materia y el espíritu fuesen de esa manera comunicables –añade Ruibal– ¿cómo podría hallarse nunca solución posible para el problema del conocer, donde se ejerce necesariamente una causalidad sensible que llega a la región intelectual? Suprimir la causalidad de la cosa en el espíritu, imagínese el recurso transmisor que se quiera, es proclamar el idealismo puro; suprimir la causalidad del espíritu en la cosa, es renunciar a la certeza de nuestros conocimientos como nuestros, o como propios del espíritu, que es proclamar el escepticismo. O el problema del conocimiento es un problema, no ya inexplicable, sino positivamente absurdo, o la causalidad del espíritu en la materia, y de la materia en el espíritu, es tan natural como la causalidad que se ejerce en la naturaleza toda, de la cual, en último termino, no es sino una de tantas manifestaciones”. *Ibid.*, 145.

[89] “*La referida negación, en los que la sostienen, es una excepción contradictoria. Otra contradicción, admitiendo la comunicación con la materia del inmaterial principio anímico de los irracionales en orden a sus operaciones cognoscitivas*”. *Ibid.*, 145.

[90] Cfr. *Ibid.*, 146-147.

[91] *Ibid.*, 147. Cursivas en el original.

[92] *Ibid.*, 149. Cursivas en el original. La razón que da dice así: “el tránsito del orden sensible al orden intelectual, es necesario que sea directo, y sin ningún género de mediación; porque toda acción mediadora, o es sensible, o es intelectual; si lo primero, está en las condiciones de la materia misma; si lo segundo, está en el espíritu. El entendimiento agente, no puede obrar sobre la materia sin tenerla presente; y la presencia en el espíritu, es el ejercer su influencia en él; por consiguiente la acción del entendimiento, no sólo es innecesaria, sino que es imposible sin la previa del objeto”. *Ibid.*

[93] En efecto, “*la abstracción –seguimos leyendo– no sólo no es preparación para el acto del espíritu, sino que ni aún constituye distintivo del entendimiento, ya en general, ya del entendimiento humano en especial. La colaboración de las facultades espirituales y sensitivas al acto cognoscitivo, tiene obvio encuentro y natural fusión vital en la unidad de la conciencia psicológica, en la cual también se proyecta o refleja la unidad del objeto conocido*”. *Ibid.*, 150. “La abstracción no es una *preparación* para el acto del espíritu”, añade Ruibal. Cfr. *Ibid.*, 150. Con esto se puede estar de acuerdo, porque la abstracción es un acto cognoscitivo, pues una preparación al conocer que no sea cognoscitiva es absurda. Si con esto este autor quiere hacer frente a no pocas explicaciones menguadas del arranque del conocer racional humano que se tienen por aristotélicas o escolásticas, hay que darle la razón. También se puede estar de acuerdo con él en esto otro: “la abstracción, de suyo no constituye el distintivo del entendimiento en general, ni el del entendimiento humano”. *Ibid.*, 151. Pero no por la razón que Ruibal aduce (atribuye la abstracción a Dios y a los animales), sino porque ni es el único acto de conocer racional humano ni el superior, sino precisamente el inferior.

[94] *Ibid.*, 152. Cursivas en el original.

[95] “*El objeto, al hacerse presente a los sentidos, imaginación e inteligencia, produce, no obstante su unidad, la diversidad de percepciones según las diversas facultades; ni puede decirse que de esta suerte el entendimiento pasivo reemplazaría al agente, porque la inteligencia no responde pasiva, sino activamente, a la causalidad de la cosa percibida*”. *Ibid.*, 152.

[96] “*Pudiera decirse, que este entendimiento agente aparece reemplazado por el entendimiento pasivo, en cuanto recibe la causalidad que sobre él ejerce la realidad de la cosa, de igual suerte que las demás fuentes cognoscitivas sensibles*”. *Ibid.*, 152. y seguidamente

añade: “es manifiesto que la inteligencia no responde sólo pasiva y mecánicamente a la virtualidad dicha, sino también activamente”. *Ibid.*, 153. No obstante la inteligencia nunca responde pasivamente.

[97] “La acción de la cosa en el entendimiento, es una de las múltiples formas naturales del misterio que para nosotros encierra la realización del tránsito de la causalidad al efecto, aún en el orden de la causalidad material”. *Ibid.*, 153. Más abajo añade: “y este misterio natural, que es el misterio de las esencias de las cosas como conocidas directamente en sí mismas, es en una de sus múltiples formas naturales el misterio de la acción de la cosa en el entendimiento”. *Ibid.*, 153. Si la causalidad de lo corpóreo a lo inmaterial es un misterio –Hume siempre ha tenido adeptos–, será, desde luego, inexplicable: “Una causalidad cuyo análisis íntimo está fuera de nuestro alcance, como el de todas las causas”. *Ibid.*, 154. Pero entonces, ¿por qué apelar a ella si no se sabe lo que es? Por lo demás, con el intelecto agente Ruibal niega otras dimensiones noéticas: “con el entendimiento agente, debe eliminarse en el problema la aprehensión según sentido aristotélico”. *Ibid.*, 154. Y sigue: “la supresión de estos factores peripatéticos, lejos de aislar, aproxima en sus relaciones el espíritu y la materia, haciéndoles entrar en el concierto general del universo”. *Ibid.* Es claro que eliminar la aprehensión es solidario de desconocer la causalidad real. Pero eliminadas éstas, ¿cómo se sabe que la solución al problema de la abstracción radica en la causalidad real? Se afirma que la causalidad física sustituye al intelecto agente: “Presupuesta la causalidad del objeto en la inteligencia, comienza la preparación de la idea, que resulta efecto del juicio, y no su causa. Esto sucede también en la teoría peripatética; lo cual evidencia la inutilidad del entendimiento agente y de la aprehensión como origen de la idea”. *Ibid.*, 155. Pero ¿cómo se puede afirmar esto, si se sostiene a la par que no sabemos qué es la causalidad física porque carecemos de aprehensión de la misma?

[98] “Y es, que el fenómeno de la representación intelectual no es nada diverso de los demás fenómenos que produce el misterio de la causalidad”. *Ibid.*, 153.

[99] Cfr. Manyá, J. P., “Questions de gnoseologia. La teoría de l’intellect agent”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 6 (1930) 61-104.

[100] “Cualquier función en la cual tome parte el alma, por ejemplo, una función nutritiva, bastaría para excitar directamente, en virtud de la simpatía, el intelecto y determinar la

intelección... Pero ¿un estímulo de orden puramente sensible es suficiente para provocar, por sí mismo, una función espiritual?”. *Ibid.*, 63.

[101] Cfr. *Ibid.*, 68.

[102] Cfr. *Ibid.*, 72.

[103] “Podríamos distinguir en la intelección, como en otras funciones vitales, dos momentos: el momento inicial, y el de continuación. En el momento inicial, la acción es del objeto que excita la potencia; después, en cambio, una vez excitada la potencia, los papeles se invierten; es la potencia la que obra sobre el objeto, y se hace una representación vital. No hace falta observar que la producción propiamente dicha, la actividad específica de la intelección, pertenece al segundo momento y en él se manifiesta”. *Ibid.*, 72.

[104] *Ibid.*, 73.

[105] “Después de estas distinciones, nos parece un argumento de poca eficacia el que, en esta materia, formulan, o suponen tácitamente, los partidarios de la teoría escolástica: el espíritu es independiente de la materia y superior a ella; por tanto, no puede tener ninguna influencia y, por tanto, es imposible que un objeto material, sensible, tanto en sí mismo como representado en el *phantasma*, pueda determinar la inteligencia a su acto, sin contradecir la condición de espiritualidad del alma y de la inteligencia”. *Ibid.*, 73.

[106] Cfr. *Ibid.*, 74.

[107] “Los escolásticos responden que esta abstracción, que supone un conocimiento previo, es la abstracción del intelecto posible, no del agente. Pero nosotros insistimos que esta es la esencia de la abstracción intelectual, que una especie intencional plasmada, elaborada, por una potencia intelectual, sin un conocimiento formal del objeto, que se representa, es un absurdo, una afirmación ininteligible. La *especies* es una representación intencional del objeto. ¿Y qué potencia intelectual, aunque le deis el nombre de intelecto agente, es capaz de producir una representación de un objeto sin conocerlo previamente?”. *Ibid.*, 75.

[108] “La invención del intelecto agente se debe a la lógica implacable del famoso principio: *agens est nobilius patiente*. Admitido el carácter pasivo de la inteligencia, y siendo ésta una facultad espiritual, no se podría, según dicho principio, concederla activada por los objetos exteriores, o por los *phantasmata*, que son de orden sensible. Fue inventado el intelecto agente

para formar, extrayéndola del *phantasma*, una especie adecuada de carácter inmaterial, capaz de incluir sobre el intelecto posible, y determinarlo a la intelección actual. Se pediría, sin embargo, si el intelecto agente no es él también una potencia pasiva de orden espiritual, y cómo, siéndolo indudablemente, puede determinarse al acto propio, bajo la influencia de los objetos sensibles, del *phantasma*. Si este determina al intelecto agente del estado potencial al actual, ¿por qué no podría hacer directamente lo mismo sobre el intelecto posible?”. *Ibid.*, 76.

[109] “Se suele decir –continúa– que el intelecto agente está siempre en acto. Esta expresión es ambigua, o es un contrasentido. Es un principio conocido de metafísica tomista que toda potencia finita necesita ser activada por una agente exterior que la reduzca al acto. Y el intelecto agente no se escapa de esta ley inexorable”. *Ibid.*, 76. Más adelante añade: “Por mucho que se inculque el carácter activo del intelecto agente –sigue–, siempre quedará que, tanto él como el intelecto posible, son potencias pasivas en el sentido de que no están siempre en acto, y por tanto, que necesiten un determinante para ponerse en marcha”. *Ibid.*, 76.

[110] “Si la razón que exige que la especie sea preparada por el intelecto agente es la condición material y sensible del *phantasma*, también es material y sensible el acto imaginativo. Y si se quiere decir que éste es percibido en sí mismo, sin especie, porque está presente al alma, en la sustancia de la cual radican todos los actos y potencias (*S.Th.*, I, 87, 4, ad 1), también lo está el *phantasma*, que, en definitiva, no es nada más que el contenido, o término inmanente, de la función imaginativa”. *Ibid.*, 78.

[111] Pregunta: “si los singulares materiales no son ‘*actu intelligibles*’, sino previo el despojo de las notas individuales por el intelecto agente, ¿cómo podrá versar la intelección, de cualquier modo, sobre los objetos sensibles, concretos como tales y ejercer sobre ellos su actividad judicativa e ilativa?”. *Ibid.*, 80. Sostiene que el conocimiento del singular es directo, sin la reflexión de la que habla Tomás de Aquino.

[112] *Ibid.*, 88.87

[113] Cfr. *Ibid.*, 88.

[114] Marèchal, J., *El punto de partida de la metafísica. Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento*. Tomo V. *El tomismo ante la filosofía crítica*, Madrid, Gredos, 1959. El original en francés es de 1944.

[115] “En primer lugar, es manifiesto que el concepto comprende una *representación* de origen sensible. Llamemos ‘fantasma’ o ‘imagen’ al producto más o menos elaborado que la sensibilidad presenta a la operación intelectual. ¿Cómo pasar de este fantasma al concepto? Podría suponerse que la imagen es recibida por la inteligencia de la misma manera que el dato inicial es recibido por la sensibilidad. Pero entonces la inteligencia, puramente pasiva, no sería más que una sensibilidad de segundo plano, un ‘sentido interno’... La relación de la forma intelectual al fantasma no puede, pues, consistir en la investidura inmediata del fantasma como tal por una forma receptiva. Y puesto que la causalidad propia del entendimiento no es aquí una simple ‘causalidad formal’, la causalidad del fantasma, materia de intelección, no responde tampoco más que imperfectamente a la noción estricta de una ‘causalidad material’. *Op. cit.*, 183-4. Ante este texto cabe indicar que la imagen no es recibida en la inteligencia como ‘el dato inicial por la sensibilidad’, y no lo es por el motivo que aduce Marechal, sino porque la imagen (y cualquier objeto conocido en cuanto que tal) no puede estimular nada; además, la imagen es particular y lo primero conocido por la inteligencia es universal; tampoco los sentidos internos estimulan a la inteligencia, porque éstos son orgánicos y la inteligencia es inmateral, y nada de lo orgánico puede inmutar lo inmateral. Con todo, es cierto que –como indica el autor– las expresiones ‘causalidad material’ y ‘causalidad formal’ sólo se pueden usar en teoría del conocimiento de modo análogo, no en sentido preciso.

[116] *Ibid.*, 184. A lo que añade: Nuestra facultad intelectual comporta una cierta pasividad interna, en el sentido, por lo menos, porque no está siempre en acto de conocer, e incluso porque no pasa de la potencia al acto más que en presencia del fantasma y conforme al contenido representativo de éste... Para salir de la pasividad es necesario el concurso de un agente en acto: ‘*Nihil transit de potentia in actum nisi per ens in actu*’. ¿Dónde encontrar este agente activo? El fantasma no puede impresionar físicamente a la inteligencia, al menos como ‘causa principal’, porque un agente material y cuantitativo no puede hacer presa sobre lo espiritual y no cuantitativo. Recurrir a una hipótesis trascendente, por ejemplo; suponer la intervención divina actuando directamente la inteligencia, sería contrario a los principios metodológicos más fundamentales de una sana filosofía...”. *Ibid.* 185.

[117] Pues, “habría contradicción flagrante en pretender que la inteligencia misma, *en tanto que pasiva*, devenga el agente de su propia actuación. Se adivina, ciertamente, una salida: que

la facultad intelectual fuera activa y pasiva a la vez, pero pasiva bajo un aspecto, activa bajo otro. Pero si uno no se contenta con una vaga solución verbal, conviene definir con más precisión este concurso extraño de actividad y pasividad”. *Ibid.*, 185. El hecho de suponer que ‘la facultad intelectual fuera activa y pasiva a la vez, pero pasiva bajo un aspecto, activa bajo otro’, no es correcto, no sólo porque inicialmente es enteramente pasiva y, por tanto, por carecer de toda actividad no se puede autoactivar, sino también porque, aún cuando es activada, no depende de ella activarse más, es decir subir de nivel.

[118] *Ibid.*, 185-6.

[119] Para unos de ellos tal distinción es real (Tomás de Aquino); para otros, meramente formal (Escoto); para otros aún, sólo nominal (Ockham). Y para quienes la consideraron real, de entre ellos unos pensaron que se trataba de dos ‘potencias’ (los tomistas); otros, de un acto radical y una potencia (Teodorico el Teuónico); algunos, de un hábito y una potencia (San Buenaventura, Alfonso de Toledo).

[120] Añade: “el papel necesario del entendimiento agente consiste pues en crear en el entendimiento posible, por abstracción sobre los fantasmas, inteligibles en acto, es decir, procurarle ‘determinaciones especificadoras’ (*species*) intrínsecamente libres de toda restricción material”¹. Pero esto no es exactamente así.

[121] *Ibid.*, 187. El texto sigue: “los efectos particulares de su ‘acto’, es decir, las prolongaciones de su acto en ‘acciones’, serán puestas o no según que ciertas condiciones formales extrínsecas se encuentren o no realizadas; pero su actividad, considerada en sí misma, es completamente *a priori* y *espontánea*”. *Ibid.*, 188.

[122] *Ibid.*, 188.

[123] *Ibid.*, 189.

[124] “¿Hay que deducir de esto –pregunta Marèchal– que el entendimiento agente precontiene en sí todas las formas inteligibles, de las cuales será revestido bajo su influencia el entendimiento posible? No, por cierto; puesto que esta hipótesis sacrificaría el papel necesario de la sensibilidad y nos llevaría al más extremado ‘innatismo’... Está claro: el entendimiento agente no basta, por sí sólo, para determinar al entendimiento posible; la parte verdaderamente espontánea de su intervención no sobrepasa ciertos caracteres *absolutamente generales*, cuya

especificación próxima depende el fantasma. Kant decía lo mismo en términos críticos: el concepto no es totalmente *a priori* ni totalmente espontáneo: es *a posteriori* (o empírico) en cuanto a su materia (su contenido diverso), *a priori* y espontáneo en cuanto a su forma sintética (su forma de universalidad). La fórmula kantiana puede parecer más simple que la de Santo Tomás: su nitidez aparente le viene sobre todo del hecho de omitir el punto de vista metafísico que sobrecarga la expresión medieval”. *Ibid.*, 189. Es claro que el intelecto agente no precontiene ninguna forma conocida; tampoco las precontiene el posible ni ninguna otra potencia cognoscitiva. Por otra parte, si bien se requieren los fantasmas para que el intelecto posible pase de la potencia al acto, obviamente no se requiere de ellos para que el intelecto agente esté siempre en acto. De modo que es pertinente sostener que éste no queda limitado por los fantasmas. Por lo demás, la asimilación de la teoría tomista a la kantiana está, a nuestro juicio, fuera de lugar, no sólo porque, según Tomás de Aquino, ni los conceptos ni los juicios ni nada de la razón es espontáneo, sino también porque no puede concurrir –conmensurarse– un *acto* de la razón con un *objeto* de la sensibilidad. A esto agrega: “Puesto que en la actuación del entendimiento posible el entendimiento agente obra, de una parte, en unión necesaria con el ‘fantasma’, pero de otra sin dependencia intrínseca respecto a él, nos vemos conducidos a estudiar, siguiendo a Santo Tomás: 1º, la causalidad del entendimiento agente con relación al fantasma; 2º, la espontaneidad del entendimiento agente en su efecto propio sobre el entendimiento posible”. *Ibid.*, 190. Ahora bien, las denominaciones de ‘causalidad’ y ‘espontaneidad’ no son apropiadas para describir el conocer.

[125] En este apartado indica que la tarea de *facere intelligibilia in actu*, que Tomás de Aquino atribuyó al intelecto agente, se puede entender según las analogías físicas y metafísicas que el Doctor Universal empleó, significando que “el fantasma es *transformado, elevado, espiritualizado, despojado de sus atributos materiales, universalizado, iluminado*”. *Ibid.*, 190. Así, de acuerdo con las primeras, “según el simbolismo de la iluminación, tan caro a la antigua escuela agustiniana, el entendimiento agente ilustrado por la luz divina, ilustra a su vez –dice Santo Tomás– al objeto material y lo hace inteligible. Pero ésta no es más que una forma figurada, empleada ya por Aristóteles para designar el hecho mismo de la cognoscibilidad próxima de los objetos materiales bajo la influencia del entendimiento agente... Otra expresión, más significativa, designa, en Santo Tomás, la operación del entendimiento agente relativa al *fantasma: abstracción universalizante*... Iluminación del fantasma por el entendimiento

agente; producción de ‘inteligibles en acto’ a expensas de los ‘inteligibles en potencia’; *abstracción*, que confiere la forma de universalidad a las ‘*species*’: todos estos apelativos describen evidentemente un solo y mismo proceso activo”. *Ibid.*, 190-1. Sin embargo, a esto último hay que replicar que, en sentido estricto, no se trata de ‘proceso’ alguno, porque todo conocer es acto.

[126] *Ibid.*, 192.

[127] *Ibid.*, 192.

[128] Cfr. *Ibid.*, 192.

[129] “Santo Tomás no ha descrito solamente por metáforas la relación natural del entendimiento agente y del fantasma, sino que intenta formularla en términos de *causalidad metafísica*. Dos especies de relaciones causales son utilizadas: la causalidad material y formal, la causalidad eficiente (principal e instrumental)”. *Ibid.*, 193. Pero aquí subyace un doble equívoco: uno, que las causalidades indicadas no son metafísicas, sino físicas; otro, que – conviene insistir– conocer no es causar. Añade el autor que “el problema de la relación entre el entendimiento agente y la facultad imaginativa no era, pues, para Santo Tomás, el problema de la relación entre dos agentes distintos... sino el problema totalmente distinto de la subordinación natural entre dos facultades de un mismo *suppositum*”, afirmación en la que también subyace otro equívoco, a saber, que el entendimiento agente no es una ‘facultad’. En las páginas siguientes Marèchal se detiene a considerar la ‘causalidad eficiente’ (cfr. *Ibid.*, 195) que ejerce el intelecto agente, y la ‘causalidad instrumental’ del fantasma, pero tanto el intelecto agente como el fantasma, así como toda dimensión del conocer, están al margen de cualquier causalidad. En este marco indica que, como la distinción entre potencias conlleva que éstas se hallen ordenadas según jerarquía, unas potencias estarán subordinadas a otras y, por tanto, “se encuentra, pues, aquí, entre las *potencias* subordinadas, los dos pares de relaciones reconocidas precedentemente entre sus *actividades* respectivas, es decir, entre el entendimiento agente ‘siempre en acto’, y la sensibilidad en ejercicio (fantasma); un par formal (se refiere al par causa formal–causa material); un par dinámico (alude al binomio causa principal–causa instrumental)”. *Ibid.*, 200. Como se ve, explica el conocer como si se tratara de una subordinación causal, pero si nada en el conocer es causa, estas exposiciones sólo se pueden aceptar como comparaciones. De no tomar analógicamente estas causalidades lo que surge es

una explicación fisicalista, constructivista, del conocer humano, tal como la que ofreció Kant en su *Crítica de la razón pura*. Más adelante agrega: “El *entendimiento agente*, en la *primera fase* de su intervención, es la inteligencia misma, en tanto que ésta (en virtud de la unidad sustancial del alma y del cuerpo y de la subordinación activa de las potencias, que es su consecuencia necesaria) ejerce sobre la imaginación una influencia causal, cuyo modo participa a la vez de la causalidad formal y de la causalidad eficiente”. *Ibid.*, 208.

[130] Cfr. *Ibid.*, 197 ss. En otra expresión posterior se nota la misma cadencia potencialista: “Una vez establecido el contacto *actual* entre las dos facultades (se refiere al entendimiento agente y a la imaginación)”. *Ibid.*, 207.

[131] *Ibid.*, 208.

[132] *Ibid.*, 208.

[133] De este parecer fueron, en el s. XIII, Roberto Grosseteste, Pedro Juan Olivi, Gonzalo de España; en el s. XIV, Durando. De este estilo fueron las opiniones de Francisco Suárez y Gabriel Vázquez en el s. XVI.

[134] Escoto quién admitió solamente una distinción ‘formal’ entre intelecto agente y posible. Su parecer fue seguido en el s. XIV por Ramón Llull, Guillermo Alnwick, Gregorio de Rímimi, Tomás de Bailly, Teodoro Métochite; en el s. XVII, por Juan Merinero, Francisco Alfonso Malpartida, Michaele de Villaverde, Francisco De Oviedo Madritani, Angelo de Sonneno, Ioanne Antonio Ambrosino, Illuminato de Oddo, Bartolomaei Mastri de Meldula, Bonaventurae Belluti de Catana, Pedro de Santa Catalina; en el s. XXI, mantienen esta posición A. Vigo, Lloyd P. Gerson.

Por su parte, Ockham defendió que entre intelecto agente y posible sólo se da una distinción ‘nominal’. Esa tesis la mantuvieron en el s. XIV Juan de Buridán, Nicolás de Autrecourt, Pedro de Ailly, Adam de Wodeham, Nicolás Oresmes, Francisco de Marchia, Biagio Pelacani de Parma; en el s. XV, Alfonso Fernández de Madrigal (‘el Tostado’), Gabriel Biel; en el s. XVI, Felipe Melanchton, Tomás Bricot; en el s. XVII, Andreae Landon, Juan de Lugo, Dionisio Blasco, Iuliano Castelui y Ladron, Ignatio Francisco Peynado, Francisco Murcia de la Llana, R. P. Fr. Martinus a Torrecilla; en el s. XVIII, Juan Gabriel Boyvin, V. González Peña, Juan de Urquizu, Gaspar Buhon, Ignacio Ponce Vacca, Crescente Krisper.

