



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
CAMPO 6: FILOSOFÍAS, HISTORIA DE LAS IDEAS E IDEOLOGÍAS EN
AMÉRICA LATINA

TÍTULO:

*EPISTEMOLOGÍAS, ESCRITURAS URBANAS Y RESISTENCIA. UNA
RELECTURA DESDE LA FILOSOFÍA DE LA REALIDAD HISTÓRICA DE
IGNACIO ELLACURÍA, PARA AMÉRICA LATINA*

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

PEDRO ZAVALA CHAPARRO

TUTOR PRINCIPAL:

DR. HORACIO CERUTTI GULDBERG

CIALC

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:

DRA. ANA LUISA GUERRERO

CIALC

DR. FRANCISCO XAVIER SÁNCHEZ HERNÁNDEZ

FFyL

DR. OSCAR WINGARTZ PLATA

UAQ

DR. HÉCTOR SAMOUR CANÁN

UCA

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE DEL 2023.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Xavier, mi pequeño hijo, la luz más brillante en la noche más oscura.

Para Cecilia, por su apoyo incondicional para lograr esta tesis.

Para mi padre, Dr. Ezequiel Zavala y mi hermana, Dra. Eunice Zavala.

A la memoria del Dr. Héctor Samour, maestro. A la memoria de mi tía, Q.F.B Eunice Zavala Martínez.

Esta tesis está dedicada a la memoria de mi querida madre, Josefina Chaparro Sierra.

Agradecimientos

Esta tesis es el resultado de dudas y esfuerzos personales, acompañados por diversos y diversas tutores, maestros y compañeros en el camino, que dedicaron su tiempo e ideas para enriquecer mi trabajo. Agradezco profundamente a la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y al Posgrado en Estudios Latinoamericanos, por brindar un espacio propicio para el desarrollo y alojamiento de este proyecto de tesis. De igual modo, mi agradecimiento al apoyo del CONACYT, que me permitió realizar este estudio.

Deseo agradecer en primer lugar, a mi tutor y director de tesis, el Dr. Horacio Cerutti Guldberg (CIALC-UNAM), por su atención, comentarios, acompañamiento y solidaridad, durante el tiempo que duró mi estancia de doctorado, hasta tiempo después que pude concretar este esfuerzo académico, luego de diversas situaciones personales complejas, y una pandemia. Gracias, Dr. Cerutti, siempre, por estar pendiente de mí y de mi familia, de mis intereses intelectuales y proyectos, aun cuando su misma vida estuviera en la cuerda floja.

De igual modo, agradezco a la Dra. Ana Luisa Guerrero (CIALC-UNAM), por la atención prestada a mi persona, a mi manuscrito, a mis ideas, durante el lapso del doctorado y el tiempo que se extendió esta investigación. Sus comentarios puntuales, críticos, constructivos han venido a robustecer este esfuerzo. Agradezco de igual forma sus ánimos ante mis inquietudes intelectuales y mis pérdidas personales.

Mi gratitud al Dr. Francisco Xavier Sánchez Hernández (FFyL), por su tiempo de entrega a la lectura de esta tesis, cuando aún eran párrafos escritos en cuadernos y hojas sueltas. Tu amistad y generosidad me acompañaron desde Asís, cuando te comenté sobre este esfuerzo en ciernes, a un lado de la Basílica de Santa Clara. Gracias por acompañar desde tu cercanía y consejos académicos esta tesis doctoral.

Esta tesis pudo lograrse gracias a los comentarios y ánimos del Dr. Héctor Samour, de la Universidad Centroamericana (UCA) José Simeón Cañas, de la Compañía de Jesús, en El Salvador. Agradezco por sus comentarios, interés y sonrisa siempre, para acompañar de preguntas y apreciaciones a mi manuscrito. Lamentablemente, la presencia de la muerte ha venido a cortar nuestro diálogo. Honro su generosidad ante mi proyecto.

Agradezco al Dr. Oscar Wingartz, por la lectura atenta de este manuscrito y por sus palabras al compartir inquietudes, en un Congreso de Filosofía, celebrado en San Cristóbal de las Casas, Chiapas. Así como el compañerismo ante el tema y la reflexión de esta tesis.

Mi gratitud entera para mi esposa, Cecilia, y mi hijo Xavier, quienes me permitieron la redacción de este manuscrito durante tiempos de pandemia y posteriores. Sin su amor, presencia, apoyo, aliento, y entendimiento siempre, este proyecto jamás se hubiera realizado. No habrá palabras para agradecerles lo suficiente.

Finalmente agradezco a mis padres, hermana y tía; Josefina Chaparro Sierra (+), Ezequiel Zavala Martínez, Eunice Zavala Chaparro y Eunice Zavala Martínez (+): muchas gracias por su generosidad y ánimos durante la realización de esta tesis. Estaré en deuda siempre.

Pedro Zavala Ch.
Ciudad Universitaria, México, 2020
Manchester, U.K., 2022

Índice

Agradecimientos	3
-----------------	---

Primera parte

Epistemologías en Occidente, marcos teóricos y estado del arte

Trazos	10
Introducción	14

Capítulo 1

De la *δόξα* al *λόγος*: Hacia una breve historia de la epistemología en Occidente

Epistemologías, epistemes, conocimiento y saber	44
El punto de partida: un único relato de sentido en torno al saber	47
La historia de la filosofía en Occidente	49
Eurocentrismo y univocidad del saber y la cultura	52
El mito: ¿epistemología menor?	57
El paso del <i>μύθος</i> al <i>λόγος</i> como camino superior de conocimiento verdadero	60
Epistemologías en el horizonte de la filosofía occidental	61
Platón (427-347 a.C.)	61
Epistemología en Platón	62
Aristóteles (384-322 a.C.)	64
Epistemología en Aristóteles	64
Cuadro comparativo: dos epistemologías dominantes en la antigüedad griega	68

Capítulo 2

Epistemologías en la Edad Media: Agustín de Hipona (354-430 d.C) y Tomás de Aquino (1225-1274)

Filosofía en la Edad Media: diálogo entre cristianismo y filosofía griega	69
Epistemología platónica en la filosofía de Agustín de Hipona (354-430 d.C)	72
Epistemología aristotélica en Tomás de Aquino (1225-1274)	75
La epistemología nominalista como respuesta a las dos lógicas dominantes	78
Guillermo de Ockham y la epistemología de la parsimonia	80
Cuadro comparativo: dos sistemas epistemológicos dominantes en la Edad Media	81

Capítulo 3
Conocimiento y epistemología en la Filosofía moderna y en la
Posmodernidad

Modernidad y epistemología	83
Pesadilla recurrente: Conocimiento y eurocentrismo	86
Posmodernidad y ¿conocimiento?	89
Duda, fragmento y fragilidad como parte del conocimiento en la posmodernidad	93
Epistemologías en la <i>Teoría Crítica</i>	97
La construcción epistemológica desde el Occidente eurocéntrico	100
Relevancia de la epistemología tradicional en el estudio de las epistemologías latinoamericanas y contemporáneas	103
Críticas y limitaciones de la epistemología tradicional	105

Segunda parte
Epistemologías críticas en América Latina

Capítulo 4
Las epistemologías críticas en América Latina

Introducción	108
Epistemologías en el siglo XX. Complejidad y sistemas complejos	112
Los Estudios latinoamericanos y las Filosofías latinoamericanas como sistemas complejos	114
La <i>Historia de las ideas</i> en América Latina	117
Segunda etapa en el desarrollo de la <i>Historia de las ideas</i> en América Latina	123
<i>Historia de las ideas</i> y Filosofía en Nuestra América	126
Algunos de los temas de estudio de la <i>Historia de las ideas</i> en A.L.	127
Epistemología en la <i>Filosofía como filosofía sin más</i> , de Leopoldo Zea	129
El marxismo en América latina y la epistemología crítica creadora de José Carlos Mariátegui	135
Epistemologías del Sur	142
Colonialidad y colonialismo	145
Colonialidad y saber	146
Boaventura de Sousa y las <i>Epistemologías del Sur</i>	148
Epistemología en el pensamiento crítico latinoamericano.	158
La opción decolonial y el Grupo Modernidad/Colonialidad	
Breve recorrido por el pensamiento decolonial latinoamericano y sus influencias	161
El grupo Modernidad/Colonialidad	168
Epistemologías feministas en América latina	174
Feminismos latinos	185
El feminismo y la crítica a las epistemologías androcéntricas	189
<i>Filosofías para la liberación</i> en América Latina, desde la perspectiva crítica de Horacio Cerutti-Guldberg	191

Tercera parte
La epistemología crítico-realista (o de la liberación) de Ignacio Ellacuría SJ

Capítulo 5
Exposición interpretativa de la génesis epistemológica de Ignacio
Ellacuría SJ

Lo público y la mirada	203
Ignacio Ellacuría: Filósofo incómodo	205
Primeros pasos: Humanismo y filosofía (1949-1955)	207
El maestrillo y la educación (1955-1958)	209
Innsbruck: teología y la presencia de la historicidad (1958-1962)	211
Madrid, la influencia de Xavier Zubiri y la tesis doctoral (1962-1965)	218
Filosofía y realidad: entre la historia y la utopía	219
La producción filosófica de Ignacio Ellacuría SJ	220
Filosofía, ¿para qué?	222
Sócrates y la filosofía como necesidad	222
La filosofía como un modo de saber	224
La filosofía como principio de desideologización	225
La <i>Filosofía de la liberación latinoamericana</i> en la perspectiva de Ignacio Ellacuría	228
Sobre “ <i>Función liberadora de la filosofía</i> ” (1987)	230
Liberación y praxis en Ignacio Ellacuría	231

Capítulo 6
Un estudio interpretativo de la obra, *Filosofía de la realidad histórica*, de
Ignacio Ellacuría

Introducción	235
Hacia la verdad o falsedad del sistema capitalista	236
La <i>realidad histórica</i>	238
Libertad, determinismo e impersonalidad	239
Realización del ser persona, alienación y carácter absoluto de la realidad	240
Praxis histórica	241
Realidad histórica y “ <i>Sobre la esencia</i> ” de Xavier Zubiri	243
Hacia un hacerse cargo de la realidad	244
Teoría y praxis comprometida	247
La <i>Filosofía de la realidad histórica</i> como fundamento de los DDHH y como principio desideologizador	248

Capítulo 7

Escrituras urbanas: decodificación, resistencia y rebeldía. Un ensayo desde la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría

Arte, vandalismo y narrativa	255
Bajo nubes grises	257
La sociedad de la imagen (o Guy Debord no ha muerto)	259
Un ensayo desde la <i>Filosofía de la realidad histórica</i> para la realidad mexicana	259
Escrituras urbanas en América latina como epistemologías críticas y contemporáneas	263
Sobre la realidad y la filosofía: entre la historia y la utopía	266
Alerta que camina: Son las feministas por América Latina	268
No obstante, ideología y poder	269
Ideología y desideologización desde la <i>Filosofía de la realidad histórica</i>	272
Conocer para transformar	275
<i>Bonus track</i> o un poco de polémica	277
<i>Detente, no lo hagas más</i>	277
Escrituras urbanas: praxis histórica para conocer la realidad	278
Conclusiones. Subversiones del <i>statu quo</i>	279

Bibliografía

Primera parte

Epistemologías, marcos teóricos y estado del arte

*“Pocas cosas tan necesarias hoy en El Salvador como la **poesía**. Estamos tan atrapados por la materialidad de la existencia cotidiana y por la unilateralidad de la dimensión político-militar, por la urgencia de la acción efectiva, que se va reduciendo lamentablemente la riqueza de nuestro ser y se va a deshumanizando la condición nacional como forma particularizada de la condición humana. La **poesía**, como otras acciones del espíritu, tiene mucho que hacer para ampliar nuestro horizonte, para mejorar y ahondar nuestra humanidad y también para avizorar futuros utópicos”.*

Ignacio Ellacuría SJ,
Prólogo a *Oráculos por mi raza*.

Trazos

El hombre se mira en calma y en ocasiones sonríe. Si alguien le dijera que est a a algunos años de morir a manos del Ej ercito salvadoreño. Viste con un traje negro, camisa blanca y corbata negra anudada al cuello. Detr as de una mesa, el hombre de pelo entrecano enuncia durante algunos segundos, los asesinatos no esclarecidos en el pasado reciente salvadoreño. Su tesis principal, en Estados Unidos, es que el gobierno norteamericano encabezado por Ronald Reagan no ha encontrado una solución a la situación salvadoreña. Se detiene durante unos segundos y sigue con historias sobre violencia y sangre que quedaron sólo, como titulares de los periódicos en diversas partes del orbe. Dirigiendo su voz a los micrófonos en la superficie de madera arrecia la voz y luego, consciente de la cámara que apunta a su rostro, continúa en la enumeración de actos de crueldad, vileza e impunidad. Se escucha posteriormente a la intervención del hombre, la voz de una mujer que traduce las palabras e historias recientes dichas, al inglés. Aunque esta breve intervención no llega a minutos, el tiempo se distiende como el océano frente a la Bahía de la Unión, en El Salvador.

De nuevo, el hombre de pelo entrecano toma unos segundos para aclararse la garganta y mirar al reloj plateado frente a sí. Su sentido del tiempo, riguroso, lo obliga a hacer síntesis y preguntas que quedan en el aire sin respuesta alguna. La habitación ha quedado en silencio y de nuevo sólo escuchamos sus palabras que se distienden en el espacio. La conversación continúa y el hombre mira de pronto al camarógrafo frente a él. Luego hace un paso de lista con sus ojos, a los demás asistentes de los que vemos sólo sus espaldas. Espera la traducción de sus palabras y ocasionalmente, corrige la traducción.

El hombre se llena los pulmones de aire, y ahora con voz fuerte y cierta calma, nombra el asesinato de Monseñor Romero, para rematar luego: no esclarecido. Nombra el asesinato

de las religiosas estadounidenses violadas, asesinadas, descuartizadas y remata: no se ha esclarecido. Entre cada una de las historias hace un espacio para la reflexión, a la vez que para el trabajo de la traductora a su lado. Él observa a la traductora y mira a sus labios moverse, intentando anticipar la dicción. Corrige ocasionalmente cuando ella realiza alguna interpretación que no es certera, y luego ambos ríen de forma tímida. Continúa el hombre de pelo blanco y comparte cifras. Cifras de muertos, de dólares estadounidenses que se pedirán al Congreso, de las proyecciones sobre la pobreza para el futuro en Centroamérica. Conforme avanza en su discurso, habla sobre la economía para el año 2000 en El Salvador, habla sobre la pobreza extrema y estima, que 6 de 9 millones vivirán en extrema pobreza: “¡Qué futuro el que nos espera después de tanta ayuda norteamericana!”, señala.¹

Con calma, el hombre continúa y señala los puntos que considera importantes. Habla sobre los Derechos Humanos y el supuesto progreso, gracias al apoyo de los estadounidenses y el gobierno de Reagan. Se refiere al gobierno estadounidense como “ellos”.² Posteriormente habla sobre los miembros de alto rango de la milicia, así como de la oligarquía salvadoreña. Los señala como a los responsables directos de estos y otros tantos asesinatos que han quedado impunes. Miles de ellos. “No hay poder para aclarar problemas de Derechos Humanos”, menciona.³

Alrededor de la mesa, el grupo de hombres y mujeres escucha, graba, toma notas y asienten durante la entrevista grabada en el año de 1986 en la Universidad Jesuita de Loyola, en Chicago. El hombre de pelo blanco está ahí para recibir una serie de condecoraciones y a la vez, para realizar una serie de entrevistas, como la que observamos ahora. Con la soltura

¹ “Ellacuría tapes. Martyr at Loyola” en: <http://www.lib.luc.edu/specialcollections/exhibits/show/ellacuria-tapes>. Consultado el 27 de febrero 2019.

² Cfr., Ibid. Consultado el 27 de febrero 2019.

³ Cfr., Ibid. Consultado el 27 de febrero 2019.

de un hombre seguro de sí mismo, señala, dispara a diestra y siniestra más datos y más consecuencias del desastre macabro centroamericano. En un momento, cúspide de la entrevista se pronuncia acerca de los jesuitas, su congregación religiosa, en El Salvador: “No somos comunistas. No trabajamos para Moscú”, dice y sonríe. Es más: “ni siquiera trabajamos en favor de Roma”, remata y todos alrededor ríen, como si de un paraje sereno y arbolado se tratara. “Trabajamos en favor del pueblo salvadoreño”, dice y continúa con seriedad algunos puntos que decide tratar, entre ellos la guerra que inició en aquel país centroamericano, hace seis años atrás.⁴

Su nombre es Ignacio Ellacuría Beascoachea (1930-1989), sacerdote, filósofo y teólogo perteneciente a la Compañía de Jesús. Ahí, frente el camarógrafo continúa enumerando una serie de cifras: 60 mil muertos, más de 1 millón de desplazados y refugiados. Lo que supone el 20% de la población, para lanzarse posteriormente a una crítica de la intervención norteamericana en El Salvador.

¿Quién es este sacerdote católico que habla con claridad traducida en puntos específicos para el diálogo, cifras actualizadas y sus causas, proyecciones para el futuro salvadoreño? ¿De dónde proviene esa sencillez, para la traducción en números de la compleja historia salvadoreña? ¿Eso que realiza Ellacuría es un análisis de la realidad? ¿De dónde parte? ¿Cómo se construye? ¿Cuál es el *prius* o principio, aquello que antecede a la reflexión meditada que miramos? Sobre todo, y lo me interesa aquí: ¿en dónde se enraíza este conocimiento y crítica, que hace hincapié en las realidades y necesidad de liberación para el cambio? ¿De dónde procede esta lógica, esta selección de cifras, que en términos sencillos y concretos muestra las preocupaciones de todo un pueblo? ¿Proviene de un determinado tipo

⁴ Cfr., Ibid. Consultado el 28 de febrero 2019.

de conocimiento, es decir, de epistemología? Y si esto es así: ¿cuál es la epistemología es la que subyace a la articulación de este hombre?

Introducción

¿Qué es el conocimiento? ¿Es posible conocer? ¿Cómo acontece este proceso? ¿Por qué conocemos? ¿Para qué? Estas y más preguntas en relación con el saber, han sido desarrolladas a lo largo de la historia. Algunas de las respuestas a las anteriores estarán presentes a lo largo de esta obra. En occidente, por ejemplo, no nos es desconocido el clásico diálogo entre Gorgias de Leontinos, reconocido sofista de su tiempo y Sócrates. Platón, desde su método dialéctico, utiliza a su maestro como personaje, y a través de él, desarrolla la defensa de ideas sobre la retórica y la moral. Sabemos que el argumento del sofista tenía como fundamento la imposibilidad del conocimiento, posición enfrentada a la de Sócrates, como personaje que sostiene en el último tercio del diálogo, la posibilidad y necesidad de acto de conocer. ¿Por qué esto es un tema de debate en la perspectiva de la filosofía griega?

En otro espacio y tiempo distintos afirmamos desde este marco introductorio, que el proceso del conocer se dice de diversas formas (*episteme dicet multipliciter*). Así, la epistemología, o las diversas epistemologías que se resaltarán a continuación son los temas fundamentales de esta tesis doctoral, situada en el amplio campo de nuestra región, América latina. Se comprenderá que, para enfrentar la particularidad de este objeto reflexivo, su justificación y novedad, se deberá hablar acerca del panorama en donde este ejercicio se desarrolla. Específicamente es preciso señalar desde este primer momento, el vínculo existente entre los diversos ámbitos, políticos, sociales, económicos que sea amalgaman de forma compleja, para afectar la vida de las diversas comunidades que viven y sobreviven en nuestra región.

Uno de los planteamientos contemporáneos que más han aportado a la filosofía de la región, por su diversidad crítica, pertinencia, claridad, y producción, es la del filósofo

argentino-mexicano Horacio Cerutti Guldberg, perteneciente a una generación fundante de un ejercicio filosófico crítico en la región, que vino a dinamizar la historia del pensamiento en la América latina gracias a sus diversas propuestas (metodológicas, políticas, éticas y fundamentales). Una de ellas versa sobre la importancia de reconocer el lugar (*locus*) del filosofar, en palabras breves, y no por ello sencillas, nos recuerda que: *“filosofar es pensar la realidad, a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para transformarla”*. La afirmación anterior señala de forma sucinta, el vínculo de tradiciones críticas, contemporáneas, materialistas, desde un presente que re-imagina un mundo y porvenir otros, tomando en cuenta los desarrollos previos, así como la apertura a la imaginación, que permita ensayar nuevas formas de transformación y cambio.⁵

Reconocemos así, que: *“el punto de partida del filosofar latinoamericano da concesión a la particularidad dada por la realidad histórico-social. Tal es el punto de partida desde el que articula su discurso, el mismo que se interpreta en palabras de otro filósofo mexicano, Mario Magallón, como un universal de tipo concreto. El anterior, señala él, está vinculado con la tradición universal, empero interpelándola y denunciando su supuesto universalismo, abstracto, que impone los particularismos como si estos fueran algo generalizado”*.⁶

Así, la reflexión filosófica latinoamericana que emprendemos se encuentra vinculada a una narrativa histórica. La misma se encuentra atravesada por condiciones concretas.⁷

⁵ Cfr., CERUTTI GULDBERG, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: UNAM-CCyDEL, UNAM-CRIM, Porrúa.

⁶ Cfr., MAGALLÓN, M. (1991). *Dialéctica de la filosofía latinoamericana...* en ZAVALA, P. (2013), *Liberación, praxis y misión en...* Tesis de maestría. UNAM.

⁷ Cfr., Ibidem.

Algunos de estos temas distintivos que podríamos mencionar ya, están vinculados con la desigualdad económica, social y el movimiento de grandes poblaciones. La migración en la región, por ejemplo, va en constante ascenso, así como los diversos fenómenos que de ella emanan; la exclusión social que avanza día a día a pasos agigantados; la violencia sistematizada y recrudecida, así como el crecimiento de una pléyade de grupos criminales de todo tipo en la región; no podemos descartar la corrupción vinculada a las democracias endebles regionales; las desapariciones forzadas; el feminicidio, como algunos de los fenómenos existentes dentro de nuestra realidad, que como ya se sabe, es caótica y compleja. Una pregunta surge a continuación después de señalar brevemente algunos fenómenos que se desarrollan en el continente: ¿Saber para qué? ¿Para qué nos sirve del conocimiento en un contexto signado por estas injustas situaciones? ¿Cuál debería ser el sentido del acto cognitivo en nuestra región? ⁸

Respuestas a las preguntas anteriores se han dado en diversos tiempos y contextos. Cada época histórica conlleva la búsqueda de sus propias respuestas y planteamientos. La nuestra no escapa de ello. De este modo, los problemas que nos circundan requieren la adecuación de nuestras miras filosóficas para atenderles de forma clara y concreta. De tal modo que es urgente nuestra opción por un ejercicio reflexivo, vinculado a una visión crítica, que intente atender a tales problemas dictados por la realidad material. Lo anterior, para la transformación de los entornos sociales, la búsqueda por igualdad de derechos y la necesidad presente de una justicia local y a la vez regional. Todo ello requiere ser tomado en cuenta para cualquier reflexión de carácter fundamental, o quehacer filosófico y epistemológico.

⁸ Cfr., CERUTTI GULDBERG, H. (2015), *Posibilitar otra vida trans-capitalista*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad del Cauca, Colombia.

El anterior es entonces, el escenario en donde nace esta propuesta de tesis. Se parte de ahí para pensar, repasar, analizar, algunas de las epistemologías contemporáneas desarrolladas en nuestra región. Las mismas que han emergido como una serie de prácticas colectivas, en resistencia y búsqueda de transformar las diversas realidades bajo el *pathos* de la inequidad.

Es por eso por lo que afirmo en este primer momento, qué estas epistemologías entendidas como formas de producción de conocimiento en la región, permiten a una serie de comunidades excluidas, visibilizarse, hacerse presentes, afirmar sus voces e identidad como modo de reivindicación en los diversos espacios de América latina.

Ahora bien, diversos son los modos en cómo acontecen estas formas de presencia marginalizadas y rechazadas por los sistemas de poder, como lo pueden ser: marchas y manifestaciones, ocupaciones de espacios públicos (o sus respectivas oficinas institucionales), ciberactivismo, acciones de documentación y denuncia en redes, acciones de desobediencia creativa, acciones de ocupación simbólica de monumentos históricos, pintas en ellos, performances, grafitis. Todas las anteriores son acciones que visibilizan, en un primer momento, y que posteriormente generan espacios de tensión, diálogo, resistencia y reflexión, para cuestionar y desafiar la serie de postulados e interpretaciones que emanan desde las estructuras de poder.

Para lo anterior, en esta tesis intentamos reflexionar esta serie de problemáticas desde la obra inacabada, la *Filosofía de la realidad histórica*, del filósofo y teólogo jesuita vasco-salvadoreño, Ignacio Ellacuría. Cuyo legado filosófico y sistema de reflexión estuvo arraigado en la realidad concreta de El Salvador de los años 1980. La anterior, vinculada a una reflexión que insiste en la transformación social de Centroamérica, desde un enfoque

crítico, para intentar trascender las estructuras de desigualdad a través de una praxis liberadora.⁹

Desde estas perspectivas antes mencionadas, el estudio de las epistemologías en América latina implica adoptar una visión que reconozca la interacción entre teoría y práctica, a partir de un lugar y un tiempo específico.

Escrituras urbanas

En un segundo momento, en esta tesis también se ejercita el análisis de prácticas *escrituras urbanas*, desarrolladas en realidades históricas, sociales y políticas, como ya hemos dicho. Para interpretar de qué forma contribuyen en la hechura de un mundo justo. Además, intento que este estudio doctoral se dirija a reflexionar sobre el papel de la metodología para la reflexión de la filosofía latinoamericana, como un recurso para transformar la región.

Relevancia

La relevancia de este estudio se evidencia en varios aspectos. En primer lugar, considero, las epistemologías en América latina¹⁰ representan una forma de resistencia frente a las narrativas dominantes, que invisibilizan y excluyen a grandes grupos sociales y sus narrativas propias. A través del arte callejero, por ejemplo, se visibilizan las comunidades que desean reafirmar su identidad, reclamar los derechos negados y subvertir los diversos discursos hegemónicos que perpetúan la desigualdad, los mismos que en última instancia significa *muerte*. Estas prácticas no solo tienen un impacto estético o disruptivo en el espacio urbano,

⁹ Cfr., ELLACURÍA, I. (2007). *Filosofía de la realidad histórica*. UCA.; Cfr., ELLACURÍA, I., - SOBRINO, J. (Eds.). (1993). *Mysterium liberationis. Principios fundamentales de la teología de la liberación*, T. I-II. UCA.

¹⁰ En adelante AL.

sino que también generan preguntas, diálogos y reflexiones sobre temas de género, justicia social y poder, promoviendo un pensamiento crítico y una transformación posterior.

En segundo lugar, la elección de estudiar las epistemologías en su vínculo con estos referentes urbanos, desde una perspectiva filosófica, y en particular desde la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría, permitirá profundizar en estas prácticas desde una mirada más amplia, menos prejuiciosa. La filosofía nos brinda herramientas conceptuales y metodológicas para comprender la complejidad de diversos fenómenos sociales, así como para analizar su relación con la historia y las estructuras de poder. Además, la reflexión filosófica nos invita a cuestionar los paradigmas epistemológicos tradicionales, que han excluido y silenciado voces y conocimientos alternativos. Para abrir nuevos horizontes en la producción y validación de saberes en el ámbito contemporáneo, es decir: en el análisis de la producción de las diversas subjetividades y sus construcciones epistemológicas.¹¹

En tercer lugar, el estudio de las epistemologías en América Latina desde una perspectiva filosófica, nos permitirá valorar y reconocer la diversidad cultural, así como la pluralidad de saberes presentes en la región. Estas prácticas (ya mencionadas arriba) son expresiones que vienen de los espacios en donde la creatividad y la resistencia de las comunidades (urbanas y originarias), nos invitan a pensar sobre la importancia de la diferencia. Todo esto en contraposición a la hegemonía del individualismo actual y la práctica de la competencia, como medio primordial para conseguir objetivos y metas. Todas estas, como sabemos ya, alimentadas en la sociedad fuertemente liberal y contemporánea. Asimismo, todas estas reflexiones nos retan a repensar el concepto de *conocimiento*, y a abrir los ojos ante la validez de otros modos, formas, construcciones de saber y comprender el

¹¹ Cfr., Ibid., ELLACURÍA, I., *Filosofía...* Op. cit.

mundo, más allá de los marcos establecidos por la tradición de la filosofía occidental: etnocéntrica, angloparlante, grecolatina, patriarcal, y un amplio etc., del que diversas reflexiones críticas nos permiten vislumbrar hoy.

En cuarto lugar, afirmo en esta tesis que el enfoque en lo *efímero*¹² o momentáneo en el estudio de las epistemologías, permitirá comprender y analizar lo dinámica y cambiante de la realidad contemporánea. Por ejemplo, las intervenciones con implicaciones artísticas son una manifestación actual de la temporalidad y lo efímero en el espacio urbano. Estas presencias (momentáneas) captan la atención del público por un tiempo limitado, y así, generan experiencias y reflexiones momentáneas, empero, llenas de sentido y un amplio significado político. Afirmo que estas representaciones tienen la capacidad de despertar emociones, generar preguntas y provocar diálogos entre los observadores que las presencian o las miran, o posteriormente, generar interacción como parte del espectáculo perteneciente a una realidad (también efímera) que los medios de comunicación crean. Su carácter pasajero (serán eliminadas por su ubicación) en lugares de tránsito o altamente simbólicos para la narrativa institucional o patrimonial, les garantizan una visibilidad alta y un alcance profundo, logrando así transmitir mensajes políticos de manera impactante y directa.¹³

Además, estas presencias efímeras o momentáneas en el espacio público permiten la apropiación del entorno, fomentando la participación colectiva, creativa y crítica, en el momento de su realización. Al ocupar espacios que suelen estar dominados por intereses políticos, de carácter comercial o privado, estas acciones subvierten el orden establecido y generan un megáfono, en contra de las demandas de grupos marginados o invisibilizados.

¹² Si bien todo en este mundo es efímero, la forma de comprensión que tengo de esta noción está en contraposición a la cosificación, museificación y al mantenimiento de determinados elementos por instituciones que han hecho tótems o deidades de estas.

¹³ Cfr., DEBORD, G. (2002). *La sociedad del espectáculo*. Pre-Textos. Valencia.

Esto nos invita a voltear la mirada a escenas del día a día, pasajeras, con una temporalidad contingente, como parte del análisis epistemológico de fenómenos urbanos, para repensar las formas tradicionales de investigación, ampliamente centradas en lo permanente, lo estable, lo duradero: coágulos de realidad como modos de presencia histórica.¹⁴

En quinto lugar, el estudio y crítica de las epistemologías contemporáneas en América Latina, y desde una perspectiva filosófica, permite establecer conexiones, diálogos y vínculos con diversos campos de conocimiento. No habrá que olvidar que la formación interdisciplinaria de los Estudios latinoamericanos añade al corpus metodológico, la presencia de otras disciplinas, para realizar un estudio propio, y como parte de esta escuela de investigación. De este modo, la interdisciplinariedad, siempre alimentada en nuestro campo, así como el diálogo entre diferentes enfoques y perspectivas, enriquecerá la comprensión de las epistemologías y permitirán abordar su complejidad desde diversas dimensiones. Al integrar el análisis filosófico en este estudio se enriquece el análisis de las prácticas críticas en el contexto urbano, al profundizar en cuestiones éticas, ontológicas y epistemológicas, que van más allá de las explicaciones de carácter sociológico o antropológico de los movimientos sociales, o de las estéticas contemporáneas, por ejemplo.

En esta tesis, entonces, se busca establecer una base para comprender contexto de los diversos reclamos presentes en una sociedad de marginados, olvidados, relegados, en América Latina, marcado por un grupo de crisis sociales generadas por los gobiernos en turno y sus predecesores. Habrá que señalar que este estudio se encuentra en la interpretación, de las búsquedas de justicia social en la región. Esto mismo proporcionará un terreno para el surgimiento de epistemologías, como prácticas de resistencia y transformación.

¹⁴ Para la historiografía tradicional, una cantidad de años específica (30 o más) son necesarios para considerar un tema como histórico.

En este sentido, pienso, se construyen las bases para desarrollar una investigación pertinente, que proporcione una comprensión omniabarcante, de eventos cuya relevancia contextual, política, cultural y simbólica, sea de originalidad. Lo anterior, a través de la delimitación del contexto, así como de la argumentación (primaria) de la importancia y la justificación teórica, para establecer una base sólida que permita abordar el estudio de las prácticas políticas, efímeras, en América Latina, desde la perspectiva filosófica de la *realidad histórica*.¹⁵

El problema de la investigación

El problema de la investigación se formula considerando la relevancia de las epistemologías en América latina, así como la necesidad de abordarlas desde una perspectiva que vaya más allá de los enfoques sociológicos, antropológicos o incluso filosóficos en perspectivas tradicionales, como se ha dicho más arriba. Se plantea la siguiente pregunta central: ¿Cómo se pueden comprender las prácticas políticas momentáneas y efímeras, en el espacio urbano latinoamericano desde la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría, para transformar las comunidades en donde se presentan?

Este problema de investigación analiza, primeramente, la historia de las epistemologías en América latina, acotada, de antemano, a algunos de los ejercicios contemporáneos que abarcan a diversos autores y metodologías. También, está pensado para analizar las manifestaciones críticas en el espacio urbano, como el arte callejero, las intervenciones temporales y las acciones de visibilización, de las que hemos hablado con anterioridad. Se busca comprender, entonces, cómo estas prácticas no solo son expresiones

¹⁵ Cfr., ELLACURÍA, I., *Filosofía...* Op.cit.

de rechazo, resistencia o lucha, sino también, formas de construir conocimiento en la actualidad.

Objetivos de la investigación

Primeramente se busca analizar las epistemologías críticas y de una presencia o carácter momentánea o efímera en América Latina, desde la perspectiva filosófica de la *realidad histórica* de Ignacio Ellacuría, considerando las prácticas en el espacio público, como expresiones de resistencia y lucha por la justicia social, en términos de una presencia contemporánea del reclamo social, en una sociedad como la mexicana. A través del estudio de casos concretos, vinculadas al análisis teórico, doxográfico, pretendo identificar las características, impactos y desafíos de estas epistemologías, así como su potencial para generar transformaciones sociales reales. Así como para atender a las participaciones críticas y diversas en el contexto latinoamericano, más allá de lo meramente descriptivo.

En un segundo momento, esta investigación tiene como objetivo generar una argumentación, para responder a las preguntas anteriormente expuestas en relación con la filosofía y los alcances, aportes y limitaciones, a partir de fundamentos filosóficos y epistemológicos en la obra de Ignacio Ellacuría Beascoachea SJ. En específico he buscado destacar ideas presentes en obras de madurez, como *Filosofía de la realidad histórica* (1991), así como en los *Escritos filosóficos*, *Escritos políticos* y otros textos menos difundidos del autor. Los anteriores están vinculados a los temas como el conocimiento (desideologizador en su caso), la realidad histórica y el vínculo estética-resistencia, poco tratado por los especialistas en la obra de Ellacuría. Todo lo anterior confrontándolo con los problemas que afectan al mundo hoy, para mostrar la vigencia y aportes del filósofo vasco-salvadoreño, o

en su caso, los límites de su pensamiento. En específico me he centrado, pues, en ideas que considero se encuentran en relación con la epistemología y el pensamiento político.

Finalmente deseo señalar que he intentado centrarme en el marco de la extrema desigualdad regional, manifestada en diversos ámbitos como el económico, el social, el de género, entre otros tantos, así como la depredación climática y ecológica actuales. Más concretamente, he intentado en esta obra pensar a las escrituras urbanas, como una forma de resistencia social que nos permite conocer de forma profunda, la realidad de un momento histórico en concreto.

Sostengo así, con este esfuerzo, la posibilidad de desentrañar una postura crítica, enraizada en nuestra región y país, de cara a visibilizar e interpretar procesos de liberación contextuales, que humanicen y permitan ir más allá del estado actual de las dinámicas de muerte y opresión ampliamente difundidas.

Pienso a partir de todo lo anterior, que la filosofía de Ignacio Ellacuría cuenta con la posibilidad de brindar una fundamentación reconstructiva, para el saber, así como para la acción liberadora hoy. Esto es, en su vertiente teórica como praxica, en donde hoy en día se juega el sentido del discurso filosófico, encubridor o clarificador de las diversas realidades opresivas y contemporáneas.

Ahora bien, señalamos ya que tanto *historicidad* como *realidad histórica* están ligadas a la perspectiva de liberación que Ellacuría propone. Las anteriores, reflexión filosófica y praxis de liberación, como dos partes de un proceso de emancipación concreto y contemporáneo. Para generar, finalmente, un momento o movimiento de liberación anclado en la necesidad de los colectivos sociales, siempre en movimiento y en constante cambio.

Ahora bien, para llegar a estos objetivos señalados será necesario emplear una serie de paradigmas metodológicos, que nos ayuden a fundamentar de manera sólida nuestra propuesta. Son los siguientes.

Diversos abordajes y metodologías: interdisciplinariedad

Para abordar este problema de investigación, como se ha dicho, se utilizará un método interdisciplinario que integra filosofía, estudios culturales, arte urbano y las ciencias sociales. Se realizará un análisis teórico y empírico, utilizando tanto fuentes bibliográficas, así como el estudio de casos, la observación participante y el análisis de documentos que en ultimidad presentan una carga simbólica determinada. Esto permitirá, al final de esta tesis de investigación, obtener una visión integral de las epistemologías críticas en América Latina, así como su vínculo con las manifestaciones como lugares de enunciación políticos, que muestran la verdad o falsedad de los sistemas en donde se inscriben.

Finalmente, esta tesis sobre las epistemologías en América Latina ofrece un enfoque innovador y necesario para comprender las prácticas políticas (efímeras, en el caso del arte urbano) en el espacio público, abriendo espacio para la inclusión de perspectivas marginales y alternativas, más allá de la reflexión propia de las *Epistemologías del Sur*.¹⁶

Algunas preguntas para la investigación

Estas preguntas de investigación guiarán el desarrollo de la tesis doctoral, permitiendo profundizar en los diferentes aspectos relacionados con las epistemologías en América Latina desde la perspectiva filosófica de *la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría.

¹⁶ DE SOUSA SANTOS, B. – MENESES, M.P. (2004). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, España.

¿Cuáles son las manifestaciones efímeras más destacadas en el espacio público de América Latina y cómo se relacionan con las problemáticas sociales y de género en la región? ¿Cómo se articulan y configuran las epistemologías no tradicionales en el contexto urbano latinoamericano, más allá de los paradigmas dominantes de conocimiento? ¿Cuáles son los principios fundamentales de *la filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría? ¿Cómo se pueden aplicar estos principios en el análisis de diversas problemáticas sociales, económicas y políticas en América Latina? ¿Cuál es el impacto de las manifestaciones efímeras en la construcción de ciudadanos con una visión crítica, en las ciudades latinoamericanas? ¿Qué saberes y conocimientos alternativos se generan en el espacio latinoamericano y cómo contribuyen a la comprensión, y posteriormente, en la transformación de la realidad? ¿Cuál es la relación entre las epistemologías y la construcción de identidades y subjetividades en el contexto latinoamericano? ¿Cómo influyen las manifestaciones efímeras en la transformación de las dinámicas de poder en las ciudades latinoamericanas y en la reconfiguración del espacio público? ¿Cómo pueden las epistemologías críticas construir en camino a la justicia, en la región? ¿Es posible que estos espacios de resistencia política y simbólica sean lugares de enunciación crítica, en relación con el sistema en el que vivimos? ¿Cuáles son los desafíos para la integración de las epistemologías en las políticas públicas y las prácticas de planificación urbana en América Latina? ¿Qué recomendaciones se pueden formular para promover y fortalecer las epistemologías críticas en América Latina, considerando la diversidad de actores y contextos presentes en la región?

Relevancia de este estudio de tesis doctoral

Vinculada a este estudio, está en la posibilidad de observar los diversos fenómenos críticos coma de resistencia, colectivos y creativos en la región. Como se ha dicho más arriba, las diversas formas de conocimiento que emanan de este tipo de actividades, nos permitirá generar una epistemología adecuada con el tiempo coma la región y las diversas problemáticas que se enfrentan en nuestro contexto.

En primer lugar, considero que esta investigación añade riqueza al ámbito de las epistemologías latinoamericanas, al incorporar la *filosofía de la realidad histórica* del pensador vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría, como parte del marco teórico. Tradicionalmente, el tema de las estéticas urbanas ha sido abordado desde diversos objetos formales, como el sociológico como el antropológico e incluso el urbanista, por mencionar algunos. Consideramos que la inclusión de la filosofía como una disciplina crítica, enriquecerá la visión de este tipo de manifestaciones sociales desde una perspectiva amplia, a la vez que reflexiva. Lo anterior a partir de una metodología que parte del mirar, el observar, así como la búsqueda por comprender las relaciones existentes entre el acto crítico en el espacio público. Más allá de las visiones que lo consideran como vandalismo o delito. Incluso en este caso: ¿por qué se considera de este modo?

De igual modo esta reflexión permitirá visibilizar diversas problemáticas, así como las potencialidad es críticas en la región. Como ya sabemos, América Latina enfrenta desafíos socioeconómicos, políticos y ambientales de carácter particular, como se ha mencionado. En este caso, el análisis epistemológico desde esta perspectiva permitiraá comprender las diversas dinámicas desarrolladas en Nuestra América.

Asimismo, considero que esta investigación aporta al estudio de las epistemologías no tradicionales en el contexto del espacio público, socializado. Más allá del predominio del individualismo y la competencia, propios del marco de la antropología liberal. Se busca

entonces la reivindicación de lo diferente, lo plural como lo marginal, lo heterogéneo y lo momentáneo, los anteriores como una serie de fuentes de conocimiento legítimas (más allá de las categorías de lo *verdadero* y *cierto*). Gracias a esto, nuestro enfoque promueve la inclusión de diversas voces subalternas. También, nos permite la valoración de saberes alternativos, muchos de ellos vinculados al mundo del día a día, los mismos que han sido suprimidos o ignorados por los paradigmas dominantes academizantes. Considero que al analizar estas epistemologías críticas he buscado generar un diálogo contemporáneo entre diferentes formas de conocimiento, para así, contribuir a una visión más plural y enriquecedora de la realidad latinoamericana.

En términos generales, esta tesis doctoral desea contribuir al campo de los estudios latinoamericanos, en perspectiva filosófica. Lo anterior, al proporcionar enfoque en las posibilidades que el marco político actual, en el marco de las marchas del 8M, por ejemplo. Las mismas contribuyen a la construcción de una ciudadanía crítica y participativa.

Metodología de la investigación desde los Estudios latinoamericanos

En esta tesis recurriremos primordialmente al paradigma latinoamericanista, y su diversidad, los mismos que nos permitirá abordar de manera integral el estudio de las epistemologías. Al tratarse de un estudio en el ámbito de los Estudios Latinoamericanos, es fundamental tomar en cuenta la interseccionalidad de los saberes, así como las diversas posibilidades que esta obra permite explorar. Como sabemos, América Latina es una región rica en experiencias históricas, culturales y sociales. Abordar las epistemologías desde la perspectiva de la diversidad implica considerar las múltiples voces, cosmovisiones y conocimientos presentes en la región. De esta forma, el hecho de reconocer la intersección de conocimientos varios (más allá del nordatlántico y el europeo) nos invita a romper con las concepciones ortodoxas,

construidas desde el poder, para así, abrirnos a nuevas formas de conocimiento, enriqueciendo el análisis y comprensión de las luchas epistémicas en América Latina.

Considero que esta perspectiva brinda la oportunidad de explorar las dinámicas de construcción del conocimiento, que oscilan entre lo local y lo global, tomando en cuenta las relaciones de poder, así como las varias identidades y las luchas sociales presentes en el contexto latinoamericano. Se busca entonces, poner en tensión a los límites disciplinarios de los Estudios Latinoamericanos, para construir un conocimiento más inclusivo y contextualizado. Como tal, una manifestación de la diversidad de saberes y prácticas presentes en América Latina, coyunturales, como dinámicas, para generar así un diálogo interdisciplinario que contribuya a nuestro campo.

Por lo anterior, los paradigmas de investigación que se han adoptado en esta obra, serán múltiples, para, como se ha dicho, abordar de manera integral y rigurosa el estudio de las epistemologías históricas y contemporáneas. Estos, nos permitirán explorar diferentes dimensiones, aspectos y vínculos, de las prácticas sociales, comunitarias y críticas en el espacio público. Imagino que estos nos permitirán comprender las interrelaciones entre los diferentes actores y procesos involucrados en los procesos de reclamo, para visibilizar la búsqueda de cambio. Algunos de los modos que he privilegiado para esta tesis son los siguientes: interdisciplinariedad, hermenéutica, decolonialidad, y el análisis doxográfico.

Dado que las epistemologías abarcan una variedad de campos y disciplinas, se adoptará un enfoque interdisciplinario. De este modo se integrarán perspectivas de la filosofía, la sociología, la antropología, los estudios culturales, las letras y la estética, como disciplinas relevantes para comprender las múltiples dimensiones de las prácticas efímeras en el espacio público. Se señalará, puntualmente, cuando cada una de estas sean requeridas

en el cuerpo de la investigación. Fundamentalmente, la disciplina filosófica será el punto troncal de esta investigación.¹⁷

Por otra parte como dado que el carácter exploratorio y contextual de esta investigación, haré un uso del paradigma cualitativo. Para ello se utilizarán métodos como la observación participante (en marchas y reclamos diversos, fundamentalmente). En la segunda parte de esta obra será necesario el análisis doxográfico, como ya se sabe, propio del análisis de documentos y registros, para capturar la complejidad y riqueza de las epistemologías diversas que deseamos estudiar de forma crítica.

Dado que el estudio de las epistemologías urbanas efímeras implica la interpretación y comprensión de significados y discursos, se utilizará un paradigma hermenéutico. En este caso, vinculado a la perspectiva de Ignacio Ellacuría: la filosofía como un principio de desideologización. Se buscará comprender y dar sentido a las prácticas efímeras en el espacio público. Este enfoque permitirá una interpretación contextualizada de lo que llamamos ya, *epistemologías urbanas*.¹⁸

Dado que esta investigación se enmarca en los estudios latinoamericanos y aborda las epistemologías urbanas desde una perspectiva crítica, se utilizará un paradigma decolonial. Se cuestionarán las narrativas dominantes y se buscará descolonizar el conocimiento, abriendo espacios para la inclusión de saberes y perspectivas subalternas. Como ya se sabe, el paradigma decolonial nos invita a cuestionar los sistemas de poder y dominación presentes en las epistemologías tradicionales, y a dar voz a los excluidos.¹⁹

¹⁷ GARCÍA, R., (2006), *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*, Gedisa, Barcelona, p. 19-20.

¹⁸ MAGALLÓN, M. – PALACIOS, I. (Coords.). (2011). *Teorías, temas y metodologías de historia de las ideas latinoamericanas*, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), México, 2011.

¹⁹ LANDER, E., (2004) *Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Ecuador.

Además, el enfoque decolonial nos llevará a reflexionar sobre nuestras propias posiciones de poder y privilegio como investigadores, y a buscar formas de investigación más colaborativas y horizontales.

Al hacer dialogar estos enfoques se buscará generar un conocimiento más inclusivo, contextualizado, y finalmente, cuyo objetivo sea transformador, para contribuir a los estudios latinoamericanos y a la comprensión de las epistemologías en la región.

Ahora bien, al ser una obra de carácter filosófico se destaca el análisis doxográfico, esto es, análisis de textos filosóficos, con atención a la epistemología. Con él se realizará un análisis breve, empero crítico, de textos filosóficos relevantes para comprender las epistemologías contemporáneas, incluyendo obras de filósofos occidentales, latinoamericanos, y también, teóricos de otras ciencias, cuando lo amerite este estudio. Así, el análisis que se realiza permitirá establecer un marco teórico sólido y fundamentado, para el estudio de las epistemologías que planteamos. Otra forma presente de análisis documental en este trabajo está vinculada con la recopilación de documentos y/o registros relacionados con las intervenciones efímeras en el espacio público. En específico destaco: fotografías presentes en los medios de comunicación como fuentes. Estos materiales relevantes para este estudio serán analizados para comprender cómo circula la presencia de manifestaciones públicas.

Creo que al final se tendrá información determinada de primera mano y con ella se podrán identificar significados y dinámicas relacionadas con las epistemologías efímeras.

¿Una pared o una valla es un documento? En esta obra se afirma lo anterior, Por ello, el análisis visual y espacial va de la mano con las intervenciones. Para ello se pensó en el

mapeo de las pintas y grafitis, para comprender la distribución geográfica de las manifestaciones. Esta propuesta permitirá examinar la relación entre patrones estético-políticos, como discurso, presentes en las prácticas estudiadas.

Afirmo que estas metodologías para el análisis del fenómeno propuesto son complementarias. De tal modo que el uso combinado de métodos cualitativos y cuantitativos, aseguro, nos permitirá obtener una perspectiva más completa del fenómeno que deseamos estudiar.

Limitaciones y desafíos metodológicos de esta tesis doctoral

No solo es un problema de este trabajo, sino que todas las investigaciones enfrentan limitaciones y desafíos de todo tipo. Es imprescindible reconocerlas, en cada estudio, para así asumir el carácter autocrítico, presente en las reflexiones que estamos por estudiar. En nuestro caso se pueden identificar algunas limitaciones, así como desafíos específicos:

Una primera limitación podría estar vinculada con la subjetividad y las perspectivas múltiples. Debido a que estaremos vinculados con una serie de propuestas epistemologías diversas, desde una perspectiva filosófica y también interdisciplinaria, al tomar en cuenta la diversidad de propuestas, voces y cosmovisiones en América Latina, existe de entrada, el gran desafío de lidiar con la subjetividad inherente a las interpretaciones y perspectivas diversas. Entonces, en este punto, será necesario establecer un equilibrio entre puntos de vista, para así asegurarse de que coexistan y se representen las mismas (epistemologías latinoamericanas contemporáneas, por ejemplo) adecuadamente en el análisis.

Así, también, considero que existe una cierta complejidad en el estudio de la *efímera*: prácticas que en el espacio urbano llegan a ser complejas por su elaboración, duración y desaparición, así como sus características multidimensionales. Estas prácticas pueden

involucrar diversos actores, procesos creativos, así como significados que se encuentran en constante cambio. Lo anterior, afirmo, puede dificultar su estudio y comprensión. Por ello, el enfoque metodológico adaptativo, que hemos detallado, servirá hasta cierto punto, para capturar la dinamicidad y complejidad de estas prácticas.

Aunque un contexto social y político es compartido en la región, las prácticas diversas en manifestaciones, marchas, etc., son propias de cada país y de nuestra región, América latina. Estas influyen en las prácticas, significados y recepción. Por eso, en la última parte de este estudio, decidí centrarme en las prácticas políticas durante las marchas del 8M, en la Ciudad de México, en el año de 2019.

Finalmente, el desafío interdisciplinario que representa este trabajo está vinculado a la naturaleza propia de los Estudios latinoamericanos, aunque nuestra propuesta se sitúe en el campo 6, dedicado a la Filosofía y la *Historia de las ideas*. Así, la investigación que propongo está dedicada a las epistemologías efímeras e integra elementos de la estética, las ciencias sociales y otras disciplinas. Considero con ello, que es y será necesario establecer puentes entre disciplinas para abordar los desafíos a los que la interdisciplinariedad puede ayudarnos a acceder.

A pesar de estas limitaciones y desafíos es importante abordarlos de manera reflexiva en esta obra, como lo haré a continuación.

Capitulación y marco teórico

Por todo lo anterior en esta tesis requeriremos de un marco conceptual fundamental, que nos permita comprender los procesos diversos de conocimiento y las formas de saber que se desarrollan en el marco de nuestra región. Las epistemologías críticas, entonces, se refieren a las formas de entender y construir conocimiento cuyo objetivo sea la transformación de una

realidad social determinada. Se caracterizan por su enfoque interseccional entre lo político, lo social y lo cultural.

Mi propuesta de investigación sustenta un enfoque teórico y metodológico sólido, para analizar lo social desde una visión crítica. Ya que la necesidad e importancia de ello radica en la búsqueda por superar las limitaciones de los enfoques tradicionales, para poner al día la historia de las epistemologías contemporáneas en nuestra región, por un lado. Por otro, proporcionar herramientas conceptuales y metodológicas adecuadas para comprender lo complejo de los fenómenos sociales. Lo anterior desde una perspectiva filosófica. Además, las contribuciones en estos términos reflexivos permitirán la visibilización de las dinámicas de poder, para valorar experiencias concretas y tener una visión general del conocimiento inclusivo, equitativo y relevante.

Por todo lo anterior definimos, como parte de un marco histórico y filosófico, en términos conceptuales, a las siguientes propuestas que estudiaremos a continuación: *Epistemologías en Occidente*. Esto es, epistemologías en términos tradicionales, ortodoxos, que se buscan analizar debido a su presencia en la tradición filosófica occidental, en esta tesis. Estas, en términos generales, se han ubicado, principalmente, en el estudio de los fundamentos del conocimiento, su estructura, así como su vínculo con lo extramental, con un énfasis en la búsqueda de la verdad y la justificación de nuestras ideas y razonamientos. Las anteriores, vinculadas al modo o forma de pensar griego, con un énfasis en los filósofos de la antigüedad como Platón y Aristóteles.²⁰

²⁰ Cfr., GOMPERZ, T. (2000), *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía antigua*, vol. I. Barcelona: Editorial Herder; Cfr., GUTHRIE, W. K. C. (1991), *Historia de la filosofía griega, I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Editorial Gredos; Cfr., JAEGER, W. (1942), *Paideia. Los ideales de la cultura griega, vol. I*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

De igual modo, en términos generales, esta epistemología ha adoptado un enfoque racionalista y dualista que ha tendido a separar al sujeto cognoscente del objeto conocido. Prestando atención a binomio mente-mundo externo que se ha centrado en cuestiones como la verdad, la certeza y la fundamentación lógica de nuestras afirmaciones. Ha dado, también, importancia central a la razón y a la lógica, como las herramientas privilegiadas para la adquisición y validación del conocimiento. De igual modo se ha optado por el método científico como el paradigma de conocimiento legítimo, desde la modernidad, basado en la observación, la experimentación y la inferencia lógica, como partes de un desarrollo cognoscitivo de carácter racionalista, con un énfasis en la objetividad y, desde luego, en la validez universal de sus conclusiones. Este será el punto de inicio.

Sin embargo, este enfoque tradicional ha sido objeto de críticas y cuestionamientos. Algunos de ellos provienen de las *Filosofías críticas en América latina*, las *Filosofías para la liberación*, así como también de las *Epistemologías del Sur*. Podríamos añadir algunas otras corrientes que han indicado cuestionamientos pertinentes sobre aquel modo y método filosófico, como los cuestionamientos provenientes de la *Filosofía feminista contemporánea*. Todas las anteriores, como parte del marco en donde se desarrolla esta investigación.

De forma general detallaré ahora, algunas de las características fundamentales de las propuestas citadas, que tomarán forma más adelante, en el cuerpo de esta tesis doctoral.

*Epistemologías críticas en América latina*²¹

²¹ Cfr., CERUTTI GULDBERG, (2000). *Filosofar desde nuestra América. Op. cit;* Cfr., ZEA, L., (2014) *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas, Venezuela; Cfr., ZEA, L., (1986) *América latina en sus ideas*, Siglo XXI, México; Cfr., ZEA, L., (1986) *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América latina*, U. De G., Guadalajara.; Cfr., DE SOUSA SANTOS, B., (2015) *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Editorial Siglo XXI, México.

Por epistemologías críticas en América latina, en consonancia con el planteamiento del filósofo argentino-mexicano, Horacio Cerutti Guldberg, me refiero a los diversos enfoques teóricos y metodológicos, históricamente situados, que comprenden el lugar desde el que enuncian un discurso filosófico determinado. En contraposición a las epistemologías tradicionales, estos ejercicios reconocen la importancia de las particularidades históricas, culturales, políticas y sociales de la región en la producción y validación del conocimiento. Estas realizan el cuestionamiento y la problematización de los sistemas dominantes, vinculados al poder en sus diversas facetas. El punto de partida es mirada atenta a la historia misma, para pensarla una desde las realidades y experiencias latinoamericanas, ligadas al amplio contexto que esto significa. De tal modo que, estas epistemologías buscan analizar, en términos materiales y negativos, las diversas estructuras de poder, así como las desigualdades en los modos de producir conocimiento desde una perspectiva eurocéntrica.²²

De igual forma, pienso, estas epistemologías se encuentran en la búsqueda de la superación de la idea e imposición, de verdad universal y objetiva, reconociendo que el conocimiento es construido desde una posición social y política propia.²³

Diversos son estos ejercicios filosóficos, los mismos que se nutren de enfoques teóricos variados. Los más reconocidos en la región están vinculados con las posturas materialistas, como el marxismo, las filosofías para la liberación latinoamericanas, en sus diversas vertientes, así como el pensamiento decolonial y los estudios poscoloniales. Estas corrientes han generado y producen herramientas conceptuales necesarias, para analizar las

²² CERUTTI, H., (1983), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México; Cfr., MAGALLÓN, M., (1991), *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, CCYDEL, UNAM, México.

²³ Cfr., MAGALLÓN, Ibid.

dinámicas de poder, la marginalización, la discriminación y las luchas sociales, solo por mencionar algunos retos.

En síntesis, estas propuestas filosóficas otras, desde el Sur global, en específico desde el Sur latinoamericano, intentan analizar, de forma crítica (algunas más creativamente que otras), para transformar los sistemas de conocimiento imperantes. Teniendo en cuenta las realidades históricas, culturales y políticas de la región, al proponer una producción una producción de conocimiento más inclusiva, así como liberadora, siempre en compromiso directo con la transformación social y la justicia.

Uno de estos momentos, sea dicho desde ahora, está vinculado a la crítica de las epistemologías tradicionales, cuyos modelos de conocimiento ha dejado de lado algunos aspectos importantes de la experiencia humana, (subjectividad, la intersubjetividad, contextualidad). A la vez, se han mantenido como espacios que privilegian un sistema jerárquico, que perpetua visiones sesgadas, al ignorar la diversidad saberes, presentes en diferentes contextos.

*Epistemologías del Sur*²⁴

En contraposición a la epistemología dominante y tradicional de la que he hablado brevemente y en términos generales, se encuentra una de las propuestas que intentan hacer una distinción en relación con las producciones teóricas provenientes del Norte global. La anterior, se afirma, ha perpetuado la colonialidad del saber, enraizada en la visión de una colonialidad del ser. De este modo, las Epistemologías del Sur se centran en la creación de un enfoque crítico (en este caso descolonizador) que busca hacer visibles los saberes y

²⁴ DE SOUSA SANTOS, B., (2015), *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Editorial Siglo XXI, México.

conocimientos producidos en contextos periféricos y subalternos, algunos de ellos asesinados (epistemicidio) por la presencia y producción desmedida, de todo un sistema de conocimiento etnocéntrico, euro o angloparlante, entramado desde las academias como estructuras de poder colonial.²⁵ Así, estas epistemologías cuestionan la noción de una única forma válida de conocimiento, al realizar la promoción de una diversidad epistémica, algunas de ellas desaparecidas por un genocidio en términos del saber diverso y cultural, según sus autores. Esta, anterior, o momento previo, a emancipación metodológica, intelectual y posteriormente social. El sociólogo de origen portugués, Boaventura de Sousa Santos, es su principal exponente.

Otro aspecto relevante de las *Epistemologías del Sur* es su apuesta por la interculturalidad y el diálogo horizontal entre diferentes formas de conocimiento, desde su auto-afirmación. Se reconoce desde esta postura, que existen múltiples cosmovisiones y saberes, y a la vez se busca un encuentro en igualdad de condiciones, donde se genere una relación horizontal, que permita enriquecer a las diferentes tradiciones intelectuales y culturales que se dan cita en un encuentro diverso, propio del mundo actual.²⁶

En este sentido, las epistemologías del sur no se limitan solamente al análisis teórico, sino que también buscan ir más allá de la academia, para generar cambios concretos en la realidad social. Por lo que, se promueve desde su narrativa, la participación de los sujetos que se involucran en la producción de conocimiento. Al final, se reconoce de forma explícita, que el conocimiento nunca es neutral. El mismo, generará una serie de repercusiones significativas, desde la ética, en la vida de las comunidades. Sobre esta diversidad de

²⁵ Cfr., DE SOUSA SANTOS, B. – MENESES, M.P., (2004), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, España.

²⁶ Cfr., DE SOUSA SANTOS, B., Ibid.

elementos ya se ha pensado anteriormente, como en el caso de las Filosofías para la liberación latinoamericanas.

Por lo tanto, las Epistemologías del Sur promueven una reflexión ética profunda sobre la responsabilidad de los investigadores y académicos en la generación de conocimiento. Lo anterior, como un reflejo de la justicia cognitiva, y desde luego, de carácter social. Más allá del uso instrumental del conocimiento, en ocasiones, históricamente utilizado como una herramienta de dominación.

Filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría²⁷

Este será el objeto formal desde el que, en última instancia, se recupere para hacer una lectura contemporánea de los fenómenos que estudiaré, como las *escrituras urbanas*, presentes como parte de las realidades diversas en la región. Se pretende también, valorar de qué forma, la obra y pensamiento de Ellacuría es pertinente o no, para la reflexión latinoamericana actual y contemporánea. Así, busco analizar la filosofía de uno de los referentes destacados en la región y su aplicación en un fenómeno contemporáneo. Cabe destacar, que Ignacio Ellacuría fue un destacado filósofo, teólogo y jesuita, vasco-salvadoreño, que de forma comprometida pensó la realidad histórica y social de América latina. Fue asesinado durante el año de 1989, junto con sus compañeros jesuitas y dos mujeres salvadoreñas.²⁸

Para ello realizaré un ensayo interpretativo de la obra *Filosofía de la realidad histórica*, de Ignacio Ellacuría. La anterior se basa, en términos generales, en la premisa fundamental de que la filosofía debe estar en diálogo constante con la realidad y las problemáticas sociales de su tiempo, tomando como punto de partida al filósofo español

²⁷ ELLACURÍA, I., (2007) *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador; SAMOUR, H., (2006) *Voluntad de liberación: El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, UCA, San Salvador.

²⁸ CODINA, I., (1990), "Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir", *Revista Latinoamericana de teología* 121.

Xavier Zubiri. De este modo, el propio Ellacuría considera que la filosofía no puede ser un ejercicio abstracto y desvinculado de la realidad concreta. En consonancia con las teologías de la liberación que él bien conoce y que ha cultivado. También considera que las ideologizaciones políticas de cada realidad en concreto no deberán ser pasadas por alto en el ejercicio reflexivo. El pensar latinoamericano hunde sus pies en la tierra y está comprometido con la transformación y la liberación de los sectores vulnerables y oprimidos de la sociedad regional. Con ello quiere decir que la filosofía existe como un modo de hacerse cargo del tiempo concreto y la historia que se vive en el presente, vinculada al pasado, en este caso, lleno de expolio y violencia.²⁹

Uno de los conceptos clave en la filosofía de Ellacuría es el de la *praxis liberadora*. Para Ellacuría, la praxis, es decir, la acción concreta y transformadora, es el punto de encuentro entre realidad y teoría vinculada fundamentalmente con el pensamiento de Xavier Zubiri, expuesto en la obra *Sobre la realidad*.³⁰ Por ello, Ellacuría plantea de forma contundente, que la filosofía debe inspirar y orientar la acción social. Contribuyendo así a la liberación de la sociedad. Se sigue que esta praxis liberadora implique un compromiso activo, político desde luego, con la realidad histórica, así como una pugna persistente en contra de las estructuras de opresión y exclusión, institucionales en muchas ocasiones.³¹

Otro aspecto importante de la filosofía de Ellacuría es su enfoque en la realidad latinoamericana y su compromiso con la justicia social. Él sostiene que la realidad latinoamericana presenta desafíos particulares que requieren un análisis y una respuesta adecuada. Los anteriores, vinculados al empobrecimiento y sistemático de la América central,

²⁹ SAMOUR, H., *Voluntad de liberación*, p. 13; ZUBIRI, X. (1980). *Sobre la esencia*. Alianza Editorial.

³⁰ ZUBIRI, X. (1980). *Sobre la realidad*. Alianza Editorial.

³¹ SOLS LUCÍA, J., (1999) *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Trotta; Cfr., SOBRINO, J. – ALVARADO, R., (1999) *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, Salamanca, Sal Terrae.

gracias a la injerencia y apoyo de los Estados Unidos y la CIA, como ya indicábamos en la parte inicial de esta tesis.

En términos epistemológicos, la filosofía de Ellacuría parte de una concepción zubiriana de la realidad. El vasco-salvadoreño reconoce la complejidad, a la vez que la interconexión de los fenómenos que acontecen en dicha *realidad histórica*. Promueve en su pensamiento, entonces, un enfoque interdisciplinario que le permite integrar varias perspectivas y saberes. De esta forma, el enfoque crítico y dialéctico de Ellacuría invita a cuestionar las visiones hegemónicas y a considerar las múltiples dimensiones y voces presentes en aquella, como parte de un ejercicio reflexivo, con base en los años 1980 del siglo pasado, y vinculado a la región.³²

*Epistemologías contemporáneas en la coyuntura política actual*³³

Destaquemos en este punto como que las epistemologías contemporáneas intentan ir más allá de las diversas perspectivas tradicionales. En este caso se trata de una serie de herramientas que parten de lo multidisciplinario como en el caso de los Estudios latinoamericanos. Hemos dicho esto unas líneas más arriba. Desde esta forma incorporan aportes diversos para acercarse a los fenómenos complejos en nuestra región.

Destacamos que estas perspectivas analizan de diferentes ángulos para enriquecer la comprensión de los diversos mecanismos del poder, su funcionamiento y dinámicas. Este es

³² ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad*. Op cit; ZUBIRI, X. (1980). *Sobre la realidad*. Op cit.

³³ FEDERICI, S. (2004). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños; HERRERO, Y. (1979). *Mujeres y ecología*. Ediciones de Intervención Cultural, México; LAMAS, M. (1995). *La perspectiva de género en los estudios sobre la mujer en México*. Nueva Antropología, 47, 7-32.

su objetivo último. Hagamos de un lado la idea del eclecticismo mismo por el eclecticismo mismo.³⁴

Se busca así conocer para transformar. Además, las epistemologías en términos tradicionales han relegado las varias dimensiones emocionales y afectivas del conocimiento. No así estas propuestas, como la del feminismo, hemos dicho, que se nutren de la experiencia humana (ya no solo en términos de razón y lógica). Éstas están impregnadas de emociones, intuiciones y sensibilidades diversas. Son, como tal, un ejercicio epistemológico crítico, con mayor amplitud.³⁵

Este apartado nos permitirá reflexionar sobre las limitaciones y sesgos de la epistemología convencional. Porque una epistemología más contextual, participativa, relacional, plural e inclusiva, aportará para la comprensión de manera más adecuada, de los fenómenos sociales y políticos, así como en su diversidad y complejidad.

Todas las anteriores, propuestas filosóficas que desarrollaremos con mayor precisión en los siguientes apartados.

³⁴ Cfr., MORA GALIANA, J., (2004) *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación*, Nueva utopía, Madrid.

³⁵ Cfr., GARGALLO, F. (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*. Universidad de la Ciudad de México.

Capítulo 1

De la *δόξα* al *λόγος*: hacia una breve historia de la epistemología en Occidente ³⁶

Epistemologías, epistemes, conocimiento y saber

¿Es posible conocer? Si es posible: ¿qué es el conocimiento y cómo se consigue? ¿Cuántos tipos o formas de conocer existen? ¿Cuáles son sus partes? ¿Cuáles han sido las formas de comprender a este acto del ser humano? ¿Sobre qué están asentadas todas las nociones anteriores? ¿Responden a una visión o punto de vista ligado a la hegemonía de una forma única de entender a la filosofía?

En el caso sobre el que reflexiono ahora, me acerco con mayor atención a las culturas del pasado, específicamente las que nombran a la epistemología y a los diversos procesos del conocimiento del ser humano. Lo anterior desde una mirada occidental para reconstruir, posteriormente, la problematización y crítica de un modelo único, prevaleciente y privilegiado del conocer.³⁷ Por ello reflexionaré a partir de las siguientes preguntas: ¿por qué existía tanto interés en la Grecia clásica para nombrar las diversas posibilidades del acto de conocimiento? ¿Cuáles eran las formas correctas y cuáles no? Es decir: ¿cuáles eran las que llevaban a un conocimiento verdadero y cierto y cuáles no? ¿Por qué en nuestra actualidad

³⁶ Cfr., GOMPERZ, T. (2000), *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía antigua*, vol. I. Barcelona: Editorial Herder; GUTHRIE, W. K. C. (1991), *Historia de la filosofía griega, I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Editorial Gredos; GADAMER, H. G. (1995), *El inicio de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós. GADAMER, H. G. (1997), *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997. GARCÍA GUAL, C. (1997), *Historia de la Filosofía Antigua*, Madrid, Trotta, 1997; GIGON, O. (1971), *Los Orígenes de la Filosofía Griega*, Madrid, Gredos, 1971; JAEGER, W. (1942), *Paideia. Los ideales de la cultura griega, vol. I*. México: Fondo de Cultura Económica (FCE).

³⁷ Cfr., CASSIRER, E. (1986). *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas II*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México; VERNEAUX, Roger (2011). *Curso de filosofía tomista. Epistemología general o crítica del conocimiento*. Herder. España.

es importante mantener (o no) tal comprensión acerca del acto de conocer? Y más importante aún: ¿hay episteme en el acto de resistir y rebelarse?³⁸

La noción de *episteme* es una transcripción de la raíz o término griego ἐπιστήμη. Cuyo empleo del término en el mundo griego, antiguo, designó propiamente al saber. Uno más allá de las creencias, experiencias, hipótesis u opiniones (δοξα). Por otra parte, decimos epistemología como transcripción de la conjunción de los vocablos griegas ἐπιστήμη y λόγος. La misma que se conformó en la rama filosófica encargada de estudiar al conocimiento, desde una perspectiva *clásica*, occidental. La anterior, que mira en Grecia su origen y en la filosofía moderna su culmen. De este modo, ella (la perspectiva clásica o historia tradicional) se hace cargo de la definición del saber y de las nociones o conceptos, vinculándolos a un cuerpo de conocimiento aceptado y reproducido, sobre el que se construye conocimiento y es considerado como su presupuesto o narrativa central.³⁹

La epistemología es, entonces, la rama que trata también sobre los tipos de conocimiento, así como los criterios para llegar al saber verdadero y cierto. Asimismo, también versa sobre la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, en una perspectiva clásica y como expondremos más adelante.⁴⁰

De esta forma, uno y otro término (episteme y epistemología) se utilizan como vocablos en torno al saber, al conocimiento y la búsqueda o comprensión de los mecanismos que nos llevan al mismo. De igual forma, disponemos en el español de diversos verbos como son: conocer, saber, comprender, entender, para referirnos a las mismas capacidades cognoscitivas y sensoriales de los seres humanos. Es decir, son semejantes, incluso análogos.

³⁸ Cfr., CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Op. Cit.

³⁹ VERNEAUX, Roger (2011). *Curso de filosofía tomista. Epistemología general*. Op cit. p. 25.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 29.

No obstante, para objeto de nuestra investigación utilizamos episteme y epistemología, no importando su uso acotado. Pues estos aparecen con una mayor legitimidad en la terminología filosófica, pertenecen a su corpus y se muestran como elementos constitutivos de esa disciplina, se dice, nacida en la antigua Grecia. Así, esta investigación también es un trabajo que abarca preguntas sobre la legitimidad y los sistemas de legalización y homogeneización de la filosofía, que hasta la fecha se encuentran presentes en las academias y sus diversos miembros.⁴¹

Por otra parte, y en relación con el sentido antes expuesto de episteme, el mundo griego antiguo utilizaba otro término como el de δόξα (*doxa*). Esta es la categoría que aparece en la filosofía de Platón, para designar un tipo de conocimiento o saber inferior al *logocéntrico*, y que es traducido como opinión. De esta forma, la categoría *doxa* designa un modo de saber de menor grado, parcial, siempre limitado, pues está ligado al mundo contingente de las apariencias, mutable, y como tal, engañoso.⁴²

La *doxa* en el mundo de la filosofía griega, posterior de Platón, aparece bajo el valor de una afirmación no verificada, como un conocimiento de segundo orden o menor grado. De este modo, alejado del mundo de las certezas, este conocimiento aparente (*doxa*) está siempre ligado con la realidad sensible y su materialidad corruptible. Así: “*el verdadero conocimiento en Platón y como veremos más adelante, está ligado con el mundo de las ideas, esto es, la realidad verdadera. Se sigue que, termina por existir en la opinión del filósofo, una oposición entre opinión (doxa) y verdad (logos). Entre realidad verdadera, última y mundo aparente, contingente*”.⁴³

⁴¹ GUTHRIE, W. K. C. (1991), *Historia de la filosofía griega, I*, Op cit.

⁴² VERNANT, J. P. (1983), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.

⁴³ POLO, L. (2006). *Curso de teoría del conocimiento. Tomo I*. Ediciones Universidad de Navarra, S. A. Pamplona. España.

De esta forma podemos afirmar, en síntesis, que la epistemología, rama filosófica que se ocupa del estudio del conocimiento ha experimentado un largo desarrollo el mismo que puede palpase en diferentes corrientes de pensamiento, en donde la influencia de diversos filósofos ha conformado una tradición y lo que estamos a punto de desarrollar.

El punto de partida: un único relato de sentido en torno al saber

El relato de una historia única, sin divergencias, centrada en Europa, que va el mundo griego al medieval. Este discurso histórico afirma que ahí fue donde surgieron las primeras reflexiones filosóficas, que estaban dedicadas a pensar al hombre, la naturaleza, y a dios. Entre ellas, desde luego, la posibilidad y alcance del conocimiento humano.⁴⁴

La invención del pasado europeo en la filosofía romántica puede comprenderse gracias al contexto social de la época. Como se sabe, de reacción en contra del racionalismo y el cientificismo, provenientes de la Ilustración. Los románticos buscaron recuperar una conexión más profunda con la historia, desde una visión más subjetiva, emotiva, sensibilista, desde luego, de la experiencia humana. En este sentido, la antigua Grecia (para los artistas del neoclasicismo) fue admirada, así como fue objeto de estudio. Lo anterior, en una Europa en donde se experimentaba cambios sociales, muy rápidos, en el sentido políticos y económicos.⁴⁵

Sin embargo, fue durante el romanticismo cuando la influencia del pasado europeo se intensificó y se creó una narrativa histórica idealizada. En Hegel puede observarse, a la par

⁴⁴ GOMPERZ, T. (2000), *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía antigua*. Op cit.

⁴⁵ HAUSER, A. (1999). *Historia social de la literatura y el arte*. Tomo I: Desde la Prehistoria hasta el Barroco. Ediciones Taurus.

del avance trazado por su Espíritu absoluto (entendido este como el desarrollo total del conocimiento y la conciencia en la historia).⁴⁶

Podemos afirmar que este enfoque histórico tuvo un desarrollo importante durante el siglo XIX, en donde el romanticismo tuvo su apogeo, y también, una influencia de carácter significativa, en el modo en el que se representaba el pasado.⁴⁷ Goethe, en referencia a ello, ya catalogaba al romanticismo como principio de enfermedad, en donde un mal de su propio siglo estaba atravesado por la angustia, en tanto que, el terror para el romántico se manifiesta en el presente y en el fin del mundo. Por ello, el individuo romántico tiende a refugiarse directamente en el pasado (o también en el futuro). Se sabe que en el presente sólo existe el exceso, el caos, la tormenta de los sentimientos y en último término, el suicidio. Este, mientras más joven llegue, mejor.⁴⁸

Así, esta narrativa afirma que existe un camino que sigue de forma lineal, diseminado bajo la influencia de los filósofos del romanticismo alemán, cuya búsqueda por una construcción histórica centrada en la importancia, así como grandeza de la cultura europea. Es ahí, entonces, en donde se da comienzo a una revalorización de las diversas tradiciones nacionales, con sus respectivas épocas pasadas, llenas de esplendor. Este momento marca, por ejemplo, el nacimiento de los nacionalismos en Europa.

⁴⁶ Cfr., DUSSEL, E., (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. T.I, Ed. Trotta, p. 12.

⁴⁷ F.W.H. Hegel (1770-1831) en su *Ciencia de la lógica* y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817) concibió un idealismo absoluto y la historia como su revelación.

⁴⁸ HAUSER, A. (2006). *Historia social de la literatura y el arte*. Tomo III: Desde el Romanticismo hasta la era del capitalismo artístico. Ediciones Taurus.

La historia de la filosofía en Occidente

La filosofía de occidente, bajo el relato antes citado, y periodizado en 4 o 5 grandes bloques temporales, con sus respectivas escuelas y subdivisiones (Antigüedad, Edad media, Modernidad, Posmodernidad, Mundo contemporáneo) ha sido la norma hasta nuestros días.⁴⁹

De entre los filósofos citados o conocidos de del mundo griego, se encuentran Platón y Aristóteles. Platón, discípulo de Sócrates, desarrolló una teoría del conocimiento que estuvo basada en la distinción entre: “*el mundo sensible y el mundo platónico de las ideas*”. Para él, el conocimiento verdadero sólo puede alcanzarse a través de la contemplación de las Ideas eternas y universales. Por su parte, Aristóteles hizo énfasis en lo importante de la experiencia, así como de la observación empírica. Los anteriores, como fundamentos del conocimiento, al establecer una relación estrecha entre lógica y epistemología, como detallaremos más adelante.⁵⁰

Después del periodo clásico griego, la filosofía se desarrolló en el contexto del mundo romano, posteriormente cristianizado. Durante este momento histórico, en el Imperio romano existió un encuentro entre la tradición filosófica griega, así como con las corrientes filosóficas romanas, como el estoicismo y el epicureísmo. Pablo de Tarso, en ese contexto, jugó un papel importante al realizar la síntesis entre el mundo del ciudadano romano y la tradición semita, posteriormente transformada en pensamiento cristianismo.⁵¹

⁴⁹ ABBAGNANO, N. (2000), *Historia de la Filosofía*, Vol. I, Barcelona, Hora; GADAMER, H. G. (1995), *El inicio de la filosofía occidental... Op cit.*

⁵⁰ GOMPERZ, T. (2000), *Pensadores griegos. Una historia de la filosofía antigua.* Op cit.

⁵¹ En el pasaje de Hechos 22:3, en el Nuevo testamento, Pablo de Tarso se presenta en primera persona, como judío, discípulo del reconocido maestro fariseo, Gamaliel (con toda la carga simbólica que esto tiene) así como se reconoce ciudadano, nacido en tierra del Imperio. En términos de la narrativa bíblica, mítica, simbólica, esta afirmación posee un profundo significado, ya que fue Pablo quien diseminó junto a otros *xristianoí*, los dichos y hechos de ese tal Jesús de Nazaret.

Sin embargo, siglos después, fue en el mundo medieval cuando la epistemología encontraron una nueva dimensión, gracias a ese diálogo del pensamiento griego, y propiamente, la teología cristiana. Los filósofos patristicos (padres de la iglesia), como Agustín de Hipona, exploraron la relación fe y razón (*credo ut intelligam, intellego ut credam*) pues argumentaron que el conocimiento humano es limitado y que la revelación divina es la fuente última de la verdad. Dando origen a una platonización del pensamiento cristiano.⁵²

Por otra parte, el pensamiento medieval posterior tuvo una fuerte influencia de la filosofía aristotélica. La misma que llegó en tres oleadas a occidente, gracias a los filósofos árabes Avicena y Averroes.⁵³

Gracias a obras de Tomás de Aquino, como la *Summa Theologiae* (opus magnum del aquinate) por ejemplo, se desarrolló una teoría del conocimiento que integraba la razón y la fe (*fides et ratio*). Tomás de Aquino argumentó en el enorme tratado, que la razón puede conducir a la verdad natural, mientras que la fe revela verdades sobrenaturales. Esta síntesis entre la filosofía griega (venida del mundo árabe) y teología cristiana tuvo un impacto duradero en la epistemología occidental, por lo que sentó las bases para el pensamiento moderno.⁵⁴

Siglos después, durante el Renacimiento y la era de la Ilustración existió una ruptura y cambio en los modelos epistemológicos occidentales, en este caso europeos. Durante este

⁵² Cfr., QUASTEN, I., *Patrología*, (1950-1986), T I-III., B.A.C. Salamanca.

⁵³ CALVO MARTÍNEZ, T., (1996) *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, Akal.

⁵⁴ GEYMONAT, L. (1985), *Historia de la Filosofía y de la Ciencia*, volumen 1. Antigüedad y Edad Media, Editorial Crítica, Barcelona.

periodo, el pensamiento de algunos filósofos como René Descartes, Baruch Spinoza, posteriormente Imanuel Kant y G.W.F. Hegel, adquirió relevancia.⁵⁵

Descartes es considerado por este relato histórico como principio de la modernidad, al publicar las *Meditaciones* y el *Discurso del método*, en la Sorbonne de París, aún bajo el control y la supervisión de filósofos y teólogos cristianos. En el primer libro, por ejemplo, afirmó la existencia de un yo pensante como fundamento indubitable del conocimiento (*ego cogito*) y ya no la mente o existencia de un Dios trinitario. De esta forma, el racionalismo afirmó que la razón humana, a través de la deducción y la lógica, podía llegar a verdades universales y de carácter necesario.⁵⁶

Sin embargo, el empirismo, representado por filósofos ingleses como John Locke, George Berkeley y David Hume, desafió esta visión racionalista (Descartes, Spinoza, Leibniz) al defender lo importante de la experiencia sensorial, dada por los sentidos, como fuente del conocimiento: la realidad es la base de todos los conocimientos, ya que no existe nada en la mente humana que no haya sido experimentado a través de los sentidos. Esta visión cuestionó la tesis de las ideas innatas (Platón). Gracias a lo anterior señaló que todo conocimiento es adquirido *a posteriori*.⁵⁷

Posteriormente, durante el siglo XX, la epistemología experimentó diversos cambios. El positivismo lógico, por ejemplo, en donde filósofos reconocidos como Carnap y Ayer, tuvieron el énfasis en la importancia de la verificación empírica, así como en la lógica formal

⁵⁵ Cfr., SEGURA, A. (2007), *Historia universal del pensamiento filosófico*, vol. III: “Edad Moderna”, Ortuella, Liber distribuciones Educativas; SCRUTON, R., (2002), *Historia de la filosofía moderna: de Descartes a Wittgenstein*, Barcelona, Península.

⁵⁶ RUSSELL, B., (2007), *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Espasa Calpe, 2 vols; SACRISTÁN, J., (2007), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Trotta, Madrid.

⁵⁷ Ya Tomás de Aquino y otros filósofos escolásticos, de tradición aristotélica señalaban: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.

para la construcción del conocimiento científico. Sin embargo, a la vez, esta corriente fue objeto de debates. Thomas Kuhn fue uno de sus principales críticos.⁵⁸

Hasta este punto nos preguntamos: ¿en dónde quedan los pensadores fuera de la demarcación geográfica europea? ¿En dónde aparece América latina en este escenario? ¿En dónde sus preguntas, sistemas de pensamiento y principales autores? ¿En dónde aparecen las mujeres y sus planteamientos? ¿En dónde están los y las representantes de raza negra?

*Eurocentrismo y univocidad del saber y la cultura*⁵⁹

Partiendo de las reflexiones históricas anteriores, decimos *eurocentrismo* a la universalización de un modo particular de comprensión de la historia, la realidad, la filosofía, la cultura, etc. En este caso, univocidad extendida a diversos espacios o planos de significación, y que recae en el modo de comprensión del paradigma occidental brevísimamente señalado en el apartado anterior.⁶⁰

En este sentido, hablar de eurocentrismo nos lleva a pensar nociones presentes en la filosofía y la cultura actual como: occidente, cristiandad, modernidad, colonialidad y capitalismo, que explicitaremos más adelante. Los anteriores aparecen como fenómenos enlazados, interdependientes y correlativos, que en su conjunto forman parte de un proyecto civilizatorio, apolíneo, disciplinario, desde el poder y para beneficio del poder (eurocéntrico

⁵⁸ SACRISTÁN, J., *Lecturas de filosofía...* Op. cit. p. 60.

⁵⁹ MIGNOLO, W., (2007), *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007; MIGNOLO, W., (1995), *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan University Press, Ann Arbor.

⁶⁰ QUIJANO, A., (1997), "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Anuario Mariáteguiano*, vol. IX, no.9, Lima.

y posteriormente trasladado a Norteamérica) cuyas consecuencias opresivas se señalarán (algunas) a lo largo de este estudio.⁶¹

Así, desde esta univocidad (eurocentrismo) encumbrada como paradigma universal, se afirma a partir de su sector intelectual de estudiosos lo siguiente: que la filosofía como término o concepto proviene del mundo griego y que en los siglos VI-II a.C. (períodos clásico y helenístico) tuvo un despegue cualitativo, desde una lectura realizada desde su seno. Durante este período se señala una especie de superioridad, incluso una auto-imagen de omnipotencia epistemológica. De ella se desprende que tiene un legado nunca visto. Esta lectura, presente en diversos trabajos de eruditos del pensamiento filosófico griego se constituye como pilar de la educación filosófica mundial, empero en términos eurocéntricos.⁶²

Así, la univocidad y sus criterios se presentan como el modelo bajo el cual los demás deben regirse: Occidente, entendido como una civilización cuyo auge, control y dominio nacen a la par de su encumbramiento. Entre algunas culturas desaparecidas, exterminadas podemos encontrar diversas: Mesopotamia y Egipto, así como algunas otras amerindias, tal es el caso de la mesoamericana. Entre las que permanecen se cuenta a la china, el mundo islámico y occidente. En este sentido las preguntas que saltan a la mente son las siguientes: ¿qué las posibilitan? ¿Por qué se mantienen? Más concretamente: ¿qué las posibilita para llegar a dominar durante largos lapsos temporales en términos culturales, más allá de una presencia real, material? Las anteriores, preguntas que están relacionadas de manera directa con esta tesis de investigación.

⁶¹ Cfr., SAID, E., (1979), *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York; Cfr., AMIN, S., (1989), *Eurocentrism*. Monthly Review Press, Nueva York, 1989; Cfr., WALLERSTEIN, I., (1974-1989), *The Modern World-System*, 3 vol., Academic Press Inc., Nueva York.

⁶² GARCÍA-BORRÓN, J. C., (2004), *La filosofía occidental en su historia*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 4 vols.

De este modo, en Occidente está presente el desarrollado cualitativo de instituciones y creaciones. Que van del arte (escultura, arquitectura, pintura y cerámica) a la política establecida en las πόλεις, hasta sus creencias y concepciones religiosas. Las anteriores, presentes en las esferas privadas y público sociales (el culto a los θεοί y a los ήρωες, por ejemplo) desde esta lectura histórica, que tuvieron influencia en la civilización latina posterior. Así, desde ese punto de vista se desprende la siguiente afirmación: las creaciones culturales, políticas, religiosas, intelectivas, se presentan como racionalmente superiores, cualitativa, e incluso, moralmente.⁶³

En síntesis, lo clásico etnocéntrico se presenta como una construcción o modelo estético e intelectual, durante los siglos XVIII y XIX, pues el avance, progreso, movimiento ascendente, ilustrado (posteriormente), en seguimiento, continuidad y perfeccionamiento de los modelos nacidos en Grecia y en la Edad media.⁶⁴

Finalmente habrá que decir, que la condición de posibilidad de estas estructuras está vinculada a la existencia de instituciones de tipo económico, así como social y político que las idearon, y en último momento, las financiaron. En la actualidad fungen como parte del *statu quo*.⁶⁵

Así, no es extraño que, en Italia y ciudades como Florencia, Venecia, Milán, encontremos encontramos una serie de propuestas arquitectónicas renacentistas (como la

⁶³ COPLESTON, F., (2004), *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel. T. III., p. 188.

⁶⁴ FRAILE, G., URDANOZ, T., (2009), *Historia de la Filosofía*, Vol 4, Madrid, BAC, p. 378.

⁶⁵ MARX, K. (2009). *El Capital*. Akal. Ver en específico el capítulo XXIV: *La acumulación originaria*. En él, se explora el proceso histórico y social que precedió al sistema capitalista. Marx argumenta en el cuerpo del artículo, que el capitalismo se estableció a través de la expropiación violenta y la usurpación de tierras comunales, el despojo de derechos tradicionales y la explotación de la mano de obra. Se analiza a través de él, cómo se transformaron relaciones sociales y económicas preexistentes para establecer las bases de la acumulación de capital, destacando la violencia y la desposesión como elementos centrales en la formación del sistema capitalista. La usurpación del continente americano, a través del expolio y el rojo, como una de estas bases.

Basílica de San Lorenzo, en Florencia, el Castello Sforza en Milán y la Iglesia del Redentore en Venecia, por ejemplo) muestras de monumentalidad, en un contexto en donde principados y ciudades intentaban aniquilarse unos a otros. Otras áreas artísticas, como lo son el de la pintura y escultura (en donde figuran personalidades históricas como Da Vinci y Miguel Ángel, entre otros tantos) se nos muestran como creaciones de un cierto tipo de grandeza cultural. De igual modo existe un acento en el pensamiento de la Edad Media. La anterior, dominada por el pensamiento de una cristiandad institucionalizada, así como de sus figuras de autoridad: papas, obispos, cardenales, teólogos, sacerdotes, en general comprendidos como *Magisterio* (de la iglesia). Se destaca, así, el desplazamiento del modelo teocrático a *cierto* antropocentrismo como punto de partida.⁶⁶

Este es un *cierto antropocentrismo*, pues, parafraseando al escritor inglés George Orwell en su novela *Rebelión en la granja*⁶⁷, en relación con la igualdad: el hecho de que existan unos animales más iguales que otros, nos lleva a cuestionarnos obligatoriamente: ¿Cuáles son las características de esta uniformidad antropocéntrica? ¿Estos responden a los paradigmas del hombre europeo, blanco, con una cultura y lengua específicas?

La respuesta es sí. Ya en 1492 y los años subsecuentes nos demostrarán que esta escala antropocéntrica, que echa mano de la ontología aristotélica, el indio es menos hombre que el europeo.⁶⁸

De ahí que lugares tan arquitectónica y artísticamente desarrollados como Sforza, Florencia, Milán son también en pleno siglo XV, sinónimos de la banca italiana y una historia

⁶⁶ PIKAZA, X. (2023). *Curso De Teología Patristica. Historia Y Doctrina De Los Padres De La Iglesia*. CLIE, México.

⁶⁷ ORWELL, G. (2000). *Rebelión en la granja* (B. García Noriega, Trad.). Debolsillo, México.

⁶⁸ DUSSEL, E. (1994). *1492 o el encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. Ediciones Abya-Yala.

ligada a la usura y la guerra. ¿De dónde vino el dinero para el Renacimiento? Ya advertía San Agustín que en ultimidad la riqueza estaba asentada en un *magnun latrocinium*.⁶⁹

En esta reflexión en torno a la filosofía y la cultura en perspectiva europea, hablar de eurocentrismo nos sitúa también en Francia y en Alemania. En un mundo en donde clasicismo tomó como modelo el mundo griego antiguo, como referencia estética y cultural, como se ha dicho. Así, el terreno de las artes y en el ámbito intelectual, tuvieron una gran influencia de este periodo histórico y sus ideas fundamentales. Pero en esta ocasión, anexándola a las necesidades y preguntas de su propio contexto. Realizando la simbiosis entre estos dos espacios de sentido. Uniéndolos de inicio a fin a través de la historia.⁷⁰

Por todo lo anterior podríamos desprender la siguiente afirmación: en filosofía, de Atenas a Jena. ¿Existe una continuidad histórica que legitima un cierto tipo o modo de construir las artes, la filosofía y la cultura erigiendo un patrón o paradigma por encima de los otros?

Las lecturas en el sentido anteriormente expresado tienden a elogiar el destino posterior y realización del mundo occidental sobre el oriental. El mundo helénico se nos presenta como núcleo cultural, intelectual, artístico y estético de la modernidad, etnocéntrico, capitalista, cristiano.

⁶⁹ Ibid., p. 24.

⁷⁰ Ibid., p. 51.

*El mito: ¿epistemología menor?*⁷¹

El mito ha estado presente en diversas civilizaciones previas a su presencia en el mundo griego antiguo. Civilizaciones milenarias como la egipcia, hicieron uso de este género narrativo, para dar respuesta a las preguntas trascendentales de su tiempo: ¿qué es el mundo? ¿Qué es el ser humano? ¿Qué son los dioses? ¿De dónde venimos?

Bajo el uso histórico de esta forma de comprensión de la realidad, es que conocemos la historia presente en diversos papiros en la tradición del Nilo, para responder a la pregunta: ¿qué acontece después de la muerte?⁷²

El libro de los muertos o Las palabras de potencia, acompañaron los ritos funerarios de faraones y de la población más sencilla. Este papiro estaba conformado por una guía, que señalaba las diversas instrucciones para que el difunto tuviera protección, durante su viaje al reino de los muertos. El papiro era colocado en forma de rollo o inscrito en las paredes de las cámaras funerarias. Se relata en él, la serie de rituales, hechizos y descripciones detalladas, previas al juicio del difunto, en su paso hacia la vida eterna.⁷³

De esta forma, los grandes pasajes del libro abarcan la preparación (rituales de purificación, ofrendas para su protección en el viaje), descripción (de todo el viaje a través del inframundo y sus regiones), hasta llegar al juicio ante Osiris, uno de los pasajes más conocidos. En él, se presenta el juicio del difunto ante 42 jueces y un juez supremo, Osiris. En este el corazón del transeúnte era colocado en una balanza, en donde, en el otro extremo, se encontraba una pluma de Maat, que representaba la verdad y la justicia. La vida ética del difunto era comparada a través del peso del corazón. Si era más ligero que la pluma, el

⁷¹ VALLEJO, A., - VIGO, A.G., (2017), *Filósofos griegos: de los sofistas a Aristóteles*, Pamplona, Eunsa, 2017; VERNANT, J. P. (1983), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel; VERNANT, J. P. (1990), *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.

⁷² GRAVES, R. (2011). *Los mitos griegos*. Debolsillo, México.

⁷³ SCHULZ, R., - SEIDEL, M. (2004). *Egipto: El mundo de los faraones*. H.F. Ullmann, p. 89-101.

veredicto era favorable, y así, podía acceder al reino de los muertos, para, en una primera instancia, podía participar en un banquete donde la carne y la cebada abundaban. Si el peso de la pluma era mayor que el corazón del difunto significaba que en vida, el difunto había cometido una serie de acciones poco éticas y transgresiones. Así, era arrojado a la mandíbula de una bestia, Ammit, cuya cabeza de cocodrilo y patas de hipopótamo terminaban por despedazarlo hasta devorarlo.⁷⁴

El mito, entonces, opera como expresiones de tipo simbólico, de las creencias y experiencias de una cultura. Aunque no responden a la racionalidad en el sentido científico, en ellos existe una lógica propia, interna, así como una coherencia de tipo narrativo que termina por dotarle de significado. Hay, entonces, una racionalidad de carácter narrativo en él.

En la historia del fenómeno religioso, pensadores como Mircea Eliade, Josep Campbell o Robert Graves, entre tantos otros, se han dedicado al estudio de los diversos mitos fundacionales de culturas ancestrales. Han encontrado que las experiencias y relatos como el que sintetizamos palabras arriba, se manifiestan en las diferentes civilizaciones en todas las geografías. No son propiedad exclusiva del occidente europeo.

Si repasamos la historia griega, nos daremos cuenta que el uso del mito también desea responder a las preguntas de su tiempo. La anterior, práctica común entre filósofos y escritores cuyo objetivo era explicar el por qué de las cosas. De este modo, los mitos griegos narran historias sobre los dioses y diosas del Olimpo. También nos hablan de héroes legendarios o criaturas mitológicas que aparecen en eventos importantes de la cosmogonía griega. Como se ha dicho no eran meras elaboraciones para el entretenimiento

⁷⁴ Ibid., p. 89-101.

entretenimiento, sino que a la vez funcionaban para transmitir valores a sus sociedades, privilegiando la figura del varón o jefe de familia.⁷⁵

Podemos afirmar ahora, que dentro de la tradición griega existieron diversos escritores que hicieron uso de esta forma. La identificamos como *racionalidad mítica*, en donde la metáfora, la poesía, o la literatura de imaginación (José Emilio Pacheco *dixit*) operan como transmisoras de una serie de enseñanzas importantes. Es preciso mencionar en este punto, el análisis que realiza Werner Jaeger en su *Paideia* griega.

En el mundo griego, uno de los escritores que se apropió del mito como herramienta para comprender la realidad fue Hesíodo. En su obra *Teogonía*, por ejemplo, mostró el relato del origen del mundo, acompañado de la genealogía de los dioses griegos. Más adelante en su obra, *Trabajos y días*, compartió una colección de enseñanzas morales, para llegar a una buena vida (en este caso una vida virtuosa).⁷⁶

De este modo como el uso del ropaje literario conocido como mito se encuentra también en otras culturas que intentan dar respuesta a las preguntas que surgen en sus diversas cotidianidades. En el caso del mundo judeocristiano llegan hasta nuestros días.

Retomando al mundo griego antiguo, *La Iliada* y *La Odisea*, tienen un lugar importante en la tradición griega y occidental. En estas obras destacan los temas como el destino, la muerte, el honor, la valentía, así como el conflicto entre los dioses y los seres humanos. Incluso estos elementos pueden observarse en las adaptaciones que el cine contemporáneo ha hecho de ellas.

⁷⁵ GRAVES, R., *Los mitos...* Op cit., p. 71.

⁷⁶ Cfr., HESÍODO. (1990). *Los Trabajos y Los Días* (Edición de Gredos). Gredos, Madrid; Cfr., HESÍODO. (2008). *Teogonía*, (Biblioteca Clásica Gredos). RBA Bolsillo, Madrid.

En las dos obras antes citadas se nos muestra un mundo lleno de dioses, héroes y eventos, que para el griego antiguo son de carácter fundacional. En la primera, Por ejemplo, se nos narran los diversos eventos que sucedieron durante la guerra de Troya. La historia se centra en varios personajes, como ya sabemos, pero es Aquiles (de pies ligeros) en donde encontramos un mayor foco narrativo. En la segunda obra se nos presenta el viaje de un hombre, Odiseo (o Ulises Según el caso), un guerrero de origen griego, en su regreso a su tierra Ítaca. Todo esto luego de la guerra de Troya. El narrador nos cuenta una historia que se desarrolla durante diez años, mostrándonos los obstáculos y desafíos que Odiseo debe superar. En la obra se destacan peleas con criaturas mitológicas, la seducción y la pulsión de diversas pasiones, así como el enojo de los dioses griegos. Penélope, la esposa de Ulises, debe enfrentarse a quienes intentan casarse con ella y quedarse con el trono de su esposo.⁷⁷

Se quiere destacar con esto, que el uso del lenguaje mítico se presenta como un modo para comprender la realidad, y también, en este caso el mundo en la Grecia clásica. Pero esto no se queda ahí: más allá de los diversos escritores que mencionamos, también varios dramaturgos y poetas se acercaron al mito. Querían transmitir sus historias contenidas de reflexiones, vinculadas a la moral, la naturaleza y su violencia, con tal de encontrar el lugar del ser humano en el mundo: ¿cuál era el lugar de los dioses?⁷⁸

Tradicional de la filosofía nos lleva a una distinción fuerte entre mito y logos. Esta, para algunos pensadores e historiadores, da nacimiento a la era de la racionalidad filosófica. La misma que se inaugura con los presocráticos. Entonces, este momento mítico se tiene como un previo al pensamiento lógico. En Los manuales de filosofía y en la tradición occidental es llamado como el *paso del mito al logos*.

⁷⁷ HOMERO, (1998). *La Ilíada* (C. Rodríguez Alonso, Traductor), Akal, Madrid.

⁷⁸ Cfr., GRAVES, R., *Los mitos...* Op. cit.

*El paso del μύθος al λόγος como camino superior de conocimiento verdadero*⁷⁹

Según la narrativa tradicional, los griegos tuvieron un progreso intelectual (en un sentido positivista) nunca visto, en su búsqueda por comprender al ser humano, al mundo y el principio de todas cuanto existe, bajo la lente de la lógica y claro, la razón. Este período antiguo, que abarca del siglo VI a.C. hasta el siglo IV a.C., y como tal, es el fundamento del desarrollo posterior de toda la filosofía occidental. Esta, un pie de página de la filosofía platónica.

De tal modo que, bajo esta construcción histórica hay un salto del mito al logos (momento en donde las explicaciones de carácter mítico pasan una forma de pensamiento racional y crítico). Todo ello, en tanto que, la sociedad griega evolucionaba, los filósofos pertenecientes a esa temporalidad buscaron explicaciones naturales, así como racionales, para entender los diversos fenómenos del mundo en el que ellos se desarrollaban. De igual modo, los pensadores en esta etapa se interesaron por la política, el conocimiento, naturaleza de la realidad, así como trataron de encontrar respuestas con base en la razón y la observación.

Uno de los filósofos más destacados de la Grecia antigua clásica fue Sócrates, un ágrafo (469-399 a.C.). Según Platón, por quien le conocemos, el método de enseñanza de aquel se asentó en el cuestionamiento y la reflexión crítica. Así, Sócrates se centró intentar encontrar la verdad, la virtud, con base en una metodología en donde el diálogo y la discusión tenían un papel fundamental.

⁷⁹ VALLEJO, A., - VIGO, A.G., (2017), *Filósofos griegos... Op cit.*; VERNANT, J. P. (1983), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua... Op cit.*

Epistemologías en el horizonte de la filosofía occidental⁸⁰: Platón (427-347 a.C.)⁸¹

Platón tiene una gran diversidad de diálogos, en los que se dedicó a presentar una gama de temas en relación con el conocer, la realidad, la ética y la política. En el desarrollo de la teoría de las ideas o de las formas puras, argumentó sobre la existencia de un mundo de realidades eternas e inmutables, que está más allá del mundo sensible y material. En aquel se encuentra el fundamento, y de ahí parte la realidad, así como el conocimiento, como se muestra a continuación.

La epistemología en Platón⁸²

La epistemología en el pensamiento platónico es uno de los temas fundamentales de su desarrollo filosófico. Platón, discípulo de Sócrates y fundador de la Academia, realizó en parte de su obra, una reflexión sobre la naturaleza del conocimiento humano, la realidad y la forma en que podemos acceder a la verdad, entre otros temas. Su propuesta epistemológica está vinculada a una teoría en donde las ideas tienen un papel fundamental. La distinción entre dos espacios que para su propuesta filosófica son: mundo sensible y mundo inteligible.⁸³

Platón reflexionó sobre el conocimiento verdadero. Según su planteamiento, este se encontraba en el mundo de las ideas: entidades eternas y perfectas que trascienden el mundo

⁸⁰ REALE, G., ANTISERI, D. (1991), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Herder, (Vol. I); RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1992), *Palabras e ideas: estudios de filosofía griega*, Madrid, Ediciones clásicas; RUSSELL, B. (2010), *Historia de la filosofía occidental*, I-II, Madrid, Espasa-Calpe, 2010-2011.

⁸¹ PLATÓN, (1970), *Fedro*, (ed. bilingüe y traducción de L. Gil, Madrid), Instituto de Estudios Políticos, Madrid; PLATÓN (1992), *Diálogos, III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1992.

⁸² *Ibid.*, p. 18.

⁸³ *Ibid.*, p. 19.

sensible, contingente y finito. Según el filósofo, este último es una copia o reflejo imperfecto del mundo ideal, perfecto, superior.⁸⁴

Por una parte, los puntos fundamentales de la epistemología platónica es su teoría de la reminiscencia o ἀνάμνησις. Según esta teoría, el conocimiento no es una adquisición que el ser humano adquiere desde cero, sino que se presenta como un recuerdo de nuestra presencia en el mundo de las ideas. Así, Platón afirma que nuestra alma ha contemplado a las formas puras en un estado previo, antes de encarnarse en un cuerpo. De esta forma, según el filósofo, el proceso de adquisición de conocimiento se asimilaba al acto de recordar. Él argumentaba, como parte de esta reflexión, que el alma posee un conocimiento innato que es despertado, en el mundo sensible, gracias al diálogo filosófico y la reflexión.⁸⁵

Otro aspecto central de la epistemología de Platón es la distinción entre δόξα (opinión) y ἐπιστήμη (conocimiento). El filósofo tenía a la opinión como el nivel más bajo de conocimiento, al estar fundado en la percepción sensorial, contingente y subjetivo. Por otra parte, el conocimiento genuino para él se alcanzaba gracias a la razón, a partir de llegar a las ideas o formas puras, pues, el conocimiento verdadero era universal, necesario y objetivo.

En su diálogo, *La República*, Platón escribió dejó asentada la alegoría de la caverna. Esta era una representación visual de su epistemología o teoría del conocimiento. En ella, el filósofo describe la condición humana, prisionera de un mundo lleno de sombras y apariencias. Esta humanidad, al estar en este espacio, es incapaz de mirar la realidad verdadera hasta el momento que pueda liberarse y contemplar a las ideas puras y perfectas. Existe, entonces, en esta mirada filosófica, otra representación gráfica que tipifica los diversos niveles de conocimiento. Esta división consta de cuatro grandes espacios: sombras,

⁸⁴ Ibid., p. 33.

⁸⁵ Ibid., p. 120.

objetos físicos, matemáticas y formas puras. En este sentido, Platón escribió que el conocimiento (verdadero y cierto) se encuentra en los niveles superiores de este esquema, es decir, en la comprensión de las matemáticas y las formas.⁸⁶

Así, el objetivo principal de este planteamiento filosófico es llegar al conocimiento verdadero, y acceder al mundo inteligible de las ideas. Platón, de este modo, pensaba que el conocimiento era una búsqueda de sabiduría. De igual modo consideraba que solo a través del pensamiento racional, entregado a la contemplación filosófica, se alcanzaba este objetivo. El conocimiento, así, no está limitado al proceso de una adquisición de información factual. Implicaría, en todo caso, una comprensión profunda de las diferentes realidades eternas (y universales) que subyacen en el mundo sensible.⁸⁷

En el diálogo *Fedro*, el filósofo expone de igual forma, la teoría del *eros* como un medio que guía a la contemplación de la belleza y la verdad. Según Platón, el amor envía a un ascenso para elevarnos hacia las ideas, ya que despierta en el ser humano un deseo concreto, el de alcanzar la perfección y sabiduría. El anterior, entonces, impulsa a trascender el mundo sensible, contingente, para llegar a la unión con las ideas puras.⁸⁸

*Aristóteles (384-322 a.C.)*⁸⁹

Fue discípulo de Platón. Fundó su propia escuela, el Liceo, y escribió extensamente sobre una amplia diversidad de temas, que aparecen en sus obras: *Órganon* o (lógica), así como la metafísica, la ética, desde luego la política. En el caso que nos ocupa ahora, la epistemología

⁸⁶ PLATÓN. (2022). *La República o El Estado*, Austral Editorial, México, p. 77.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁸ PLATÓN, *Fedro*... Op cit. p. 79.

⁸⁹ ARISTÓTELES (1994), *Acercas del alma*. Madrid: Editorial Gredos; ARISTÓTELES (1998), *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid: Editorial Gredos; ARISTÓTELES (1969), *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.

o teoría del conocimiento. En este sentido, podemos destacar que Aristóteles fue un observador de la naturaleza incansable. El Filósofo argumentó que el conocimiento se deriva de la experiencia y la observación sistemática, postura que, posteriormente encontrará en Avicena y Averroes, en el mundo islámico, así como en Tomás de Aquino, a unos de sus principales expositores. Partía de las causas de los fenómenos naturales y humanos, como parte de la tradición filosófica que le antecede.⁹⁰

La epistemología en Aristóteles

La epistemología en Aristóteles es un aspecto central de su pensamiento filosófico y se encuentra estrechamente vinculada a su *Física*, a la *Metafísica*, y también a la *Lógica*, porque las diversas epistemes, así como naturaleza del conocimiento, la forma en que se adquiere, y su relación con la realidad son puntos que se atraviesan por la reflexión vinculada al carácter dual de lo contemplativo-físico.⁹¹

Aristóteles consideraba que el conocimiento tiene como base la experiencia sensible y la capacidad humana para comprender. A diferencia de su maestro Platón, quien enfatizaba la importancia de las Ideas o Formas como objeto del conocimiento, Aristóteles centró su atención en el estudio de los objetos concretos y particulares del mundo sensible. Para Aristóteles, el conocimiento comienza con la percepción sensorial, pero no se limita a ella. A través del proceso de abstracción y generalización, el ser humano es capaz de alcanzar conocimientos universales y conceptuales.⁹²

⁹⁰ Ibid., p. 42.

⁹¹ Ibid., p. 59.

⁹² Ibid., p. 73

Uno de los puntos fundamentales de la epistemología aristotélica es su teoría del conocimiento por medio de los sentidos. Aristóteles sostenía que los sentidos nos proporcionan información acerca de los objetos individuales y concretos del mundo, y a partir de estas percepciones sensoriales podemos formar conceptos y juicios más generales. Sin embargo, Aristóteles también reconocía la importancia de la razón en el proceso de adquisición de conocimiento. La razón nos permite analizar, clasificar y relacionar los datos sensoriales, y nos capacita para realizar inferencias lógicas y construir argumentos.⁹³

Otro aspecto central de la epistemología aristotélica es su teoría de las causas. Aristóteles sostenía que conocer algo implica comprender sus causas y explicar su existencia y funcionamiento. Según Aristóteles, existen cuatro tipos de causas: la causa material, la causa formal, la causa eficiente, y, por último, la causa final. Estas causas permiten explicar tanto los aspectos físicos como los aspectos teleológicos de los objetos y eventos del mundo. Aristóteles consideraba que el conocimiento completo de algo implica comprender todas sus causas.⁹⁴

Como ya se ha visto, en su obra *Metafísica*, Aristóteles aborda el tema de la sustancia y la esencia. Aristóteles consideraba que las sustancias individuales, como los seres humanos y los animales, poseen una esencia que los define y los diferencia de otros seres. La esencia de una sustancia es su forma y sus propiedades distintivas. Aristóteles sostenía que el conocimiento verdadero implica conocer la esencia de las cosas y entender su lugar en la jerarquía de los seres. En el caso, por ejemplo, del alma o la concentración de alma en los seres fue el motivo del manuscrito *Acerca del alma (Peri psiké)*.⁹⁵

⁹³ Ibid., p. 82.

⁹⁴ Ibid., 87.

⁹⁵ Ibid., 89.

Por otra parte, además de su enfoque en la experiencia sensible y la razón, Aristóteles también desarrolló una lógica formal para el estudio del razonamiento válido, así como un método para llegar a la verdad. Su lógica, conocida como el *Organon (aristotelicum)*, establece los principios y reglas para la correcta inferencia lógica. De esta forma desarrolló el silogismo, como un modo de razonamiento deductivo, donde se deducen conclusiones a partir de premisas universales. Esta lógica sentó las bases de la lógica formal que ha influido en el pensamiento occidental hasta nuestros días.⁹⁶

Finalmente, la epistemología aristotélica buscaba proporcionar una base sólida para el conocimiento humano. El Estagirita consideraba que el conocimiento es una actividad inherente al ser humano y que el objetivo final de aquél es la comprensión de la realidad misma. Gracias al proceso de adquisición de conocimiento, el ser humano puede alcanzar la verdad y desarrollar una visión coherente y sistemática del mundo, así como optar por una vida ética y feliz (*eudemonología*) luego de conocer aquella verdad como objeto.⁹⁷

Así, la epistemología en Aristóteles se enfoca principalmente en la experiencia sensible, en la razón y la explicación causal de las cosas.⁹⁸ Aristóteles consideraba en sus obras ya señaladas de forma breve, que todo cuanto sabemos tiene una base en la percepción sensorial, así como en la capacidad de razonar. Señala también que este proceso implica comprender las causas, y finalmente, las esencias (o naturaleza, propiamente dicha) de los objetos. Por ello se dice que, su lógica formal y su teoría de las causas son elementos fundamentales para asentar su pensamiento epistemológico. De este modo, la epistemología

⁹⁶ Ibid., 96.

⁹⁷ Ibid., 101.

⁹⁸ N.b. Es importante señalar en este punto, que los argumentos del Estagirita serán preservados siglos después, para probar la existencia de Dios, por ejemplo, en Tomás de Aquino.

aristotélica busca proporcionar una base sólida para el conocimiento humano y alcanzar la comprensión de la realidad.⁹⁹

Si bien, en la filosofía de la Grecia clásica existieron diversidad escuelas de pensamiento y posturas filosóficas, además de Platón y Aristóteles. Existieron también, en el mismo contexto histórico, propuestas como la del estoicismo, el epicureísmo y la escuela de los cínicos, cada uno con su énfasis específico, del que Carlos García Gual ya ha analizado algunos de ellos. Por ejemplo, los estoicos, liderados por Zenón de Citio, postularon una visión ética con base en donde se debía tener el control de las pulsiones humanas, así como tener una vida aparejada con la naturaleza. Por otra parte, los epicúreos se decantaron por la búsqueda del placer como el bien supremo, entendido este desde un sentido moderado. Los cínicos, por último, representados por figuras como Diógenes de Sinope, estuvieron vinculados con un enfoque radical de la vida precaria, así como la renuncia de los placeres materiales, que en ese tiempo ostentaban los líderes políticos.¹⁰⁰

Finalmente, y de modo sintético presento un breve recuadro con los puntos fundamentales de ambas epistemologías. Las anteriores estudiadas con brevedad en este capítulo. He señalado algunas influencias.

Las dos grandes lógicas epistemológicas en la antigüedad griega (síntesis)

Epistemología	Platón (427 a.C. - 347 a.C.)	Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.)
El conocimiento es:	Según la Teoría de las Ideas o Formas: el conocimiento se basa en la reminiscencia y la participación en las Ideas eternas y universales.	Teoría de la Abstracción: Al conocimiento se llega gracias a la experiencia sensorial y la abstracción de las características universales de los objetos.

⁹⁹ Ibid., 109.

¹⁰⁰ Cfr., GARCÍA GUAL, C., y LAERCIO, D. (2014). *La secta del perro: Vidas de los filósofos cínicos*. Alianza Editorial, Madrid.

La naturaleza de lo real:	Mundo de las Ideas o Formas: El mundo sensible es una copia imperfecta del mundo de las Ideas. Este, a su vez, es eterno e inmutable.	Mundo de la Realidad Física: La realidad se compone de entidades concretas y materiales, y las formas universales se encuentran en las cosas individuales.
El conocimiento se adquiere por:	Dialéctica y Anamnesis: La razón y el diálogo filosófico ayudan a recordar y acceder al conocimiento innato de las Ideas.	Percepción y Razonamiento: Experiencia sensorial y el razonamiento lógico-inductivo, medios para adquirir conocimiento.
Objetivo del conocimiento es:	La contemplación de las Ideas eternas y universales. Fin ulterior: búsqueda de la sabiduría y la liberación del mundo sensible.	Adquisición de conocimiento científico y la comprensión de la naturaleza. Fin ulterior: búsqueda de la verdad y la felicidad humana.
Grados del conocimiento:	Doxa (Opinión): Conocimiento de tipo engañoso, que se basa en la experiencia sensible. Episteme (Conocimiento): Conocimiento verdadero. Se basa en la contemplación de las Ideas.	Empiria: Conocimiento, que obtenemos gracias la experiencia sensible. Episteme (Ciencia): Conocimiento científico. Se llega a él, gracias a la observación y la razón.

Capítulo 2

Epistemologías en la Edad Media: Agustín de Hipona (354-430 d.C.) y Tomás de Aquino (1225-1274)

*Filosofía en la Edad Media: diálogo entre cristianismo y filosofía griega*¹⁰¹

La narrativa occidental tiende a ver en el mundo de la filosofía medieval, como un momento de desarrollo extenso, cuyo periodo tuvo un lapso de casi diez siglos. De este modo, en el periodo comprendido del siglo V hasta el siglo XV, el desarrollo del pensamiento filosófico en términos medievales, escolásticos, tuvo características propias de una fusión de influencias diversas. Todo esto en Europa. En este caso, los diversos núcleos que dotaron fuertemente a esta etapa descansan en corrientes filosóficas previas, así como teológicas y culturales, siendo moldeadas por el contexto histórico de la época. Fue durante este tiempo, que se produjo un diálogo importante entre la tradición filosófica greco-romana y la teología cristiana, que se fue haciendo, poco a poco, de un lugar central en el mundo medieval, para posteriormente generar un cuerpo de conocimiento complejo y rico, que abordó temas filosóficos diversos, desde la naturaleza de Dios hasta la naturaleza humana y, desde luego, la relación entre fe y razón.¹⁰²

Si hablamos en términos de temporalidad, la historia europea nos recuerda que el mundo medieval tiene su inicio con la caída del Imperio Romano de Occidente. Suceso temporalizado en el año 476 d.C. El mismo marcó el principio de un período de inestabilidad

¹⁰¹ ANTELO, A. (2000), *Filosofía medieval judía en España*, Madrid, Fundación Fernando Rielo, 2000; BERTELLONI, F. y BURLANDO, G., (2002), *La filosofía medieval*, Madrid, Trotta; GILSON, E., (2004), *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp; HEIDEGGER, M., (2001), *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela; JAEGER, W., (1965), *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE; VIGNAUX, P., (1995), *El pensamiento en la Edad Media*, México: FCE.

¹⁰² ARMSTRONG, A. H., (1970), *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press; CANALS VIDAL, F., (1992), *Historia de la Filosofía Medieval*, Barcelona, Herder; DELHAYE, Ph., (1961), *Filosofía cristiana medieval*, Andorra, Casal I Val; WEINBERG, J., (1987), *Breve historia de la filosofía medieval*, Madrid, Cátedra.

política, y también, de cambios sociales significativos. En este contexto, la Iglesia Católica tomó centralidad, al ser una institución alrededor de la que, las vidas de los habitantes en la Europa tuvieron que transitar. También, y conforme el paso del tiempo, tuvo un papel decisivo en la cuidado y transmisión del conocimiento europeo, incluido en este espacio, la filosofía.¹⁰³

La filosofía medieval tuvo como una de sus principales características, el vínculo o la cercanía con la teología (*philosophia ancilla theologiae*). Durante ese momento histórico se buscaban comprender los diversos misterios teológicos de la fe cristiana, en donde la argumentación lógica, como en el caso de los escolásticos tomistas, tuvo una serie de repercusiones.¹⁰⁴

Encontramos también, en este tiempo, el redescubrimiento de la filosofía griega clásica, especialmente existe la cercanía a la obra de Aristóteles y a la de Platón. Por una parte, Platón estuvo presente como parte del núcleo central de las enseñanzas. Por otra, las obras de Aristóteles no eran conocidas en Europa occidental, salvo brevísimas excepciones. Fue en el siglo XIII, que los filósofos y teólogos medievales tuvieron acceso a traducciones latinas de las obras de Aristóteles, gracias a los esfuerzos de los filósofos árabes y judíos que tradujeron y comentaron sus escritos. Este redescubrimiento fue de gran impacto, a la vez que significativo, en el pensamiento medieval europeo, ya que dio lugar a una nueva corriente filosófica conocida como aristotelismo medieval.¹⁰⁵

¹⁰³ BRÉHIER, E., (1988), *Historia de la filosofía*, Madrid, Tecnos, (Vol. I); BURNS, J. H. (ed.), (1991), *The Cambridge history of medieval political thought: c. 350 – c. 1450*, Cambridge, Cambridge University Press; FARRÉ, L., (1960), *Filosofía cristiana, patristica y medieval*, Buenos Aires, Editorial Nova; HEINZMANN, R., (2002), *Filosofía de la Edad Media*, Barcelona, Herder.

¹⁰⁴ CANALS VIDAL, F., (1991), *Textos de los grandes filósofos*. Edad Media, Barcelona, Herder; MAURER, A. A., (1966), *Filosofía medieval*, Buenos Aires, Emecé; VAN STEENBERGHEN, F., (1968), *Filosofía medieval*, Buenos Aires, Club de Lectores; WIPPEL, J. F., (1987), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D. C., Catholic University of America Press.

¹⁰⁵ CRUZ, M., (2011), *Historia del Pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza, (Vols. I y II).

Ahora bien, entre los filósofos medievales más destacados podemos encontrar a Agustín de Hipona (354-430), quien tuvo gran influencia en gran medida en el pensamiento medieval, gracias a la síntesis que realizó de Platón y la cristiandad. Agustín reflexionó en diversos frentes, uno de ellos el vínculo razón y fe (*credo ut intelligam, intellego ut credam*), así como la naturaleza del mal (vinculado a su lectura platónica y Paulina) y el vínculo mundo y Dios. Podemos destacar a otro filósofo prominente: Tomás de Aquino (1225-1274), que desarrolló una síntesis sistemática pensamiento cristiano y aristotelismo en su obra maestra, la *Summa Theologiae*. Podemos señalar, ya, que Tomás de Aquino defendió y argumentó a favor de la idea, de que la fe y la razón son compatibles, y que ambas pueden conducir al conocimiento de la verdad.¹⁰⁶

La filosofía medieval tuvo influjo de corrientes de pensamiento como el neoplatonismo, el pensamiento islámico, que terminaron por darle forma al pensamiento escolástico. Por una parte, el neoplatonismo, para el que filósofos como Plotino y Dionisio el Areopagita eran centrales, tuvo un impacto en la concepción medieval de la divinidad y la jerarquía del ser. El pensamiento islámico, por ejemplo, gracias a pensadores como Averroes e Avicena, influyó en la interpretación de la filosofía aristotélica y buscó una integración entre filosofía y teología. La escolástica, por su parte, fue el enfoque metodológico desarrollado en las principales universidades medievales, cuyo objetivo era combinar la filosofía y la teología, en un sistema coherente de enseñanza y estudio.¹⁰⁷

¹⁰⁶ COPLESTON, F., (1989), *Historia de la Filosofía*, Barcelona, Ariel, 1989 (Vols. II y III).; DEMP, A., (1956), *Filosofía cristiana: entre el mundo y Dios*, Madrid, Fax, 1956; FERNÁNDEZ, C., (1979), *Los filósofos medievales*. Selección de textos, Madrid, BAC, 1979, 2 vols; GIGON, O., (1970), *La cultura antigua y el cristianismo*, Madrid, Gredos.

¹⁰⁷ GRACIA, J. E. y NOONE, T. B., (2002), *A companion to philosophy in the middle ages*, Malden, Blackwell Publishing; GUERRERO, R. R., (2001), *Filosofías árabe y judía*, Madrid, Síntesis.

Así, la filosofía medieval desarrolló como característica, el enfoque sistemático, como un uso riguroso de la lógica, y la búsqueda de respuestas racionales a las cuestiones teológicas y metafísicas. De este modo, los filósofos medievales se esforzaron por conciliar la fe y la razón, gracias a herramientas filosóficas, y para profundizar en las ideas pertenecientes a la fe cristiana, para establecer argumentos lógicos a favor de mostrar la existencia de Dios y la naturaleza del ser humano.

Epistemología platónica en la filosofía de Agustín de Hipona (354-430 d.C.)¹⁰⁸

La filosofía del conocimiento, o epistemología en el pensamiento agustiniano, está relacionado plenamente con el mundo de la filosofía platónica. A la vez ocupa un lugar importante en su corpus. Como ya sabemos, Agustín es uno de los filósofos que la tradición europea ha resaltado, por su vínculo con pensadores posteriores a él. Así como por su vínculo con pensadores griegos antiguos, como ya hemos dicho.

De igual modo el tema de la verdad y la falsedad, así como la comprensión de la fe cristiana son importantes en su pensamiento. Encontramos obras filosóficas y teológicas en donde Agustín reflexionó sobre las dinámicas del conocimiento, así como el vínculo entre fe y razón. De esta forma, el modo de encontrar la verdad, así como el asumir las interpretaciones y la incertidumbre, fueron para él lo cotidiano, en un contexto lleno de escépticos.¹⁰⁹

Existen elementos fundamentales de nuestro autor, en relación con el pensamiento. En él, ya encontramos el vínculo con la tradición cristiana, la biblia, vinculada con el platonismo de la época, en donde el énfasis en el conocimiento y el saber encuentran énfasis

¹⁰⁸ FRAILE, G., (1986), *Historia de la filosofía*. IIa y IIb, actualizada por T. Urdánoz, Madrid, BAC.

¹⁰⁹ CHEVALIER, J., (1967), *Historia del pensamiento. II. El pensamiento cristiano desde los orígenes hasta el final del siglo XVI*, Madrid, Aguilar; GILSON, E., (1999), *La filosofía en la Edad Media*. Madrid: Gredos.

en la mente divina. De este modo, para Agustín, el pensamiento verdadero y cierto se dan gracias a la revelación del Dios cristiano.

Siguiendo a Platón, el autor considera que la razón humana es siempre contingente, material y limitada. Como tal propensa al error, vinculada a la corporalidad misma del ser humano. Por tanto, el conocimiento verdadero debía ser buscado a través de la fe, bajo la guía de Dios. Esta postura epistemológica se hace presente en obras como *Contra agentes*, así como en obras de carácter personal, en dónde Agustín nos muestra algunos rasgos de su propio pensamiento y reflexión. En las *Confesiones*, por ejemplo, Agustín relata su propio proceso de conversión y descubrimiento de la verdad, a partir de la fe.

Como ya se ha mencionado, una de las influencias más importantes en el pensamiento de este autor fue el platonismo. Agustín estuvo expuesto y conoció las ideas de Platón durante su juventud, luego del encuentro con Ambrosio de Milán. El pensador encontró una herramienta filosófica importante, para elaborar temas sobre la naturaleza del conocimiento y la realidad, como Platón mismo ya lo había hecho.

Destaco la influencia griega en el pensamiento agustiniano, en específico, cuando reflexiona sobre la existencia de formas e ideas universales. O en el caso de la búsqueda de la verdad en la mente de Dios, más allá del mundo material y sensible. Por otra parte, podemos afirmar que Agustín se separó del platonismo en algunos otros temas.¹¹⁰

La teoría de las Ideas y la existencia de Dios tienen un gran peso en la obra del maestro de Hipona. Resaltamos aquí que Agustín incorporó la teoría platónica de las ideas puras, al argumentar que estas son pensamientos divinos en la mente de Dios. De esta forma, para él, las ideas eran pensamientos eternos y perfectos existentes en la mente de Dios, como base de

¹¹⁰ PRICE, B. B., (1992), *Medieval thought: an introduction*, Oxford, Blackwell; ROMERO, J. L., (2001), *La Edad Media*, Madrid, FCE.

toda realidad creada. De esta manera, adaptó la teoría platónica para concordar con la visión cristiana de Dios como creador.¹¹¹

Sobre el problema del conocimiento, Agustín reflexiona en la obra *De Magistro* sobre la naturaleza del conocimiento, así como en su adquisición. El pensador sostiene que el hecho de conocer se presenta como don divino, y que la enseñanza para el ser humano es un medio que ayuda en el proceso de descubrimiento de la verdad (como la *anamnesis* en el pensamiento de Platón).

Sobre el proceso de interpretación y la herramienta como la hermenéutica, es importante señalar que existen una serie de guías o pautas para ello. En *De Doctrina Christiana*, Agustín desarrolla una teoría interpretativa de los textos sagrados, estableciendo principios para la comprensión correcta de los textos bíblicos. Este es, considero, el primer manual de interpretación del texto. Por ejemplo, se introduce en él, la distinción entre lenguaje metafórico y literalidad, para responder a las preguntas constantes, provenientes del debate teológico entre la escuela alejandrina y la escuela de Antioquía.¹¹²

Posteriormente, otra obra fundamental en el pensamiento epistemológico de Agustín es *La Ciudad de Dios*, en donde se aborda la cuestión de la relación entre la ciudad terrenal y la ciudad celestial. Gracias a esta reflexión, la búsqueda por la verdad y la sabiduría es el tema central, en medio de las incertidumbres del mundo. En esta obra, Agustín explora la naturaleza del conocimiento humano, así como su relación con la fe. El pensador argumenta que la verdadera sabiduría consiste en conocer y amar a Dios.¹¹³

¹¹¹ MARENBN, J., (1996), *Later medieval philosophy (1150-1350): an introduction*, London, Routledge and Kegan Paul.

¹¹² O'CONNOR, D. J., (1983), *Historia crítica de la filosofía occidental. II. La filosofía en la Edad Media y los orígenes del pensamiento moderno*, Barcelona, Paidós.; PIEPER, J., (1979), *Filosofía medieval y mundo moderno*, Madrid, Rialp.

¹¹³ SAN AGUSTÍN, (2006), *Las Confesiones*, Madrid, Tecnos; SAN AGUSTÍN, (1969-1990), *Obras completas*, Madrid, BAC, 41 vols.

En términos de fe y razón, Agustín defendió una postura que buscaba armonizar ambos aspectos. Reconoció lo importante de la razón, así como la capacidad humana para buscar la verdad, no obstante, también afirmó que la fe era necesaria para alcanzar un conocimiento verdadero. Así, para Agustín de Hipona, fe y razón eran complementarias y ambas se apoyaban mutuamente en la búsqueda de la verdad.¹¹⁴

De este modo, la epistemología en el pensamiento de Agustín de Hipona se caracterizó por tener un énfasis en la autoridad divina, como fuente suprema de conocimiento, así como de su influencia platónica, su visión de la relación entre fe y razón, y finalmente, su búsqueda de la verdad en medio de las incertidumbres del mundo. Diversas obras como las mencionadas, son fundamentales para comprender su pensamiento epistemológico y su visión de la relación entre conocimiento humano y fe en Dios.¹¹⁵

Posteriormente otro de los pensadores influyentes en la Edad media, como se ha dicho, fue Tomás de Aquino. Siglos después, la influencia de este pensador tuvo una nueva estela, tanto de seguidores como de detractores. En este sentido, podemos delinear algunos de los elementos fundamentales presentes en el desarrollo epistemológico de este filósofo.

*Epistemología aristotélica en el pensamiento filosófico de Tomás de Aquino (1225-1274)*¹¹⁶

La epistemología o filosofía del conocimiento de Tomás de Aquino tiene gran influencia del pensamiento aristotélico. Lo anterior gracias a la llegada de Avicena y Averroes, filósofos musulmanes que preservaron los textos del filósofo griego. Todo esto a través de las tres conocidas oleadas en donde se trasladó el pensamiento del Estagirita al mundo islámico.

¹¹⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*.. Op. cit., p. 103.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 201.

¹¹⁶ MERINO, J. A., (2001), *Historia de la Filosofía Medieval*, Madrid, BAC; SARANYANA, J.-I., (2007), *La filosofía medieval, desde sus orígenes patristicos hasta la escolástica barroca*, Pamplona, EUNSA.

El trabajo metodológico del Aquinate se desarrolló bajo el cobijo de la orden de predicadores (la Orden de Santo Domingo) en donde se le dispensó de las diversas oraciones diarias, para dedicarse al estudio, síntesis y explicación de los temas filosóficos del momento. Su objetivo ante tal permiso era uno solo. Explicar la filosofía de su momento a sus compañeros. El opúsculo, *De ente et essentia*, es una breve síntesis en donde se marinan el pensamiento aristotélico y la teología cristiana. Posteriormente, en su pensamiento, la epistemología tendrá un papel fundamental.

Entrando al tema de la epistemología en Tomás de Aquino vincula fe y razón. Estos aparecen en su metodología, las *summas*, grandes tratados metodológicamente ceñidos a una estructura lógica, para reflexionar sobre asuntos de fe. En ese sentido, ambos elementos se fortalecen para la búsqueda de la verdad última. Es entonces a través de la razón que el ser humano llega a descubrir una verdad, empero de tipo material o natural. La fe es aquella capacidad otorgada por Dios que proporciona un conocimiento sobrenatural gracias a la revelación (o iluminación divina¹¹⁷) y no alcanzable por ninguna otra forma, ya que trascienden los límites de la razón humana.¹¹⁸

Otro de los elementos fundamentales en su visión epistemológica sigue a Aristóteles. La comprensión de las cosas a partir de las experiencias sensoriales: *Nihil est in intellectu quod non passerit per sensum*. De este modo se afirma que el conocimiento natural inicia con los sentidos como llave de acceso a la percepción de la realidad. Gracias a Aristóteles, el

¹¹⁷ Ibid., q. 40. a. 1.

¹¹⁸ En este caso, la forma en cómo conocen los ángeles (sustancias separadas) está vinculada en esta revelación de Dios. Los ángeles, al no poseer materialidad (sentidos) no pueden conocer sino es gracias a esta infusión de conocimiento, dada por gracia. Este tema fue central en algunos debates medievales, en los que, las características de las sustancias separadas (ángeles) les impedían acceder a ciertos aspectos, en este caso, de carácter epistemológico.

Aquinate afirma que es esta experiencia sensorial, la que le permitirá al ser humano formar conceptos y abstraer ideas, de tipo general.¹¹⁹

Como se ha dicho coma aquí no no se confía de esta experiencia sensorial, la cual no es suficiente para alcanzar el conocimiento verdadero y cierto. En este sentido podemos afirmar el reconocimiento de una serie de verdades más allá de la experiencia sensible. Solo conocidas gracias a la acción de Dios, a través de una *infusión* de conocimiento.

Un ejemplo de ello es obra principal de Aquino, la *Summa Theologiae*. Esta está dividida en 3 partes. A su vez, estas partes están divididas en preguntas o quaestio. Las mismas que se dividen en artículos. A su vez, los artículos inician con una pregunta. Luego, el filósofo presenta objeciones y luego respuestas. Como tal, la metodología para llegar a las verdades en este tipo de estructuras, como se ha dicho, está vinculada al seguimiento de un proceso silogístico, lógico. Como tal, es el uso de la filosofía aristotélica para llegar, de forma estructurada a una síntesis lógica.¹²⁰

Es así como el Aquinate reformula la metodología aristotélica, para dar sentido en su contexto, a las preguntas teológicas de máxima relevancia. Así, el estagirita fue de influencia fundamental en la construcción de la epistemología de Tomás, específicamente, en su concepción de la razón y el conocimiento basado en la experiencia sensorial. El Aquinate adopta la estructura lógica aristotélica, y también, hace uso de la terminología y conceptos aristotélicos para analizar y desarrollar su propio pensamiento.¹²¹

¹¹⁹ GILSON, E.: *El espíritu de la filosofía medieval*, Op. cit., p. 133.

¹²⁰ Ibid., q. 40. a. 1.

¹²¹ Ibid., q. 40. a. 1.

Sin embargo, Tomás también se distancia de Aristóteles en algunos aspectos. Uno de los fundamentales es el siguiente: Tomás introduce conceptos teológicos en su epistemología, en contraste con la visión puramente filosófica de Aristóteles.¹²²

*Epistemología nominalista como respuesta a las dos lógicas dominantes en la Edad media*¹²³

Desde una visión de la historia de la filosofía europea, el nominalismo fue una corriente surgida en la última parte de Edad Media, que significó el final de la alta Edad Media. Esta corriente afirmó como parte central de su desarrollo, que *los universales o conceptos generales no poseen una existencia real*. En este sentido, la afirmación cobraba sentido para ellos, al sostener que *únicamente hay nombres o etiquetas* que pueden ser atribuidas a los objetos individuales. Así, el punto de partida de este filosofar se centró en el estudio de los nombres y las palabras. En contraposición al realismo filosófico, cuyo punto de partida metodológico para acceder a la verdad, está en la existencia de entidades universales, independientes de las cosas individuales. Como en el caso de Aristóteles o de Tomás de Aquino, que hemos visto con anterioridad, líneas más arriba.

De este modo, el nominalismo vino a afirmar, gracias a este principio, que únicamente existen objetos individuales, de carácter concreto, y que los universales son construcciones mentales o convenciones lingüísticas (*sunt nomina, flatus vocis*).¹²⁴

Esta corriente filosófica plantea que la adquisición del conocimiento se da entonces, pro la mera experiencia individual y no gracias a una aprehensión de ideas o entidades universales. Por lo tanto, se sigue la imposibilidad de una verdad o conocimiento objetiva,

¹²² Ibid., q. 40. a. 1.

¹²³ MERINO, J. A., (1993), *Historia de la filosofía franciscana*, Madrid, BAC, p. 50.

¹²⁴ Ibid., p. 51.

con validez universal. Es la experiencia universal la que está por encima de todo, y así, cada individuo posee tanto experiencia y lenguaje, para interpretar y dar sentido a la realidad.¹²⁵

Tanto observación como generalización, son elementos fundamentales, pues este da paso al conocimiento. Tanto categorías y conceptos se construyen de esta forma, empero, como herramientas de tipo lingüístico que nos permiten comunicar y entender la realidad. Todo esto critica los fundamentos de las filosofías platónicas y aristotélicas, como hemos visto en líneas más arriba. La conclusión para estos filósofos es la siguiente: los conceptos son únicamente etiquetas utilizadas para tener una clasificación y organización de la realidad, y no poseen realidad objetiva más allá de las palabras. La relatividad y el contexto adquieren carácter importante como marcos conceptuales que permiten interpretar la realidad o las diversas realidades.¹²⁶

Podemos decir ahora, y antes de pasar al siguiente punto de esta tesis, que a lo largo de la historia diversos filósofos desarrollaron este punto de vista. Tal vez el más conocido fue Guillermo de Ockham, quien es considerado uno de sus representantes. De él anotaremos algunas líneas a continuación, con respecto a su postura o enfoque de carácter epistemológico.

Guillermo de Ockham y la epistemología de la parsimonia¹²⁷

Guillermo de Ockham (1287-1347) fue un filósofo y teólogo franciscano de la escuela nominalista. Autores como Mauricio Beuchot, por ejemplo, han hecho énfasis en la pugna

¹²⁵ Ibid., p. 52.

¹²⁶ Ibid., p. 53.

¹²⁷ Ibid., p. 53.

entre la escuela franciscana y la escuela de los dominicos, en el contexto de la Edad Media. Detallando las diferencias filosóficas de estos grandes grupos de pensadores.

Guillermo de Ockham criticó con su pensamiento, a las formas tradicionales de conocimiento y filosofía, enmarcado en su contexto histórico. Su punto de partida epistemológico generó una serie de impactos en todas las filosofías posteriores (tanto que estuvieron a favor o la debatieron) así como permitió las bases para una entender el conocimiento desde una nueva perspectiva.¹²⁸

Ockham (interpretado por un Sean Connery en la adaptación cinematográfica, *El nombre de la rosa*) propuso un nominalismo de corte radical. El anterior bajo su conocida *Navaja (de Ockham)*. Su principio metodológico estableció en sí lo siguiente: que en toda explicación de cualquier fenómeno era necesario evitar multiplicaciones innecesarias de hipótesis (e información que consideraba innecesaria) alrededor de un problema específico. Según su perspectiva y por ello, afilada, es preferible siempre la explicación más concreta y simple posible. Para no añadir supuestos, ideas, elementos, que no posean una justificación clara para la respuesta de tal problema. En occidente, este enfoque escolástico se convirtió en uno de los puntos fundamentales de la ciencia moderna, ya que tuvo un impacto en la filosofía y la metodología científica posterior.¹²⁹

Podríamos decir, para finalizar, que en su crítica a la filosofía tradicional de raigambre aristotélico-platónico, Ockham argumentó que el acto de conocer se basa exclusivamente en experiencias individuales, así como en la observación directa de objetos y eventos que se muestran frente a nosotros. Por ello, las esencias (universales) de las cosas no son viables, sino sólo sus apariencias y las relaciones que existen entre ellas. La realidad, en este sentido,

¹²⁸ Ibid., p. 53.

¹²⁹ Ibid., p. 69.

sería un conjunto de hechos particulares y concretos, que no deberían ser explicados en términos universales o abstractos. El conocimiento que poseemos de la realidad y las cosas es contingente y siempre sujeto a cambios.¹³⁰

Así, en su tratado *Summa Logicae*, Ockham desarrolló su epistemología nominalista que se basaba en el principio que él definió como *parsimonia*, basado en el uso de términos y proposiciones individuales. De este modo enfatizó la importancia de los términos singulares y concretos, en la formulación del conocimiento. Como ya se ha dicho, para Ockham, el lenguaje era una herramienta fundamental para la comprensión del mundo.¹³¹

Sobre el tema fe y razón, este filósofo argumentó a favor de la primacía de la primera sobre la segunda. Sostuvo también, que la revelación divina es la fuente principal del conocimiento. También argumentó a favor de la razón humana, aunque limitada en su capacidad para comprender los misterios que planteaba la teología. Lo anterior no significaba que la razón no tuviera papel alguno, sino que su alcance era limitado y, también, subordinado a la fe.¹³²

Cuadro comparativo: dos lógicas epistemológicas en la Edad Media

Epistemología	San Agustín de Hipona (354-430 d.C.)	Tomás de Aquino (1225-1274)
Enfoque filosófico	Platonismo y neoplatonismo. En específico: la concepción de las Ideas (mundo de las ideas) y la realidad divina.	Aristotelismo y filosofía griega
Fuentes del conocimiento	Fe y revelación divina: La verdad proviene de Dios. se conoce a través de la fe y revelación.	Razón y revelación divina (<i>fides et ratio</i>)
Relación fe-razón	La fe precede y guía la razón. La fe ilumina la razón, así como establece el marco para el conocimiento.	Fe y razón complementarias: La razón y la fe se apoyan para llegar a la verdad.

¹³⁰ Ibid., p. 96.

¹³¹ Ibid., p. 133.

¹³² GILSON, E., *Filosofía...* Op cit., p. 180.

Teoría de la verdad	<i>Veritas est adaequatio rei et intellectus.</i> Primacía del intelecto, <i>verbum mentis.</i>	<i>Veritas est adaequatio intellectus et rei.</i>
Conocimiento de Dios	Por medio de la <i>iluminación divina</i> . Es la iniciativa de Dios, que ilumina la mente para conocerlo y entender la verdad. Pensamiento de raigambre platónico.	Por medio de la razón y la revelación. Dios puede ser conocido por medio de la razón (ver las 5 pruebas para probar la existencia de Dios, basada en las 5 causalidades) y también a través de la revelación divina.
Naturaleza humana	Deficiente y caída debido al pecado original	Tendencia hacia el bien y búsqueda de la verdad. Ver: Metafísica aristotélica, inicio: <i>Todos los hombres quieren, por naturaleza, saber.</i>
Conocimiento del mundo	Limitado	Posible a través de la razón y las cosas mismas.

Capítulo 3

Conocimiento y epistemología en la filosofía moderna y en la posmodernidad

*Modernidad y epistemología*¹³³

En esta parte se repasarán de forma sintética, la serie de transformaciones y cambios en Europa y su filosofía. En este caso, las mismas que generaron una serie de críticas férreas a su pasado. La interpretación del mundo cambió, gracias a la serie de movimientos culturales, políticos, sociales y tecnológicos. En esta parte, cabe destacar que la idea sobre el lugar del ser humano en el mundo fue modificada, de igual modo, resultando un cambio en los diversos métodos y acercamientos a la verdad.

Durante los siglos XV al XIX, el modo de acercarse a la ciencia, la filosofía y otras esferas de conocimiento estuvo aparejado con el espíritu de cambio, cuestionamiento y exploración del mundo. Surgieron entonces pensadores en diversas localidades que cargaron con esta fuerza ante las necesidades y retos que sus mundos les arrojaban.¹³⁴

El periodo renacentista o Renacimiento, como tal, vino a traer una serie de ideas y postulados que se extendieron en toda Europa occidental, generando así, movimientos intelectuales, filosóficos y culturales que cuestionaron la tradición. Fue momento también, en donde diversas obras pertenecientes a la antigüedad, se estudiaran de nuevo. Tal acto generó el *renacimiento*, o resurgimiento de determinadas filosofías, canones, ideas. Por ello,

¹³³ ABBAGNANO, N., (1973), *Historia de la filosofía*, Barcelona, Hora, 4 vols; BERMUDO, J. M., (1983), *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens- Vives, 3 vols; BELAVAL, Y. (ed.), (1981), *Historia de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI, 11 vols; CHATELET, F., (1976), *Historia de la filosofía*, Madrid, Espasa- Calpe. HIRSCHBERGER, J., (2000), *Historia del filosofía*, Barcelona, Herder, 2 vols. FRAILE, G. - URDANOZ, T., (2009), *Historia de la Filosofía*, Madrid, BAC, 9 vols; HARTNACK, J., (2005), *Breve historia de la filosofía*, Madrid, Cátedra; Con atención a la obra: OLASO, E. de, (1994), *Del Renacimiento a la Ilustración*, I. Trotta, Madrid.

¹³⁴ SACRISTÁN, J., (2007), *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*, Trotta, Madrid.

este período histórico fue marcado por lo humano, generando una vuelta a la belleza y al conocimiento desde un punto de vista racional.¹³⁵

René Descartes (1596-1650), filósofo francés perteneciente a esta época de pensamiento y crítica, al periodo escolástico o medieval, en donde la fuerza de la religión, lo sagrado, así como la primacía de la teología, tenían una serie de influencias importantes para la generación y legitimidad del conocimiento. Descartes, como sabemos, ha sido llamado como padre de la filosofía moderna. Lo anterior por el carácter racionalista de su obra, su epistemología, principalmente. De esta podemos rescatar el gran énfasis que se ha hecho de su duda metódica.

En su obra *Meditaciones metafísicas*, Descartes formuló el conocido *cogito ergo sum* (pienso, luego existo) como punto de partida para el filosofar y el pensar. Este se encontraba a la manera de un fundamento o certeza, a partir de la que construyó todo un sistema filosófico a partir de sus breves obras.¹³⁶

Otro filósofo de la época que ahora revisamos fue el inglés John Locke (1632-1704), quien tuvo a bien desarrollar toda su filosofía, en la epistemología propia. En su obra intitulada, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, el filósofo inglés reflexionó sobre la forma de conocer para el ser humano. Ahí se encuentra presente la siguiente afirmación: la mente humana es una *tabula rasa* o una tabla en blanco al nacer. Locke reflexionó sobre la experiencia, para la adquisición de conocimiento que pudiera ser verdadero y cierto. En este caso, la reflexión del pensador tuvo una serie de influencias decisivas y posteriores, en

¹³⁵ FUERTES HERREROS, J. L., (2012), *El discurso de los saberes en la Europa del Renacimiento y del Barroco*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca; GARCÍA-BORRÓN, J. C., (2004), *La filosofía occidental en su historia*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 4 vols; SANZ, V., (2005) *De Descartes a Kant: historia de la filosofía moderna*, Eunsa, Pamplona.

¹³⁶ SCRUTON, R., (2002), *Historia de la filosofía moderna: de Descartes a Wittgenstein*, Barcelona, Península.

diversos movimientos sociales, culturales e incluso religiosos de su época. La experiencia (sensorial) en este caso, se constituyó como un elemento asociado de forma directa con la reflexión y el conocimiento. Como tal, de carácter necesario. De este modo, este enfoque o acercamiento metodológico fue conocido como empirismo, el mismo que colocó las bases para lo que luego conoceríamos como ciencia moderna.¹³⁷

Más tarde y ya en el s. XVIII, la Ilustración tuvo una grande influencia al desarrollo de la filosofía y el mundo cultural de la época, sobre todo en Europa occidental, a partir del énfasis en la razón humana. De igual modo, se situó desde una posición crítica ante la iglesia y las instituciones, que habían logrado tener el poder en cuanto a los diversos mecanismos del conocimiento. Es decir, que el poder cultural y racional de la época había sido explotado y mantenido por algunas instituciones de carácter tradicional, que ahora se veían en un punto o momento de renovación o muerte. Durante esta etapa, pensadores como el filósofo protestante alemán, Immanuel Kant (1724-1804) tuvieron un papel crucial. Kant tuvo a bien, generar un proceso reflexivo a través de su filosofía, que deseaba llegar a señalar los límites del conocimiento humano, también sus posibilidades.

En su obra más conocida, *Crítica de la razón pura*, Kant realiza una crítica y reformulación de la epistemología (o también *crítica*, para él) en donde se decidió a argumentar a favor de una serie de requisitos para poder conocer. En este caso, señaló que el conocimiento se encuentra sustentado por una serie de categorías *a priori*. Estas, señalaba en su obra, se encuentran presentes en la mente humana: son inherentes. Así, estas generan el marco para la comprensión y percepción de la realidad que nos circunda.¹³⁸

¹³⁷ Ibid., p. 221.

¹³⁸ VILLACAÑAS, J.L., (1987), *Racionalidad crítica: introducción a la filosofía kantiana*, Tecnos, Madrid.

Desde el ámbito político, uno de los pensadores con mayor influencia fue Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), en cuya obra, *El contrato social*, sostuvo las bases para el desarrollo de la epistemología política moderno. En la obra, el pensador francés propuso la idea de un contrato social entre individuos. Este acto tenía el objetivo principal, de establecer un gobierno legítimo, con base en una voluntad general. De este modo, su enfoque en cuanto a la soberanía popular y los derechos individuales es fundamental para el desarrollo posterior de la democracia moderna.¹³⁹

Durante el siglo XIX también existieron diversos e importantes desarrollos filosóficos en Europa occidental. Uno de los pensadores más destacados fue Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). A su filosofía se conoce, términos generales, bajo el nombre de idealismo absoluto. En ella, Hegel argumentó que tanto conocimiento y realidad se encuentran bajo una constante evolución. También, señaló que la historia se comprende como un proceso dialéctico de desarrollo y superación de contradicciones. Su obra principal, *La fenomenología del espíritu*, está vinculada de forma profunda a la epistemología, a la conciencia del ser humano, así como a la historia en constante construcción.¹⁴⁰

Por otro lado, otro pensador de la época, como Friedrich Nietzsche (1844-1900) criticó las visiones tradicionales de la moral y la religión en sus obras. En *Así habló Zaratustra*, el filósofo alemán argumentó en contra la moralidad que encuentra su base en la obediencia, así como en la renuncia a los deseos individuales. En su propuesta filosófica

¹³⁹ BREHIER, E., (1988), *Historia de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 2 vols; COPLESTON, F., (2004), *Historia de la filosofía*, Barcelona, Ariel, 9 vols.

¹⁴⁰ Ibid., T. IV, p. 201.

destaca la idea del *übermensch*, como un ser que crea sus propios valores, más allá de la moral de esclavos (religiosa, obediente) para vivir una vida auténtica y en plenitud.¹⁴¹

Los anteriores, como se dijo desde un inicio, son solo algunos ejemplos destacados de filósofos y corrientes de pensamiento, vinculados a la epistemología y que surgieron en el mundo moderno europeo, señalado bajo el carácter de universal. He dejado afuera algunos otros, pues, no se trata de realizar un pase de lista pormenorizado a las diferentes filosofías y sus desarrollos epistemológicos.¹⁴²

*Pesadilla recurrente: Conocimiento y eurocentrismo*¹⁴³

Así, desde una postura eurocéntrica, el problema del conocimiento presenta una serie de épocas específicas y pensadores determinados, situados bajo el carácter de universalidad. En este caso, se presenta en continuidad con el paradigma griego y latino, del que reclama un vínculo histórico y seguimiento. Así, como parte de una historia establecida desde una perspectiva europea occidental, el pensamiento filosófico marca una unidad monolítica, con algunas diferencias, en su interior, pero unitaria al final de cuentas, para mostrar historicidad, tradición, continuidad, primacía y finalmente universalidad.¹⁴⁴

Sobre este sentido, unívoco del filosofar, Roger Vernaux, afirma que existen dos formas de filosofar: una moderna y la otra antigua. Su propuesta se basa en afirmar que la búsqueda filosófica de los griegos es distinta a la moderna, realista y como parte de una metafísica. En tanto que, la de los modernos está formulada desde una perspectiva idealista.

¹⁴¹ CHEVALIER, J., (1968), *Historia del pensamiento*, Madrid, Aguilar, 4 vols; FLÓREZ, C. (dir.), (1979), *La filosofía de los presocráticos a Kant*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca; SEGURA, A., (2007), *Historia universal del pensamiento filosófico*, vol. III: "Edad Moderna", Ortuella, Liber distribuciones Educativas.

¹⁴² Ibid., p. 194.

¹⁴³ Ibid., p. 194.

¹⁴⁴ GEYMONAT, L., (1985), *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona, Ariel, 9 vols; FLÓREZ, C. (dir.), (1980), *La filosofía contemporánea*, Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca.

De esta forma, el problema del conocimiento en una filosofía se replica como lo dicho anteriormente (en el apartado epistemología filosofía) como monolito, europeizante, va de los griegos y cobra realce en el período comprendido que va de Descartes a Kant, más allá de sus diferencias. Cabe preguntarse en este punto: ¿en dónde aparecen las diversas epistemologías no europeas occidentales?¹⁴⁵

En síntesis. Desde ahora, entonces, habrá que mencionar que el problema del conocimiento no nace al inicio de la modernidad, con René Descartes ni menos aún con las reflexiones en torno a la *Crítica*, que Immanuel Kant y Christian Wolff plantean en el siglo XVIII.¹⁴⁶ Está presente como parte inherente de la vida humana, más allá del occidental europeo. En este sentido el filósofo francés Roger Verneau realiza una breve síntesis de su historia, en términos de la filosofía eurocéntrica y el arraigo que el problema del conocimiento humano tiene. Pues:

“Está en el centro de las preocupaciones de Platón, como podemos ver en particular en el *Teeteto*, diálogo enteramente consagrado a buscar las condiciones de un conocimiento que sea verdaderamente científico. Aristóteles lo trata sistemáticamente: primero en los *Segundos Analíticos*, en los que se halla expuesta la teoría de la ciencia; después en el tratado *Del Alma*, en el que se analizan las diversas funciones del conocimiento; por último, en muchos lugares de la *Metafísica*, especialmente en el libro xv, en el que defiende el valor de los primeros principios contra los sofistas. Por último, absorbe enteramente la atención de los escépticos, desde Pirrón a Sexto Empírico. San Agustín es manifiestamente el precursor de Descartes. Se libera del escepticismo advirtiendo que la existencia del yo es indudable: *si fallor sum*. Se eleva después del yo a Dios, y fundamenta la verdad del conocimiento sobre una «iluminación» del espíritu por las Ideas divinas.”¹⁴⁷

Podríamos sumar a esta reflexión sobre la Historia de la Epistemología en occidente, la aparición de esta inquietud en el mundo medieval. Lo anterior desde, al menos, cuatro

¹⁴⁵ VERNAUX, R., (1967), *Epistemología general o Crítica del conocimiento*, Herder, Barcelona, p. 8.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 10.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 11.

escuelas de pensamiento con cuatro tipos de respuestas al respecto. Por un lado, el realismo absoluto de origen platónico. Por otro, el realismo moderado aristotélico. Así como el conceptualismo y el nominalismo, de los que hemos mencionado ya algunas de sus notas, con anterioridad. Las anteriores, en palabras de Roger Vernaux, están identificadas por las teorías epistemológicas, como hemos visto líneas más arriba, atribuidas a Tomás de Aquino, Buenaventura, Duns Escoto y Ockham, respectivamente, y que a su juicio es precursor directo de la epistemología en la modernidad.¹⁴⁸

Lo anterior nos deja ver que, al menos, el problema en torno al conocimiento humano no es moderno o únicamente identificable con el paradigma de la modernidad. Con el que se la asocia comúnmente. Para la tecnociencia, el conocimiento verdadero y cierto se ciñe al estándar de la metodología científica: como tal, uno de los pilares de la modernidad capitalista. La pregunta por aquel deberá adquirir algunas delimitaciones objetivas que puedan ayudarnos a clarificar, al menos, elementos para su comprensión.

Llegando a la lectura etnocéntrica, la epistemología en el mundo moderno va de Descartes a Kant. Siguiéndolo posteriormente Hegel y la crítica que hace de éste Marx, a través de la comprensión del conocer para transformar.¹⁴⁹

En este punto sumamos una valoración importante, en donde Friedrich Nietzsche (desde su estudio en donde se destaca la genealogía) y Sigmund Freud (padre del psicoanálisis) son señalados como los poseedores de la paternidad de un modo nuevo de pensar la realidad: la sospecha. Esto es, la crítica del conocimiento (epistemología) que

¹⁴⁸ Ibid., p. 13.

¹⁴⁹ Ibid., p. 14.

tenemos de la realidad material, con un énfasis (el segundo) en nuestra realidad interior, bastante tortuosa y compleja.¹⁵⁰

*Posmodernidad y ¿conocimiento?*¹⁵¹

Según el filósofo y sociólogo francés Jean François Lyotard, la condición *postmoderna* es:

“La condición del saber en las sociedades más desarrolladas. El término designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX (...), se tiene por postmoderna la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica. La función narrativa pierde sus functores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos¹⁵²”.

Según Lyotard, estas transformaciones y alteraciones de la vida y de la cultura que la posmodernidad trajo consigo, tienen como consecuencia: “*la idea de un fin unitario de historia y de la idea de sujeto*”¹⁵³, gracias a la muerte de los metarrelatos, los cuales menciona en su texto *La postmodernidad (explicada a los niños)* y que expongo ahora:

“Emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado en el capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las

¹⁵⁰ NIETZSCHE, F., (1995), *La genealogía de la moral*, Alianza, México.

¹⁵¹ ANDERSON, P., (1983), "Modernidad, Posmodernidad y Revolución", en: *Zona Erógena*, Año: IV, N° 13, otoño '93, Bs.As., pp. 38-42; BAUDRILLARD, J., (1997), *La transparencia del mal: Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona; BOURDIEU, P., (2002), *La distinción; criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, México; DELEUZE, G., - GUATTARI, F., (2003), *Anti-oedipus; capitalism and schizophrenia*, University of Minnesota press; FOUCAULT, M., (1977), *Historia de la sexualidad*, vol. 1 La voluntad del saber, Siglo XXI, México; FOUCAULT, M., (1988), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México; LIPOVETSKY, G., (1988), *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona; FINKIELLKRAUT, A. (1990), *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Ed. Anagrama, 5 ed. noviembre; HABERMAS, J. (1989), El discurso filosófico de la Modernidad (doce lecciones). Madrid, Taurus; KUHN, T., (1975), *La estructura de las revoluciones científicas*. México. F.C.E.; HASSAN, I., (1987) *The postmodern turn: Essays in postmodern theory and culture*. Columbus, Ohio State University Press; JAMESON, F., (1991), *Ensayos sobre el posmodernismo*. Bs.As. Ediciones ImagoMundi.

¹⁵² LYOTARD, J.F., (1989), *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Ed. Cátedra, Barcelona, p. 10.

¹⁵³ Idem., *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa, Barcelona, p. 13.

criaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa¹⁵⁴”.

Para Ricardo Rivas: “*estos grandes relatos, se articularon en el llamado Proyecto de la modernidad orientado hacia el futuro, en cuyo corazón se encuentra la noción de progreso*¹⁵⁵”. Se puede afirmar junto con él, que esto no ha terminado, puesto que ha sido destruido, liquidado, debido a las grandes guerras y excesos, que han traído desgracias y muerte. Como ejemplo de esto, surge una incredulidad respecto del proyecto de la modernidad, en donde “*Auschwitz es el nombre paradigmático del fracaso trágico de la Modernidad*¹⁵⁶”, trayendo consigo una acentuación de la desconfianza, la insatisfacción y el descontento. De esta manera, el proceso de incredulidad ha influido en la forma de comprender las propuestas positivas del mundo hoy, en este sentido, la utopía. Pues ésta se asocia con la creencia en el progreso, entendido éste como el proceso que debería conducir hacia un mejoramiento de la vida humana.

Así, en Occidente nos encontramos con un desencanto que es:

“traducido a una especie de decadencia o declinación en la confianza que se experimentaba hacia el principio del progreso general de humanidad. La promesa de esa libertad había sido el horizonte del progreso y su legitimación. Pero estos ideales están en declinación, en la opinión general de los países desarrollados, han provocado dicho desencanto. Esto no se debe a la ausencia de progreso, porque tenemos ahora telecomunicaciones, satélites, cibernética, nuevas vacunas, sube el promedio de edad y de vida de las personas, hay tecnología que facilita la vida, etc. Pero para Lyotard como para los pensadores de la Escuela de Frankfurt, el desarrollo tecnocientífico, artístico, económico y político, lo que ha causado es: el estallido de guerras totales, los totalitarismos, la brecha creciente entre la riqueza del Norte, la pobreza del Sur, el desempleo y la “nueva pobreza”, la deculturación general con la crisis de la escuela¹⁵⁷”.

¹⁵⁴ Ibid., p. 29.

¹⁵⁵ RIVAS, M., (2009), *Razón, progreso y utopía. Una relectura del sentido de la historia y de la noción del progreso en la ética del discurso*, UIC, México, p. 73.

¹⁵⁶ Ibid., p. 73.

¹⁵⁷ LYOTARD, J.F., Op cit., p. 98 en RIVAS, M., Op cit., p. 74.

Como una síntesis de estos planteamientos referentes al descontento y el desencanto, Ricardo Rivas evocando a Lyotard nos dice: “*La tecnociencia no puede detenerse, continúa desarrollándose, sólo se detendrá para destruir la humanidad*¹⁵⁸”. Y así en su texto, cita a Lyotard para referirse a la imposibilidad de homologar a este avance llamado desarrollo con una especie de progreso humano de la siguiente manera:

“La modernidad nos ha enseñado a desear la extensión de las libertades políticas, de las ciencias, de las artes y de las técnicas. Nos ha enseñado a legitimar este deseo porque este progreso habría de emancipar a la humanidad del despotismo, la ignorancia, la barbarie y la miseria. Este progreso se encara actualmente bajo el más vergonzoso de los nombres: desarrollo. Pero ha llegado a ser imposible legitimar el desarrollo por la promesa de una emancipación de toda la humanidad. Esta promesa no se ha cumplido. El perjurio no se ha debido al olvido de la promesa, el propio desarrollo impide cumplimentarla¹⁵⁹”.

Así, en esta sociedad contemporánea desencantada y desconfiada, podemos situar un género narrativo y crítico conocido con el nombre de *distopía*. Ésta es la visión del mundo opuesta a la *utopía*. Distopía se compone de los vocablos griegos *δύς* y *τοπος*. Ambos literalmente significan el mal lugar o el lugar difícil.

Desde el pensamiento posmoderno, existe entonces una reserva respecto de los ideales de justicia y equidad que planteaba la utopía. La distopía se presenta como una visión caótica del mundo y de la sociedad. Lo anterior en un sentido político, cultural e incluso religioso, en donde la represión tiene la centralidad. Detrás de estas nociones, presenta una imagen de hombre cuyas características son el pesimismo y la desconfianza. Por lo general la comprensión distópica del mundo y del hombre, es una visión futura de la sociedad en donde las condiciones de vida son críticas y están regidas por la represión de gobiernos totalitarios,

¹⁵⁸ Ibid., p. 74.

¹⁵⁹ LYOTARD, J.F., Op. cit, p. 98.

fascistas y autoritarios. Es una visión del mundo en donde la guerra ha exterminado gran parte de la vida humana, en general animal. Una visión en donde la violencia se erige como única vía de solución de problemáticas debido a la desconfianza en la razón. Una visión que presenta un panorama político lleno de opresión y hambrunas debido a la escasez de alimentos. Es una visión en donde las enfermedades se dispersan entre la gran mayoría de la sociedad mundial a pesar de los avances y desarrollos técnico-científicos. Éstos avances sólo funcionan para el consumo de quien más tiene, y en este sentido, posibilitan el crecimiento de la violencia institucionalizada.¹⁶⁰

La problemática ecológica, en esta cosmovisión planteada por la distopía señala a la contaminación extrema como una de sus notas principales. Así como la depredación de los recursos naturales no renovables. Las anteriores, problemáticas desatadas por la ilusión que produce el pensamiento capitalista, en donde hay una búsqueda de la producción ilimitada. Todas las percepciones anteriores son generadas por los excesos del ser humano en su búsqueda desmedida, por un progreso que no ha tenido límites: *homo homini lupus*.¹⁶¹

Aún hay que señalar que las visiones distópicas están representadas por el terror y la incertidumbre en un ambiente generalizado de pobreza, ya que se señalan las posibles consecuencias futuras (muchas de ellas, ya las vislumbramos) respecto de la conducta presente del ser humano. Por lo general la visión anti-utópica presenta un desenlace fatídico. Un futuro apocalíptico o incluso postapocalíptico.¹⁶²

¹⁶⁰ LYOTARD, J.F., Op. cit, p. 99; Cfr., ANDERSON, P., (1983), "Modernidad, Posmodernidad... Op cit., p. 38.

¹⁶¹ Ibid., Op cit., p. 40.

¹⁶² N.b. Es importante recalcar la presencia de las obras cinematográficas, gráficas o series, vinculadas a la literatura de ciencia ficción, que, pensando en un futuro próximo (15 minutos en él, como el ciberpunk), lo representan posteriormente a un suceso catastrófico para la humanidad, en términos tecnológicos, ecológicos o militares. Blade Runner y Blade Runner 2049 son claro ejemplo de ellos.

Como se ha mostrado, desde un breve acceso filosófico a las ideas previas, encontramos que detrás de esta visión distópica (antropológica, política, ética, moral, cosmológica, económica), podemos percibir un reclamo justificado en contra de las visiones utópicas: la utopía se ha concentrado en el futuro y ha olvidado el presente. El ser de las cosas acaba imponiéndose ante lo que debería ser. Y este ser no es el mejor de todos. Así podemos decir que este mundo no es el mejor de los posibles. Se centra en el ámbito del devenir, la contradicción, el caos, el azar. En abierta oposición de los criterios enaltecidos por la utopía.

*Duda, fragmento y fragilidad como parte del conocimiento en la posmodernidad*¹⁶³

Ahora bien, y luego de esta introducción podemos desde la visión de algunos filósofos posmodernos, el conocimiento y el saber se manifiestan como elementos frágiles, dudosos, y en caída, junto con otras meta narrativas que han dado sustento a la modernidad capitalista actual, incluida la religión monoteísta. Todo lo anterior, desde la propuesta crítica de Lyotard.¹⁶⁴

De este modo, la epistemología en el mundo de la posmodernidad europea y occidental se presenta como un campo diverso y fragmentado, cuya característica principal es la crítica profunda a los conceptos y visiones tradicionales sobre el conocimiento y la verdad. Durante este período de la historia del pensamiento en occidente, los filósofos posmodernos realizaron cuestionamientos sobre las bases metafísicas y epistemológicas del pensamiento moderno, al rechazar la idea de una verdad objetiva y universal. En este punto, me dedicaré a elaborar sobre algunos los puntos fundamentales del pensamiento

¹⁶³ HASSAN, I., (1987) *The postmodern turn...Op cit.*; JAMESON, F., (1991), *Ensayos sobre el posmodernismo...Op cit.*; LYOTARD, J.F., (1989), *La condición posmoderna... Op cit.*; Idem., *La posmodernidad (explicada a los niños... Op cit.*

¹⁶⁴ Ibid., p. 15.

epistemológico, en la etapa de la posmodernidad europea, centrándome en filósofos como Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida y Gianni Vattimo.¹⁶⁵

Primero. Uno de los elementos clave de la filosofía en la posmodernidad es el rechazo de la noción de una verdad objetiva y universal. En este punto, el pensador francés Michel Foucault, realizó el planteamiento de que el conocimiento es una construcción de carácter social, y que las verdades que asumimos en la realidad son resultado de dos elementos en sí. Por un lado, las relaciones de poder, y por otro, los discursos dominantes en una determinada época histórica. Así, Foucault estudió de forma puntual, las instituciones y las prácticas sociales existentes en un momento específico, para mostrar cómo el conocimiento ha sido producido y utilizado como una herramienta de control y sujeción. Su objetivo era pensar las formas de construcción de las identidades, así como el desafío de las estructuras de poder. Buscaba también, poner en tela de juicio a las verdades establecidas y asumidas como narrativas de la totalidad, destacando la importancia de lo diverso, así como de la multiplicidad de discursos en la construcción del conocimiento.¹⁶⁶

Por su parte, el filósofo francés Jean-François Lyotard, atendió en su pensamiento, la naturaleza fragmentada y contingente del conocimiento en la era posmoderna. En su obra, *La condición posmoderna*, este filósofo planteó la idea de que los grandes relatos metafísicos, así como las teorías unificadoras, habían llegado a su fin, y perdido toda validez en la sociedad contemporánea. Según Lyotard, el conocimiento se ha convertido en uno fragmentado, así como diverso, y no puede ser reducido a una única narrativa o teoría explicativa, unitaria, totalitaria. De este modo la crítica a la epistemología tradicional se

¹⁶⁵ VATTIMO, G., (1986), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona. Gedisa; VATTIMO-ROVATTI, (comp.), (1988), *El pensamiento débil*. Madrid. Ed. Cátedra. VATTIMO (y otros)., (1991), *En torno a la posmodernidad*. Barcelona. Anthropos. 1 reimp. 1 ed. septiembre.

¹⁶⁶ VATTIMO, G., (1986), *El fin de la modernidad...* Op cit., p. 66.

vierte sobre la pérdida del centro al que estuvo vinculado de forma histórica, en la narrativa de la Europa occidental. En vez de acceder a un gran relato, se acceden a microrrelatos que dotan de fuerza individual, a diversas narrativas presentes, no visibilizadas, no asumidas como parte de la gran historia europea. Así, el objetivo de este modo de conocer estaba vinculado hacia la multiplicidad de discursos y perspectivas presentes en otros espacios geográficos, como modo de argumentar en torno del siguiente argumento: no existe una única verdad, y válida universalmente, promulgada desde el corazón de la Europa occidental con un linaje e historia milenarios. Lo que se sigue es lo siguiente: ante nosotros tenemos una serie diversa, de múltiples formas de conocimiento, válidas todas ellas/ellos, en contextos centrados en los márgenes del europeo occidental.¹⁶⁷

Por otra parte, el filósofo francés Jacques Derrida, discípulo directo de Heidegger, legó toda forma de conocimiento, basada en un objetivo fundamental. Así, el enfoque deconstruccionista de la epistemología tuvo como punto de partida el lenguaje. En este sentido, se señalaba que tanto pensamiento como lenguaje se encontraban ligados gracias a un elemento fundamental que podía encontrarse en la indeterminación, así como en la diferencia. De esta forma (y cercano en este planteamiento a Ockham, pensamos) Derrida reflexionó sobre conceptos y palabras, como elementos ligados a otra serie de términos, los mismos que, en su totalidad constituían parte de una red de significados. Así, estas redes ligadas a puntos cuya indeterminación los constituye, tienden a modificarse en el tiempo y en los lugares diversos. No existe ya, en términos nietzscheanos, arriba y abajo, podríamos decir, sino solo redes de significados modificables y en constante cambio. El punto de

¹⁶⁷ N.b., Específicamente creadas en el Sur global.

referencia ha dejado de existir en este planteamiento y si lo existe, es toda una ilusión. La ambigüedad ahí, ante todo.¹⁶⁸

Vattimo, recientemente fallecido, por su parte, se centró en el dialecto. En este sentido, la multiplicidad, el cambio, las diversas subjetividades, las diversas experiencias personales, las interpretaciones marcan esta etapa del pensamiento eurocéntrico occidental. También, podríamos señalar al filósofo Richard Rorty en este punto, en donde el pragmatismo está por encima de todas las caracterizaciones posibles. En su visión, la utilidad y la evaluación de esta son importantes porque de este modo, la formulación de diversas prácticas dependerá de lo fructífero que puedan ser.¹⁶⁹

Podríamos decir en este punto, que el conocimiento o la epistemología que se encuentra en el desarrollo de las filosofías posmodernas se basa en una crítica férrea de las estructuras del conocimiento, vinculadas a la jerarquía, lo uno, lo bello, lo totalizador, ya que esto pareciera ser el resultado de una interpretación sujeta al poder. Así, no hay un método único de acceso a la verdad, ni siquiera esto podría ser posible, debido a que existen pluralidad de accesos a la realidad y como tal, verdades, enfoques, herramientas diversas.¹⁷⁰

En este sentido, la crítica a la epistemología tradicional es una crítica a la jerarquía, al academicismo que se ha adueñado de las diversas facultades europeas y occidentales, para señalar desde su lugar de poder, qué es conocer. Nada más lejos de la realidad, para estos filósofos, en donde lo subjetivo y el fragmento son importantes.

¹⁶⁸ LYOTARD, J.F., (1989), *La condición posmoderna... Op cit.*

¹⁶⁹ VATTIMO, *El pensamiento débil... Op cit.*, p. 79.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 84.

*La epistemología en la Teoría Crítica*¹⁷¹

Posteriormente a la Segunda guerra mundial, el exilio de diversos pensadores de la Escuela de Frankfurt, en varias partes del mundo, dieron pie al desarrollo de escuelas de pensamiento de características materialistas y críticas, relacionadas con la renovación del discurso de Karl Marx.¹⁷² De este modo, para los pensadores vinculados con la *Teoría crítica*, como fueron conocidos, el conocimiento se presenta en relación con la conocida Tesis 11 de Marx sobre Feuerbach, esto es: como posibilidad emancipatoria y de liberación, no obstante, desde un plano heterodoxo, cuyas lecturas diversas generaron escuelas y planteamientos con detractores y no pocos seguidores.

De esta forma, la epistemología de la teoría crítica (también europea) se constituyó como un enfoque de carácter filosófico (principalmente), y también sociológico, desarrollado en el contexto del movimiento de la Escuela de Frankfurt, como se ha dicho, con una gran influencia en la teoría social y cultural contemporánea. Así, esta corriente de pensamiento tiene como características: crítica a las formas tradicionales de conocimiento (totalitario) que en cierto sentido fundamentaron la guerra, la superioridad y el dominio. Por lo anterior, existe una amplia preocupación de carácter metodológico, ético y político, de camino a la transformación de la realidad social. Me centraré de forma breve, entonces, en algunos

¹⁷¹ BENJAMIN, W., *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. (A. E. Weikert, Trad.) México D.F.: Ítaca, Buenos Aires: Amorrortu; LUKÁCS, G., “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y consciencia de clase* (M. Sacristán, Trad., págs. 89-232). México, Grijalbo; MARX, K., *Manuscritos de economía y filosofía*. (F. Rubio Llorente, Trad.) Madrid: Alianza Editorial; MARX, K., “Tesis Sobre Feuerbach”, en ECHEVERRÍA, B., *El materialismo de Marx: Discurso crítico y revolución: en torno a las Tesis sobre Feuerbach, de Karl Marx* (págs. 109-121). Ciudad de México, Ítaca.

¹⁷² FRIEDMAN, G. (1986). *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México, FCE; JAY, M. (1988). *La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Taurus.

pensadores clave de esta escuela, como Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898-1979) y Jürgen Habermas (1929-).¹⁷³

Primero. Uno de los aspectos fundamentales en la epistemología de la teoría crítica es la relación entre conocimiento y poder. Se señala que el conocimiento no es de carácter neutral ni objetivo, sino que está influido por las estructuras de poder y las condiciones sociales, políticas y económicas en las que se produce. Max Horkheimer, en términos generales, señaló en su obra *Tradición y emancipación* (1936), que el conocimiento científico y filosófico está condicionado por las relaciones de poder, y que este debía ser analizado de forma crítica, para liberar a la humanidad de la opresión y la dominación, dicha está en diversos sentidos.¹⁷⁴

Cuando hablamos de teoría crítica es preciso hablar también de racionalidad instrumental. En este caso, y como contraparte de esta, la filosofía en la teoría crítica intenta generar un momento emancipador o liberador, en vez de generar un uso que privilegie a los poderes de este mundo. Tanto Adorno como Marcuse desarrollaron filosofías en sus obras en donde la eficiencia, el poder de la tecnociencia y su control, se encuentran bajo un escrutinio de carácter epistemológico, ético y racional (si es que esto es posible), para dar un diagnóstico del mundo dominado por estas entelequias. Por otra parte, en la obra *Dialéctica de la Ilustración* (1944), escrita de forma conjunta con Horkheimer, Adorno se dedicó a pensar la cultura de masas, como el elemento fundamental del mundo occidental y sobre todo, del mundo norteamericano en donde terminaron sus reflexiones y vidas. En este sentido, la obra

¹⁷³ ADORNO, T. W., - HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración*. (J. J. Sánchez, Trad.) Madrid: Trota; HORKHEIMER, M., *Teoría tradicional y teoría crítica*. En *Teoría Crítica* (E. ALBIZU, - C. LUIS, Trads., págs. 223-271); FRIEDMAN, G. (1986). *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt...* Op cit.

¹⁷⁴ Ibid., p. 129.

ofrece una visión de cómo las estructuras de dominio se perpetúan a través de ese medio que es la cultura de masa.¹⁷⁵

Herbert Marcuse, por otro lado, se dedicó a pensar en la necesidad de conocer, pero en sentido crítico y liberador. Los elementos anteriores, como de vital importancia para caminar hacia la emancipación global, ante estructuras que en ese momento se viralizaban para dejar al ser humano sin individualidad alguna. En este caso, los seres humanos bajo la sociedad y cultura de masas quedaban expuestos y bajo la mano de diversos intereses o caras del capitalismo, que a final de cuentas intentaba dominar por otros ámbitos. Entonces, la necesidad de una filosofía de corte desideologizante, bajo la metodología dialéctica, se situaba como un elemento decisivo para pensar la sociedad. Así, Marcuse señaló en su obra, *El hombre unidimensional* (1964), la vertiente crítica de la antropología de la sociedad consumista de su tiempo. Su propuesta seguía el objetivo de transformar radicalmente el espíritu del capitalismo, cuyos tentáculos se extendían gracias a sus nuevas facetas y caras.¹⁷⁶

El filósofo alemán, Jürgen Habermas, por su parte, fue también uno de los pensadores de este grupo. Sus reflexiones estuvieron presentes también dirigidas hacia los temas de la comunicación (así como el discurso) y la posibilidad de esta misma, en un mundo que comenzaba a llenarse de los ruidos provistos por la sociedad de masas. En este sentido, su epistemología tenía como fin último la acción social, en donde la multiplicidad y las diversas intersubjetividades, pudieran realizarse desde un área común. Es decir, la horizontalidad de los procesos comunicativos generaba una crítica a la jerarquización y a la superioridad supuesta, de determinados agentes y culturas en occidente.

¹⁷⁵ ADORNO, T. W., - HORKHEIMER, M., *Dialéctica de la Ilustración...* Op. cit.

¹⁷⁶ MARCUSE, H. (2021). *El hombre unidimensional*. Editorial Planeta Mexicana.

Temas como lo democrático y su necesidad para el diálogo, así como la búsqueda por eliminar los privilegios emanan de su propuesta filosófica. Desde luego, la búsqueda por horizontalidad que desea suprimir la violencia, simbólica, económica, de género diríamos hoy, para posibilitar diálogos recíprocos para la toma de decisiones. El fin último de este diálogo sería la superación de la dominación y las diversas desigualdades presentes en el tiempo del capitaloceno actual. Entre sus obras importantes destacan: *Conocimiento e interés* (1968) y *Teoría de la acción comunicativa* (1981).¹⁷⁷

Se puede señalar por último que, las epistemologías de la teoría crítica europea fueron diversas y su punto fundamental se encontraba en señalar el vínculo conocimiento-poder o conocimiento-privilegio. En este sentido, pensamos, el planteamiento del grupo supo colocarse en las nacientes esferas nacientes, como el de la cultura de masas, el discurso político y la frágil democracia occidental. Se destaca la posibilidad de comunicación intersubjetiva y la propuesta de una epistemología dialéctica, en su base. Todo lo anterior, desde luego, para transformar el mundo.

La construcción epistemológica desde el occidente eurocéntrico

En esta tesis, que intenta pensar un tipo específico de epistemología (en nuestro caso urbana, efímera) el problema crítico, después de este breve repaso, nos deja ver que incluso en una línea temporal como la eurocéntrica, los diversos pensamientos en torno a nuestro objeto material divergen, más allá de lo verdadero y cierto, como objetos del conocimiento en sí.

No obstante, permanecen dos grandes ejes, cuya implicación se desdobra a su vez, en dos preguntas a responder. Por un lado, la pregunta por la capacidad del entendimiento

¹⁷⁷ HABERMAS, J., (1985), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.

humano de conocer el ente real, tal y como es: ¿es posible que el entendimiento humano adquiriera un conocimiento verdadero y cierto? Como un primer momento. Y, dando como positiva la respuesta a la pregunta anterior, la siguiente: ¿hasta dónde es posible conocer? Es decir: ¿hasta dónde se extiende la capacidad del entendimiento humano, verdadero y cierto?

Como se ha expuesto, diversos han sido los modos de intentar responder a esta pregunta. Desde distintas denominaciones para señalar el problema del conocimiento humano. De tal modo que términos como: criteriología, epistemología, noética, gnoseología, teoría del conocimiento, lógica mayor, metafísica fundamental, criteriología son algunas de las distinciones que han aparecido.¹⁷⁸

Todas las propuestas anteriormente citadas, han estado unidas a los momentos históricos de su surgimiento. No obstante, una distinción en este apartado será necesaria para señalar cuáles son los contenidos principales de cada acepción, europeos, no obstante. De los que se han encumbrado en específico y como parte de la filosofía occidental, dos de los términos expuestos: epistemología y gnoseología. Teniendo un mayor énfasis la primera.

Así, por epistemología, desde un punto de vista histórico occidental, comprendemos la teoría o filosofía de la ciencia (*episteme*); o ciencia del valor del conocimiento en tanto filosofía del pensamiento. De igual forma y desde un punto de vista en esta tradición, por gnoseología entendemos, la teoría o filosofía que se aboca a las cuestiones relativas a la posesión del ser por el conocimiento.¹⁷⁹

Así rescatamos a la primera como filosofía del pensamiento, pues, llega a entenderse en algunas ocasiones como doctrina del conocimiento. Así, la definición primaria que hemos rescatado está dada por la reflexión filosófica de carácter ortodoxo.

¹⁷⁸ Cfr., Ibid p. 32.

¹⁷⁹ Cfr., Ibid. P. 45.

Cabe destacar que, como vástagos y ramas de la Filosofía, la Psicología y la Lógica examinan junto con la Epistemología, al conocimiento humano, con diversos acercamientos y métodos. Es decir, que convergen en el mismo objeto material. Durante siglos han dialogado intensamente la epistemología y las ciencias, y a últimas fechas con mayor ímpetu. El caso más paradigmático es el de la Filosofía de la ciencia. La anterior entendida en términos generales, como elaboración reciente en torno a la investigación del conocimiento y la práctica científica. Así como la forma y modificación de diversos estatutos epistémicos, como lo son las teorías de la ciencia.

Volviendo a la relación entre ciencias, no obstante, los acercamientos desde los puntos de vista (objetos formales) son divergentes. En este sentido, y sin entrar en mayor dificultad pues el motivo de esta tesis no lo justifica, queremos mencionar que el objeto formal de la epistemología clásica es *la verdad o veracidad del conocimiento y la forma en llegar a él*. En este sentido habrá que añadir a la certeza de ese mismo conocimiento. Esto es, que la adecuación del intelecto con la cosa es uno de los temas a tratar por tal planteamiento, así como el saber acerca de esa *adequatio*, en tanto adecuado.

Cabe mencionar que, todos los filósofos anteriores: europeos, hombres, blancos, escriben desde la centralidad. Esto es, pensando aún desde una subjetividad etnocéntrica. Como tal una pregunta para filósofos latinoamericanos. Pues está atravesado por dos grandes esferas de sentido, desde nuestra óptica. A saber, la enorme carga de la filosofía eurocéntrica, por un lado, de la que, tal vez, sea por el momento, imposible deshacerse. Por otro, la realidad material que le urge a través de una serie de cuestionamientos, a dar respuesta o sentido último, de la misma: entre la búsqueda de identidad, así como de responder a las urgencias de la región, así como por su vínculo metastásico, si se quiere ver así, con Europa.

La labor de los filósofos latinoamericanos. Ahora bien: ¿qué le queda por hacer al filósofo latinoamericano luego de una exposición como la anterior? ¿Aglutinar? ¿Re-leer y explicar? ¿Reinventar, a partir de lo anteriormente citado con puntualidad?

Quedaría pendiente, por ahora, proponer una reconstrucción de los temas, para una epistemología nuestroamericana, liberacionista, anticapitalista. Crítica del proyecto de la modernidad. La misma, inserta en el debate de la búsqueda por la construcción de otro mundo. Diverso, transmoderno, transcapitalista, otro. Cuyo punto de partida es la pregunta: ¿saber para qué? ¿Cuáles son los problemas que debe asumir? ¿Cuál su método filosófico? ¿Cuál su historia? ¿A partir de qué realidad material? ¿En dónde ubicar categorías tan potentes históricamente para la región, como la de utopía? ¿En dónde quedan las lecturas de la filosofía de Roig, por ejemplo, de Filosofía como saber para liberarse? ¿Las de carácter independentistas, en dónde se encuentran? ¿La filosofía vinculada a la Historia de las ideas, en pluma de Zea, Macgrégor, Cerutti, Magallón, Villegas, por mencionar algunas de las reflexiones mexicanas y latinoamericanas, en dónde se encuentran en todo el paradigma antes citado?

Relevancia de la epistemología tradicional en el estudio de las epistemologías latinoamericanas y contemporáneas

La relevancia de la epistemología tradicional, en el estudio de las epistemologías contemporáneas, radica en la capacidad de brindar un marco de referencia crítico y comparativo que permita comprender, analizar y cuestionar los fundamentos y supuestos subyacentes a estas nuevas formas de conocimiento y comprensión de la realidad. Si bien la epistemología tradicional ha sido objeto de críticas por su centralidad europea, como hemos

visto, así como su enfoque universalista, no podemos negar la gran influencia en el desarrollo del pensamiento filosófico y científico a lo largo de la historia posterior. Esto es indudable.

De este modo, la epistemología tradicional, en su búsqueda por conocer la verdad y el conocimiento válido, ha establecido criterios y métodos para investigar y validar teorías y conceptos diversos. Del mismo modo, ha planteado preguntas fundamentales sobre cómo es que se adquiere el conocimiento, qué es la verdad (y si se puede llegar a ella), y cómo podemos justificar nuestras creencias. Estas preguntas, considero, son relevantes para el estudio de las epistemologías contemporáneas, latinoamericanas, ya que permiten reflexionar sobre los fundamentos, alcances y límites de estas nuevas formas de conocimiento, así como su relación con los sistemas tradicionales.

Afirmo que la epistemología tradicional, a pesar de las críticas diversas situadas en su centralidad europea, ha brindado diversas herramientas de carácter conceptual y metodológico, cuya utilidad está presente en el análisis crítico de las epistemologías contemporáneas. Podemos mencionar que, al plantear preguntas sobre la validez del conocimiento humano, así como de su consistencia lógica (según el sistema o modo de conocimiento específico al que recurramos), el repaso por todas estas epistemologías tradicionales apoya a nuestro debate.

Críticas y limitaciones de la epistemología tradicional

La epistemología tradicional, en su enfoque hacia la búsqueda de la verdad y el conocimiento válido, ha sido objeto de críticas y limitaciones significativas en el contexto de la investigación contemporánea. Estas críticas se basan en la comprensión de que la epistemología tradicional ha tendido a privilegiar un enfoque occidental y eurocéntrico, ignorando y subestimando otras formas de conocimiento presentes en diferentes culturas y

sociedades. En esta tesis, se busca explorar y cuestionar las limitaciones de la epistemología tradicional desde una perspectiva decolonial y crítica, con el objetivo de ampliar las fronteras del conocimiento y abrir espacio para epistemologías alternativas.

Una de las principales críticas dirigidas hacia la epistemología tradicional es su tendencia a asumir la objetividad y la universalidad del conocimiento. La epistemología tradicional ha establecido criterios y métodos para la investigación y validación de las teorías, generalmente basados en la lógica formal y la evidencia empírica. Sin embargo, estos criterios han sido desarrollados en un contexto específico, principalmente en Occidente, y han sido aplicados de manera generalizada. Estas no han tenido en cuenta las diferencias en términos de lo cultural, social e histórico. Esto ha llevado a la imposición de una perspectiva particular como norma universal, relegando otras formas de conocimiento y saberes a posiciones marginales o subalternas.

Otra crítica importante se refiere al sesgo de la epistemología tradicional hacia una visión individualista del conocimiento. La epistemología tradicional ha enfocado su atención en el sujeto cognoscente, considerando la adquisición del conocimiento como un proceso individual y descontextualizado. Esta perspectiva ha dejado de lado las dimensiones sociales, culturales y políticas del conocimiento, así como las relaciones de poder que influyen en su producción y validación. Al hacerlo, se ha perpetuado una visión reduccionista y limitada del conocimiento, excluyendo otras formas de conocimiento colectivo, comunitario y situado.

Además, la epistemología tradicional ha tendido a ignorar o minimizar los conocimientos periféricos. Al basarse en una tradición filosófica y científica eurocéntrica, ha desestimado o desvalorizado a las culturas no occidentales. Esto ha contribuido a la reproducción de estructuras de poder y de colonialismo epistémico, que perpetúan la dominación y la exclusión de diversas voces y conocimientos.

En el contexto de esta tesis, se busca superar estas limitaciones y críticas de la epistemología tradicional, adoptando una perspectiva decolonial y crítica. Esto implica abrir espacios para la valoración y el reconocimiento de las epistemologías alternativas, especialmente aquellas que emergen de los contextos latinoamericanos y efímeros. Se busca cuestionar los supuestos y las bases filosóficas de la epistemología tradicional, así como explorar nuevas formas de conocimiento que se fundamenten en la diversidad cultural, en la pluralidad de voces y en la reivindicación de saberes subalternizados.

En este sentido, la tesis se propone desafiar las nociones preestablecidas de verdad, objetividad y universalidad, reconociendo la importancia de la realidad histórica, en perspectiva de Ignacio Ellacuría, así como la contextualidad y la perspectividad en la construcción del conocimiento. Se busca también visibilizar y promover la participación de las comunidades y sujetos (los pobres) involucrados en estas prácticas, reconociendo su experiencia y sabiduría como formas legítimas de conocimiento.

Finalmente, la crítica a la epistemología tradicional es fundamental en esta tesis, ya que permite ampliar los horizontes del conocimiento y abrir espacios para la valoración de otras perspectivas y formas de saber. De este modo, al cuestionar y superar las limitaciones de la epistemología tradicional, se busca construir un enfoque que permita una comprensión más completa y enriquecedora de la realidad y sus manifestaciones.

Segunda parte

Las epistemologías críticas en América Latina

Capítulo 4

Las epistemologías críticas en América Latina

Introducción

En esta tesis intentamos desentrañar cuál sea la función de estas epistemologías críticas, así como mirar sus condiciones de posibilidad. Por ello, como se ha visto, hemos recurrido a una serie de pensadores y sus propuestas en la región. Las anteriores, como respuestas directas ante los desafíos epocales.

Ahora toca señalar algunos elementos fundamentales, así como pensadores y obras, que intentan dar respuesta a los cuestionamientos e injusticias de toda una época. Estas corrientes contemporáneas nos ofrecen una ruptura, o al menos, un cuestionamiento de los paradigmas clásicos o tradicionales en nuestra región. Vino nuevo en odres nuevos.

Por lo anterior, en este apartado se explorarán diferentes enfoques y corrientes que han surgido en el marco de las epistemologías críticas en América Latina. Para ello, se realizará un análisis del estado del arte en esta área, centrándose en las epistemologías del siglo XX, así como en las voces destacadas que han contribuido a su desarrollo y consolidación en la región.

Abordaremos el marxismo crítico latinoamericano, una corriente fundamental en el análisis de las dinámicas políticas, sociales y económicas en América Latina. Figuras como José Carlos Mariátegui, Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy serán mencionadas como referentes importantes dentro de esta tradición intelectual. Luego repasaremos ideas sobre el discurso crítico en la *Historia de las ideas*.

El apartado también se adentrará en las Filosofías para la liberación latinoamericanas, una corriente diversa, crítica, que ha planteado la necesidad de repensar el conocimiento desde una perspectiva latinoamericana y de situar la liberación como un objetivo central.

Se explorarán también las Epistemologías del Sur, desarrolladas por Boaventura de Sousa, cuya búsqueda ha sido la de descentrar el conocimiento occidental y abrir espacio a las múltiples formas de conocimiento y saberes presentes en el Sur global.

En el marco de las epistemologías críticas, también se analizarán las epistemologías en la colonialidad del poder, que buscan desentrañar las implicaciones de la colonialidad en la producción del conocimiento y las relaciones de poder en América Latina. Además, se examinará el Grupo Modernidad/Colonialidad y su contribución a la epistemología crítica en la región.

Por último, se abordará la perspectiva del feminismo en América Latina, destacando su aporte en el cuestionamiento de las estructuras de género, la explotación de la naturaleza y la construcción del conocimiento desde una mirada feminista de la academia.

En conjunto, pienso, este apartado nos dará una visión general de diversas epistemologías críticas en América Latina. Ya que abarca diversas corrientes, así como figuras y obras, que han contribuido a la construcción contemporánea, de un conocimiento diverso y crítico en la región.

Si bien otras epistemologías han estado y están presentes en la región, mi elección de centrarme en estas epistemologías específicas, en este apartado doctoral, se fundamenta en que considero que, en las anteriores, están expresadas, en grandes líneas, una muestra ejemplar de las reflexiones filosóficas que nos ha legado el siglo pasado.

Epistemologías en el siglo XX. Complejidad y sistemas complejos

Durante el siglo XX la Epistemología experimentó una serie de limitantes, a partir de las diversas esferas del conocimiento que se presentaban como recortes de la realidad. Pequeñas fracciones de esta. En este sentido, el intento por llegar a un conocimiento que abarcara con mayor amplitud y profundidad la realidad. Este estuvo a cargo de diversos pensadores que comenzaron a criticar y expandir el paradigma epistemológico. Se plantearon en un primer momento, la ruptura con el paradigma ortodoxo del conocimiento para ir más allá de él. Desde las diversas ciencias o planteamientos formales. En este sentido, la posibilidad de obtener hondura y posibilidades de explicar las causas y últimas consecuencias de realidades presentes en el mundo de la vida (*Lebenswelt*).

En el caso anterior, el modo en cómo conocemos y su posibilidad fue dinamizado y expandido por la necesidad de encontrar resoluciones a problemas concretos, que ponían en existencia la vida de seres humanos y el planeta entero. Por ello, la tarea interdisciplinar, transdisciplinar o estudio de sistemas complejos adquirió un estatus más allá de su novedad aparente.

Algunos de los ejemplos como el de los problemas bioéticos, biotecnológicos, fisicoquímicos, ético-político-sociales, culturales, y un largo etcétera, son sólo algunos, cuya intervención requeriría una profundización diversificada, mayor.

Para iniciar entonces en la reflexión de sistemas y complejidad, habrá que señalar algunos elementos que sirvan como fundamento de nuestra empresa. En este caso, la necesidad por delimitar qué se entiende por complejidad. Edgar Morín dice:

“La complejidad se impone de entrada como imposibilidad de simplificar; ella surge allí donde la unidad compleja produce sus emergencias, allí donde se pierden las distinciones y claridades en las identidades y causalidades, allí donde los desórdenes y las incertidumbres perturban los fenómenos, allí donde el sujeto – observador sorprende su propio rostro en el objeto de observación, allí

donde las antinomias hacen divagar el curso del razonamiento. (...) la complejidad fecunda un nuevo tipo de comprensión y de explicación que es el pensamiento complejo”.¹⁸⁰

Más adelante afirma de forma contundente para nuestra conceptualización:

“Un *sistema complejo* es una *representación* de un *recorte* de esa realidad, conceptualizado como una *totalidad organizada* (de ahí la denominación de *sistema*), en la cual los elementos no son “separables” y, por lo tanto, no pueden ser estudiados aisladamente”.¹⁸¹

Hasta ahí las palabras de Morin. Abriendo la posibilidad de acceso al objeto de estudio, como un sistema compuesto por una diversidad de componentes, cuya implicación sería la de intentar al menos tematizar esta realidad a partir de diversos ejes, puntos de vista u objetos formales. El estudio de estos, entonces, delimitará la forma o modo de tratar a las constelaciones del sistema.

En este punto, la ruptura con las visiones (mono) disciplinares, unidireccionales estaría delimitada o al menos tematizada. La forma de estudiar un objeto la dictaría en todo caso el objeto mismo, a partir de sus componentes. Y no nuestras intenciones de acceder al fenómeno o sistema, desde nuestra disciplina y sus consiguientes limitaciones.

Lo anterior también nos llevaría a replantearnos el perfil y la labor del investigador. Así como la formación académica e intelectual de la que se hace para la resolución de problemas o acercamiento a determinados fenómenos. Los sistemas complejos también modificarían en una segunda instancia la forma o modo de preparación con la que eventualmente el investigador se estructura, a partir de su determinada episteme. En un tercer momento, el estudio de sistemas complejos plantearía la pregunta sobre la forma en la que delimitamos las esferas del conocimiento o saber, así como la forma de adquirir los mismos.

¹⁸⁰ MORIN, E., en, GARCÍA, R., *Sistemas complejos. Op cit.*, p. 19-20.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 21.

Esto es, un cuestionamiento a la forma tradicional de comprender las disciplinas científicas, filosóficas, sociales-científicas, hasta llegar a cuestionar el estatuto académico y la función (así como delimitación) de las universidades y la educación. Se buscaría, finalmente, un planteamiento allende lo disciplinario. Así como la búsqueda orientada a atender la resolución de problemas concretos. Más allá de la división cartesiana de las ciencias. La misma que cosifica y hace invisible el dinamismo, movimiento y mutación de los objetos de estudio.

Los Estudios latinoamericanos y las Filosofías latinoamericanas como sistemas complejos

Los ELA, entonces y según la descripción precedente, bien pueden comprenderse como sistemas complejos y casos de estudio, pues estos:

“(…) están constituidos por elementos heterogéneos en interacción – y de allí su denominación de complejos-. Lo cual significa que sus subsistemas pertenecen a los “dominios materiales” de muy diversas disciplinas (...) La diferencia fundamental entre una investigación interdisciplinaria y las llamadas investigaciones multi (o “trans”) disciplinarias está en el modo de concebir una problemática y en el común denominador que comparten los miembros de un equipo de investigación”.¹⁸²

Así, los límites de tal epistemología a partir de los ELA, en sentido de la filosofía latinoamericana y la *Historia de las ideas*, se encuentran dados por la siguiente pregunta: ¿Integración o dispersión filosófico-política? Esto es, la pregunta por su potencia y energía, como modelos de explicación de determinados fenómenos. De tal modo que, la epistemología en América latina, desde nuestra óptica, se encuentra ante la necesidad de la no exclusión para una visión multicultural, por ejemplo, más allá del cientificismo latinoamericanista. Este en ocasiones llega a encasillar o a centrarse en sí, como visión única,

¹⁸² Ibid., p. 32.

e inimitable forma de acceder a los problemas en la región, como afirmación totalitaria. Como el único modo de acceso científico a la realidad total.

Para esta parte, las reflexiones de González Casanova sobre epistemología y la modificación de su estatuto en tanto una reflexión propia, latinoamericana, están en relación con el señalamiento o acusación que él hace. En este caso, dirigidas a la dureza del planteamiento epistemológico occidental. Basado en el modelo grecolatino y la visión dicotómica de la realidad. En principio, el modo alma-cuerpo.¹⁸³

En este sentido, queremos destacar la propuesta aparecida en *Las nuevas ciencias sociales. De la academia a la política*, de la que tomamos algunas ideas.¹⁸⁴ En ella González Casanova nos muestra cuáles son las limitaciones y posibilidades de la interdisciplina, así como de la epistemología para el pensamiento crítico-social, en América latina, específicamente.¹⁸⁵

González Casanova se sitúa así, en esta obra, de cara a hacer frente a los diversos proyectos de la academia dominada por el sistema, por un lado. Y por otro, de cara a la historia reciente de la región penosamente llena de vejaciones, opresión, dominación, destrucción y muerte.¹⁸⁶

En este punto, uno de los peligros de la interdisciplina y las diversas epistemologías radica en esto: constituirse como sistema de exclusiones debido a la violencia de la metafísica doctrinaria, dura y unitaria. Aquí recae en aquellas un gran cuestionamiento. Pues la búsqueda por generar conocimiento en perspectiva latinoamericana está de cara a mirar la

¹⁸³ GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2004). *Las Nuevas Ciencias y las Humanidades: De la Academia a la Política*, Ed. Anthropos, Barcelona.

¹⁸⁴ Ibid., p. 78.

¹⁸⁵ Ibid., p. 79.

¹⁸⁶ Ibid., p. 81.

organización de la sociedad y sus partes. Como recurso que tiende a la acción como educación liberadora.¹⁸⁷

Por todo lo anterior, los ELA integrarían como parte de sus herramientas y andamiajes metodológicos, una visión que concentra en ella diversos puntos de vista u objetos formales para el estudio de las realidades mencionadas arriba, brevemente. El sentido en este caso sería el de, por una parte, desvelar una determinada fetichización de la realidad. Al mirar las relaciones sociales injustas y opresoras que la constituyen. Por otra parte, la búsqueda por constituirse como un ejercicio de contrapoder o contrahegemónico, de cara a la crítica del sistema opresivo dado.¹⁸⁸

En este apartado cabe entonces la vuelta. Una crítica de camino hacia la resemantización del término Epistemología. Crítica a la visión central desde el horizonte histórico del Sur. El caso de las *Epistemologías del Sur*.

*La Historia de las ideas en América Latina*¹⁸⁹

Según la genealogía que elabora Arturo Ardao, en relación con la *Historia de las ideas* en América latina, existen grandes períodos en el desarrollo de esta forma del pensamiento

¹⁸⁷ Ibid., p. 83.

¹⁸⁸ Ibid., p. 85.

¹⁸⁹ Cfr., ARDAO, A. (1996) *La inteligencia latinoamericana*. Universidad de la República. Montevideo; BOLÍVAR, S. (1815) *Carta de Jamaica*. Ed. Fondo de Cultura Universitaria. Instituto de Historia de las Ideas; DÍAZ, A. (2004) *La construcción de la identidad en América Latina*. Ed. Nordan Comunidad, Montevideo; FERNÁNDEZ RETAMAR, R. *Calibán, apuntes sobre la cultura de nuestra América*. Ed. La Pléyade. Buenos Aires; Cfr., FORNET BENTANCOURT, R. (1985) *Problemas actuales de la filosofía en Hispano América*, Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano, Buenos Aires; FRONDIZI, R. (1967) *Fuentes de la filosofía americana*. Washington D.C. Unión Panamericana; GARCÍA CANCLINI, N. (2002) *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Paidós. Buenos Aires; MARIÁTEGUI, J.C., (1925) *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?*, En Pluma y Pincel. N° 166. Lima. 1993; MARTÍ, J., (1890) *Nuestra América*, Ed. De la Plaza. Montevideo. 1978; RODÓ, J. E. (1996), *Ariel*. Ed. M.E.C. Montevideo. 1996; ROIG, A. (1981) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Fondo de Cultura Económica. México; SALAZAR BONDY, A. (1968) *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, Colecc. Mínima, n° 22; ZEA, L. (1969) *La filosofía americana como filosofía sin más*. Ed. Siglo XXI, México; ZEA, L., (1988), *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Ed. Tierra Firme. México.

filosófico y la historia en la región. Para comenzar, el autor señala la importancia del historicismo y el papel que este tuvo en la filosofía latinoamericana del siglo pasado. A saber, Ardao señala que este tuvo sus predecesores en la generación romántica del 37, muy en particular, en la persona de Juan Bautista Alberdi. Según Ardao, Alberdi planteó la necesidad de que la filosofía naciera a partir de lo material, propio, o las características diversas de la América Latina. Años más tarde, José Gaos, a partir del año de 1940, se empeñó en realizar un trabajo significativo, para renovar de las tesis historicistas. De esta manera sentó las bases teóricas de la historia de las ideas en América Latina, así como las metodológicas.¹⁹⁰

Así, según Ardao, es posible generar una genealogía de la *Historia de las ideas* en la región. Esta iniciaría en José Gaos y avanzaría hasta el argentino, Arturo Andrés Roig. Para comenzar con esta revisión se debe señalar en primera instancia, la llegada de los españoles transterrados, durante los años de 1940. Entre ellos, la llegada de Gaos, filósofo español, fue de suma importancia, debido a que comenzó a realizar su trabajo magisterial, a partir de una serie de seminarios dirigidos por él mismo, cuyo objetivo era el estudio de la filosofía. Una segunda etapa de esta genealogía, según Ardao, tuvo su origen hacia la década de los 1960, a partir del debate entablado entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, en relación sobre la existencia o no, de una filosofía auténticamente latinoamericana. En este debate, empero, existieron una serie de preguntas que quedaron sin respuesta. Entre ellas, a decir de Ardao, la pregunta sobre los límites del historicismo. Así, Arturo Andrés Roig, años más tarde, durante el período comprendido entre los años 70 y 90, se abocó a encontrar un desarrollo

¹⁹⁰ ARDAO, A., (1986) *Nuestra América Latina*. Ed. De la Banda Oriental. Montevideo.

más allá del historicismo, para ofrecer una metodología enriquecida, en relación con la tradición de la región, pero más allá de ella.¹⁹¹

De este modo, el camino de la *Historia de las ideas* ha generado una fuente importante, para comprender el pasado filosófico, intelectual, cultural, de nuestra región. Todo con el objetivo de señalar algunos de los momentos relegados en el anverso de la historia, gracias a la presencia de las diversas ideologías, filosofías y doctrinas, que de forma hegemónica se han apoderado de las escenas nacionales y regionales.¹⁹²

Uno de los vínculos importantes con el estudio de la *Historia de las ideas* es el que nos convoca en esta tesis. A saber, la filosofía de la realidad histórica, que se encuentra vinculada a este punto de vista en relación con la historia, empero, con algunas reflexiones de carácter metafísico, como veremos más adelante. Así, la labor de la reflexión histórica se encuentra en un ir y venir, pues el uso que hace de diversas disciplinas y herramientas permite que su corte epistemológico vaya más allá de la simpleza, al añadir disciplinas como la filosofía política, la historia del pensamiento en la región, así como una fuerte dosis de crítica a la modernidad, gracias a su fuerza decolonial y poscolonial. Todos los anteriores, en el entendido de la realización de un sujeto histórico, en un marco constituido por sus circunstancias, su aquí y ahora, en palabras de Ortega y Gasset. De este modo, la historia trasciende a la mera temporalidad, para señalarnos características fundamentales como lo es

¹⁹¹ ROIG, A., (Compilador), (1986), *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

¹⁹² Como lo es el caso de la crítica en; CASTRO GÓMEZ, S. (1996) *Crítica de la razón latinoamericana*. Específicamente en el capítulo 4: *América Latina, más allá de la filosofía de la historia*, Puvill Libros S.A. Barcelona. Por otra parte, una de las visiones más certeras, potentes y puntuales, en relación con este proceder histórico y contextual, lo podemos encontrar en: CERUTTI GULDBERG, H., (1983) *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E., México; O de igual forma, otra de las obras con mayor profundidad en relación con una reflexión metodológica y epistemológica, desde la filosofía latinoamericana, lo encontramos en el ya clásico: CERUTTI, H., (1986) *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Universidad de Guadalajara, Colecc. Ensayos latinoamericanos 1.

el marco político, intelectual, y un gran etc., que fundamentan al sujeto real e histórico. En relación con su estatuto epistemológico, esta historia de las ideas intenta realizar la recuperación, análisis y revaloración de ideas, conceptos y teorías que han surgido en América Latina, a partir de necesidades concretas y materiales determinadas. También estaría en la búsqueda de influencias que han recibido de otras corrientes filosóficas y culturales, para dar un desarrollo en nuestra región.¹⁹³

De este modo, en términos epistemológicos, la *Historia de las ideas* en América Latina se basa en la premisa del lugar del filósofo, así como que el conocimiento es producto de una construcción social, influenciada por el contexto propio, vinculada al orden político y social en el que se desarrolla. Empero, reconociendo las honduras ideológicas, que han sumido en ellas a las voces críticas o diversas. Se reconoce, así, que las ideas o constructos filosóficos no surgen en un vacío: son el producto de necesidades reales, pugnas, diálogos, interacciones de todo tipo y procesos sociales constantes, así como económicos y culturales específicos.¹⁹⁴

Así, es también importante el estudio de los diversos movimientos intelectuales, así como las corrientes de pensamiento a la que están vinculados, y que también han atravesado por la región. Este desarrollo metodológico, en un primer punto, implica realizar el análisis de las ideas de los filósofos y pensadores, así como los vínculos con corrientes filosóficas, sociológicas y culturales que les han influido. Todo lo anterior, para finalmente hay que señalar que, epistemológicamente, el objetivo es el de comprender temas centrales como la

¹⁹³ ORTEGA Y GASSET, J. (1940) *Ideas y creencias*. En Obras completas. Tomo V. Madrid.

¹⁹⁴ MAGALLÓN ANAYA, M., (1991), *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, UNAM- /CCYDEL.

identidad latinoamericana, la liberación o emancipación, la descolonización, la justicia social, la democracia y la promoción de los DDHH.¹⁹⁵

Así, a decir de Ardao, la historia de las ideas se realiza en el presente de la historia. Pues es ahí en donde se da la comprensión plena, gracias al rastreo, síntesis y comprensión del pasado. De este modo, la historia que se escribe en el presente es un modo de mirar el pasado, influenciada tanto por ese pasado como por las aspiraciones futuras que se tienen en ese presente específico.¹⁹⁶

Ardao apunta a la reflexión anterior, a partir de su concepción de la *esencia* humana, como algo no fijo o definitivo, sino como algo que llega a construirse y realizarse, gracias a orientar la existencia concreta hacia un ideal en las tres dimensiones temporales: pasado, presente y futuro. De este modo, el sujeto histórico es comprendido como un ser problemático, y a la vez histórico, también en constante búsqueda de opciones, respuestas, soluciones, alejándose de una perspectiva sistemática de la historia. En este sentido, epistemológico, que hemos privilegiado, aparece ya la apertura hacia posible, en este caso utópico, como una de las características que la filosofía latinoamericana ha tenido y posee en la actualidad, pues, en este caso, la *esencia* humana se construye de camino hacia un ideal, en las diversas dimensiones temporales.¹⁹⁷

De esta forma, tanto sujeto histórico y método de la historia de las ideas son dos elementos que se complementan uno a otro. Podríamos añadir algunas distinciones en relación con este vínculo fundamental para la historia de las ideas, desde nuestra perspectiva.

¹⁹⁵ CERUTTI, H., *Hacia una metodología de la historia...* Op. cit., p. 13.

¹⁹⁶ Cfr., ARDAO, A. (1996) *La inteligencia latinoamericana...* Op. cit.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 45.

Primero. Vinculado a las corrientes del historicismo, en perspectiva crítica, podemos afirmar que el lenguaje es quien va configurando tanto al sujeto histórico como al mundo. En la construcción de su mismidad, va semantizando toda exterioridad mediante palabras y categorías. De este modo, la atención en ideas pasadas se suele entenderse como un ida y vuelta entre dos o más mismidades. Residentes de sus propias circunstancias históricas, hecho que afirma la historicidad de cada uno. De este modo, el sujeto historiador de las ideas no se deshistoriza a sí mismo, sino que se reconoce en su historicidad, en diálogo con otros sujetos históricos.¹⁹⁸

Gracias a ello, podemos destacar la importancia de la mediación, que radica ahí donde el sujeto histórico llega a objetivar al mundo (distinto a conocerlo o aprenderlo), al intercambiar los objetos por palabras, en este caso, categorías.

Segundo. A pesar de la presencia de diversos historiadores de las ideas, en el siglo pasado, existe un núcleo fundamental en cuanto a la metodología utilizada por estos filósofos y pensadores. Si bien, las propuestas distan unas de otras, en términos de lo particular, es posible trazar en síntesis el camino que han seguido en su mayoría. Es por eso que, cuando Ardao habla sobre la metodología de esta herramienta y destaca tres momentos. En este punto estaría situada la selección de fuentes, cuya búsqueda está más allá de textos escritos, como artículos, libros, manuscritos, sino también expresiones orales que han persistido a lo largo del tiempo, documentos públicos, o privados como las cartas o diarios. De este modo, la metodología que emplea la historia de las ideas da amplitud la visión tradicional de *texto filosófico*. Además, hay que mencionar la distinción entre textos primarios, cuyo contenido

¹⁹⁸ Ibid., p. 47.

expresa las ideas de los autores, o de carácter secundario o indirecto, en donde se reflejan ideas anteriores o ajenas, empero, vinculadas con la temática del autor analizado.¹⁹⁹

Además, Ardao llama la atención sobre el vínculo de los textos. Llamado *dialogismo interno* o *intertextualidad*, en donde están otros textos, pasados, también contemporáneos, que se vinculan con el texto presente. Este es un concepto que hasta hace algunos años gozó de actualidad. Fue tratado por la semiótica contemporánea, especialmente por Mijail Bajtin. Julia Kristeva, por ejemplo, explora la intertextualidad a través de la noción de *relación anafórica*.²⁰⁰

Todos los anteriores, relacionados al enfoque historicista de Gaos, pues en su propuesta de estudio de las ideas hispanoamericanas, el autor resalta lo importante de: “*la historicidad del sujeto, la relativización de la originalidad, la ampliación de la noción de texto, la invención de textos, la interpretación conjetural, la relación entre texto y contexto, la crítica al imperialismo de las categorías y el diálogo entre la filosofía y la realidad social*”.

En cuanto a los autores relevantes en la *Historia de las ideas* en América Latina, se destacan José Martí, Simón Bolívar, Leopoldo Zea, entre otros. Estos pensadores han abordado diversos temas relacionados con la historia, la política, la religión, la cultura, así como la filosofía en la región.

José Martí, por ejemplo, es reconocido por su visión de América Latina como una región en lucha por su independencia, así como por la necesidad de construir una identidad propia. Simón Bolívar es considerado un referente en la lucha por la independencia en la

¹⁹⁹ Ibid., p. 49.

²⁰⁰ KRISTEVA, J., (1970), “La productividad llamada texto”, en *Lo verosímil*. Comunicaciones. Bs. As.,Tiempo contemporáneo.

región, así como por ser un promotor de la unidad de la misma. Paulo Freire, finalmente, ha desarrollado una pedagogía crítica que busca la liberación de las personas a través de la educación y de un método de inspiración hegeliano.²⁰¹

Segunda etapa en el desarrollo de la Historia de las ideas en América Latina

Siguiendo con la propuesta genealógica de Ardao, podemos señalar ahora, la época o período iniciado por el debate entre Zea y Salazar Bondy. La anterior, polémica surgida durante el año de 1968 gracias a la aparición del libro “*¿Existe una filosofía de nuestra América?*” bajo la autoría de Augusto Salazar Bondy. En la obra, el autor sostiene que la filosofía latinoamericana carece de originalidad (anteriormente señalado por Gaos) y sin autenticidad alguna debido a las condiciones de subdesarrollo, dependencia en la región, que llevaban a argumentar a Salazar Bondy, que en cuestión de la filosofía se trataba de un árbol trasplantado. La aparición de ese libro generó diversas respuestas, entre ellas, y con mayor fuerza, la del filósofo mexicano Leopoldo Zea, que en su libro “*La filosofía americana como filosofía sin más*”, argumentó sobre la existencia de una filosofía auténtica en la región. Así como señaló la actitud ingenua de buscar siempre la originalidad en cuanto al pensamiento se refiere. Este debate marcó a una generación de pensadores, así como fue importante en el desarrollo de la *Historia de las ideas*. Lo anterior por cerrar un ciclo influenciado ampliamente por el circunstancialismo ortegassetiano, y desde luego, el historicismo.²⁰²

Posteriormente, entre los resultados del debate entre ambos filósofos, se destaca, primeramente, la posibilidad de incorporar a la filosofía analítica y del lenguaje. Acción que

²⁰¹ MARTÍ, J., (1890) *Nuestra América*, Op. cit.; Cfr., BOLÍVAR, S. (1815) *Carta de Jamaica*. Op cit.

²⁰² SALAZAR BONDY, A., (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, Colecc. Mínima, n° 22; ZEA, L., (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más*. Ed. Siglo XXI, México.

en términos del su planteamiento filosófico permitió el uso de la lingüística, así como las teorías del texto, y finalmente, de la semiótica como herramientas metodológicas necesarias. Durante este período post debate Zea-Salazar Bondy, también se desarrolló la posibilidad de tratar las ideas, desde una base material e histórica, al momento de abordar la problemática de la dependencia. Así, la historia de las ideas fue enriquecida con la teoría crítica de las ideologías, y a la par, con la crítica de la subjetividad moderna. Finalmente, se destacó la posibilidad de ir más allá de los espacios académicos e institucionales, con el fin de representar, de forma adecuada, una expresión de la praxis histórica. Por último, surgió la posibilidad de ir más allá del marco filosófico, al tratar cada uno de los temas vinculados a este quehacer histórico, crítico y reflexivo, para dotarlo de mayor amplitud y fuerza.²⁰³

De esta manera, el debate, aparte del replanteo teórico-metodológico tuvo una serie de recomendaciones, aparecidas en la Reunión de expertos sobre *Historia de las ideas* en América Latina, durante el año de 1974. Estas tuvieron su énfasis en la importancia de comprender a las ideas como elementos de una estructura más amplia, por un lato. Por otro hizo un marcado acento en la aplicación un enfoque dialéctico, para tener en cuenta los diversos condicionamientos sociales, así como el poder transformador de las ideas, en relación con los problemas sociales, políticos, económicos, concretos en la región.²⁰⁴

No está de más recordar, como ya se ha mencionado arriba, que la *Historia de las ideas* ha hecho uso de herramientas diversas, dialogando con disciplinas varias de investigación. Para generar interdisciplinariedad, al sumar perspectivas como las de de la historia, la filosofía, la sociología, en perspectiva crítica, así como otros campos de saber, para comprender de manera más completa los procesos de pensamiento en la región. Esto

²⁰³ ZEA, L., Op cit., p. 13.

²⁰⁴ Ibid., p. 14.

permite abordar la complejidad de las ideas y su relación con los contextos históricos y sociopolíticos concretos. Para ello, se investiga en fuentes primarias como textos filosóficos, ensayos, discursos, así como la correspondencia de los pensadores latinoamericanos. Gracias también, a las fuentes secundarias, es que analizan y contextualizan los diversos planteamientos intelectuales. Es posible sumar, como parte de este desarrollo metodológico, el uso de un enfoque comparativo, que permita situar las relaciones y conexiones diversas.

De este modo, y, en síntesis, la del debate generado por Zea y Salazar Bondy marcó a una generación, así como preguntas y posteriores cambios, en la metodología de su reflexión. Lo anterior, gracias a la búsqueda de un enfoque contextualizado, crítico, material, que problematice y esté abierto a sumar diferentes disciplinas.²⁰⁵

*Historia de las ideas y Filosofía en Nuestra América*²⁰⁶

La disciplina que ahora estudiamos guarda una estrecha relación, gracias a las influencias de pensadores históricos en nuestra región. Pues, esta visión crítica a determinadas expresiones de civilización, modernidad y progreso las habíamos visto en ciernes, en pensadores tan insignes como José Martí, quien reacciona de la siguiente forma, refiriéndose a ellas. Tal modernidad, civilización y progreso hayan convertido a los pueblos del sur en “*una máscara con calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España*”.²⁰⁷ Alejados de sus problemas y realidades presentes.

Señalamos, y habrá que ahondarlo en algún momento, la importancia de la tradición de Nuestra América como uno de las principales enviones, o al menos antecedentes, de las

²⁰⁵ SALAZAR BONDY, A., (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América... Op cit.*; ZEA, L., (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más...* Op. cit.

²⁰⁶ Cfr., ZEA, L., Op. Cit., p. 18.

²⁰⁷ Ibid., p. 18.

teorías críticas, poscoloniales y decoloniales. Pues a la fecha no se reconoce totalmente el aporte de sus nociones críticas en germen.

Por su parte, el filósofo mexicano Leopoldo Zea, criticado por miembros del grupo Modernidad/Colonialidad, ha dicho algunos años antes y con claridad algunas líneas sobre encubrimiento cultural colonial de los pueblos europeos y norteamericanos como expresión de civilización, modernidad y progreso.²⁰⁸ Convirtiéndonos, como dice Martí: “*(en hombres de) charreteras y togas en países que venían al mundo con la alpargata en los pies y la vincha en la cabeza*”.²⁰⁹

Así, la *Historia de las ideas* en la región tuvo como objetivo enfocarse en los procesos de producción intelectual, vinculada a la historia de la filosofía desde su contexto propio. De la anterior podemos reconocer, en una etapa fundante, a diversos pensadores como Andrés Bello, Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Francisco Bilbao; así como krausistas y positivistas, y el mismo José Martí, del quien ya hemos mencionado algunas breves palabras.

Finalmente, el enfoque epistemológico de esta reflexión reconoce que el conocimiento es una construcción de tipo social y de carácter cultural. La misma se encuentra marcada por el propio contexto histórico. Los puntos fundamentales de esta disciplina incluyen el estudio de los movimientos intelectuales, las corrientes de pensamiento, así como los temas de centralidad para la región. Los autores relevantes abordan temas como la identidad, la independencia, la justicia social y la democracia. La historia de las ideas en América Latina utiliza enfoques metodológicos interdisciplinarios y herramientas de investigación variadas.

²⁰⁸ Pueblos. El subrayado es mío.

²⁰⁹ Cfr., ZEA, L., Op. Cit., p. 19.

*Algunos de los temas de estudio de la Historia de las ideas en A.L.*²¹⁰

Ahora bien, existen diversos temas de estudio, que la *Historia de las ideas* se ha planteado como parte de su quehacer filosófico e histórico. Estos van desde los problemas más generales, que afectan a toda la región, hasta los que están vinculados con micro investigaciones y su carácter más alternativo. Así como arcos temporales que abarcan del pensamiento prehispánico hasta el siglo XX. Podríamos citar, por ejemplo: el pensamiento social en búsqueda de la transformación, los días de las filosofías prehispánicas, hasta las corrientes filosóficas significativas en las diversas épocas, como también la pregunta por la metodología, autonomía y construcción del pensamiento latinoamericano, en la actualidad.²¹¹

Entre otros temas, señala Davis, la influencia de Rex Crowford fue importante para el público académico (alumnos) en Estados Unidos. Rescata Davis, así, lo poco lo que sabemos de la relación entre el pensamiento liberal de Latinoamérica durante el siglo XIX, aunado con las corrientes de tipo radical. Desde su punto de vista, casi no han sido tratados los conceptos socialcristianos, vinculados a la encíclica “*Rerum Novarum*” (ni tampoco de los conceptos socialcristianos de los misioneros protestantes o evangélicos). En este punto, podemos decir que estos temas fueron tratados con bastante fuerza, vinculadas al surgimiento (incluso previo) de las Teologías para la liberación latinoamericanas. El autor menciona que las ideas sociopolíticas que vinculan a militares y su incursión en la política, no se desarrollado aún, en palabras de este autor. Este punto también podríamos añadir algunas de

²¹⁰ DAVIS, H. E. (1979). *La historia de las ideas en Latinoamérica*. Cuadernos de Cultura Latinoamericana, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Unión de Universidades de América Latina, p. 5-6.

²¹¹ *Ibid.*, 10.

las posteriores reflexiones, que han intentado profundizar en este tema en donde la violencia, el poder y la sujeción, se presentan como constantes.²¹²

En su propuesta, según menciona en el texto, podríamos contraponer una visión que sustente que, la gran búsqueda por conocer la historia de las ideas en la región puede llegar hasta “*El Epítome, de Antonio de León Pinelo, primera bibliografía del Nuevo Mundo, que data del siglo XVII*”.²¹³ La anterior, gran trabajo desde la Historia de las ideas en la región. La obra, ya ilustra sobre el germen de ideas que posteriormente tuvieron gran importancia en la región, así como los conceptos que los europeos cargaron consigo hacia a América. En este sentido, estas primeras manifestaciones del pensamiento en Latinoamérica que datan de siglos antes son de importancia para comprender el despliegue vasto, temporal y temáticamente hablando, de esta búsqueda crítica y transformadora.²¹⁴

Finalmente podemos decir que existe la opinión sobre la falta y necesidad de estudios, en la línea de la historia intelectual de cada nación. En este sentido, como una gran historia de las ideas de América latina en su conjunto. Si bien el aporte de Carlos Berolegui²¹⁵, entre otros historiadores, en relación con ese tópico ha sido esclarecedor, se señala la necesidad de situar temporalmente, también, a los diversos momentos históricos fundamentales para la región. Estos son: Primeros momentos, Periodo colonial, Movimientos de independencia, Estudios sobre el siglo XIX, españoles en México, por ejemplo. Ya Leopoldo Zea generó una serie de reflexiones, gracias a la centralidad de su persona, para la difusión de estos estudios.

²¹² Ibid., 15.

²¹³ Ibid., 15.

²¹⁴ Ibid., p. 15.

²¹⁵ BEORLEGUI, C., (2010), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: Una búsqueda incesante de la identidad* (3ed., Serie Filosofía, vol. 34), Universidad de Deusto.

Epistemología en la *Filosofía como filosofía sin más*, de Leopoldo Zea²¹⁶

Nació en México y fue alumno predilecto del maestro José Gaos. Desde ahora señalamos que su originalidad y esfuerzo estuvieron en señalar, que el pensamiento latinoamericano existía ya, y se realizaba en la región. Como tal, buscaban cambiar la realidad material. Escribió más de 40 obras, en relación con los planteamientos históricos y posteriormente filosóficos, que querían reflexionar sobre la necesidad de una filosofía propia, crítica e históricamente situada en los problemas latinoamericanos. Ya en una de sus obras, señalaba que la filosofía no sólo florecía en esos “*enclaves de libertad*” y bonanza, sino que eran, precisamente, la serie de necesidades sociales y materiales, así como la falta de libertad plena, los impulsores concretos para realizar una reflexión crítica sobre nuestra situación, como región. De este modo, su labor filosófica estaba ya vinculada con un quehacer de tipo social, signado por las circunstancias de una realidad concreta. Es decir, que el filosofar para Zea, no se desenvolvía en términos de la abstracción pura, sino que, se estaba vinculado a los retos del presente.²¹⁷

Así, durante su constante ejercicio reflexivo caminó de la mano de historicismo, para posteriormente plantearse problemáticas desde una visión más amplia, como la que le permitió la filosofía. En este caso la filosofía debía situarse desde la perspectiva del compromiso político.²¹⁸

Leopoldo Zea, como ya hemos señalado, escribió más de 50 obras, a los que habría que sumar una producción vasta y comprometida, de cara a transformar la realidad. De tal modo que, en el *Pensamiento Latinoamericano*, el filósofo afirma la importancia de la

²¹⁶ Cfr., ZEA, L., *Filosofía como filosofía sin más...* Op. cit. p. 19.

²¹⁷ ZEA, L., (1969), *La filosofía americana como filosofía sin más...* Op. cit. p. 19.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 5.

historia, como momento definitorio del ser humano. Para Zea, esta triple constitución temporal o dimensión de lo histórico, es lo que construye al ser humano, en su totalidad.²¹⁹

En cuanto a su labor universitaria, Zea sustituyó a Antonio Caso en la cátedra de filosofía de la historia, a partir del año de 1947. Inauguró el Seminario sobre Historia de las ideas de América, en el que permaneció durante varios años. Fundó el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), hoy CIALC. Dirigió, de igual forma, el Programa Universitario de Estudios Latinoamericanos, y también, la revista Cuadernos Americanos. De 1947 a 2004 fue presidente del Comité de Historia de las Ideas, perteneciente al Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH). Recibió diversas condecoraciones y premios diversos por su filosofía.²²⁰

Sobre la obra de Zea, el profesor Davis destacó que lo más significativo en la filosofía latinoamericana se encuentra en el ámbito de la filosofía social. Esto está referido a la filosofía del derecho y de la historia, mismos objetos materiales que Zea trató. Su método consiste en analizar a los autores de manera individual, agrupándolos ampliamente por países y considerándolos representantes de su contexto y época. Descubrió que los temas centrales del pensamiento latinoamericano están estrechamente vinculados a la situación histórica de los países de la región después de la independencia. Supuso que las ideas son producidas por la realidad social, de modo que la filosofía latinoamericana aborda problemas nuevos y urgentes por responder.²²¹

Zea creció, durante su formación, bajo la influencia de la escuela fenomenológica, vinculada al maestro José Gaos, traductor del “*Ser y tiempo*” de Martin Heidegger, al

²¹⁹ Ibid., p. 7.

²²⁰ DAVIS, H. E. (1979). *La historia de las ideas en Latinoamérica*, Op. cit., p. 16.

²²¹ Ibid., p. 16.

español, la misma, primera traducción del alemán a otro idioma. De este modo, la visión que el mexicano tiene del quehacer filosófico. Para él, la filosofía expresa al mismo tiempo, universalidad y absoluto, así como concreción y determinación específica. De este modo, el modelo de filosofía que Zea adopta, está en consonancia con el marco orteguiano. La filosofía, para él, nace de las circunstancias (Ortega), así como de la necesidad que aparece en una historia concreta. Para él, existe una búsqueda por comprender la esencia histórica de un ser humano, en este caso, latinoamericano. Por otra parte, toda filosofía, según su reflexión, tiene una preocupación o carácter de universalidad, pues, como ya ha mencionado en el libro central para entender su pensamiento, filosofía es filosofía sin más, “*filosofía similar a toda filosofía, motivada ontológicamente como lo fue la filosofía en sus orígenes*”.²²² De esto modo se construye a partir de una preocupación similar, dice, a la de cualquier otro filosofar. Es entonces, la necesidad de reflexionar sobre el entorno, sobre el uno mismo, y a la vez abrirse a los diversos planteamientos que la razón crítica busca comprender.²²³

Así, la filosofía en Zea está marcada por tres ejes, a saber, el historicismo, la fenomenología y la hermenéutica. Ahora bien, esta razón está lanzada a comprender, interpretar el pasado, desde las diferentes circunstancias o coordenadas que la realidad señale ante el filósofo. Pues para Zea:

“Esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad. Esto es, puso en tela de juicio la posibilidad de tal justificación si la misma no iba acompañada de pruebas de que no sólo eran semejantes sino reproducciones, calcas, reflejos de lo que el europeo consideraba lo humano por excelencia. Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera

²²² Zea, Leopoldo, *Filosofía latinoamericana...* Op. cit., p. 9.

²²³ Ibid., p. 13.

tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado”.²²⁴

Zea se encuentra en relación con sus contemporáneos, en donde la pregunta por lo original, la identidad y las diversas utopías nacionales, son importantes. Estos, allende de la concepción nacionalista vinculada al siglo XIX, o al del XX, asentada en los imperialismos europeo, norteamericano, nazista o comunista.²²⁵

Este empeño epistemológico, estará vinculado a una praxis política latinoamericana, libre, como conquista intelectual, primeramente, en donde un modo o manera de ser de los pueblos que no se refiera a algún modelo a imitar, en donde las diversas limitaciones (clase, raza, cultura) no estén presentes.²²⁶

Las reflexiones maduras de este filósofo están situadas en el marco que comprende finales de la década de 1960. En donde los movimientos de liberación en el Sur global están presentes, así como la crítica en contra de las estructuras imperiales y sus imposiciones económicas, culturales y políticas están presentes. No obstante, su crítica a las formulaciones de segunda mitad de siglo XX se encuentran en un tono crítico, debido al no reconocimiento de originalidad en el pensamiento. Es ahí en donde el punto constitutivo de su pensamiento distingue dos momentos para hablar de la originalidad del pensamiento.²²⁷

La filosofía latinoamericana en su originalidad, así, estaría relacionada en responder problemas concretos, a partir de situaciones históricas determinadas en un presente complejo. De este modo, la constitución de la originalidad a partir de su paradigma epistemológico está

²²⁴ Ibid., p. 15.

²²⁵ Ibid., 16.

²²⁶ Ibid., 17.

²²⁷ Ibid., 19.

dado por ese conjunto de características dadas por la historia, y no así, por una creación de sistemas, respuestas, o exotismos (según Zea).

Por todo lo anterior, la epistemología en Zea distingue identidad, particularidad, originalidad, empero, situadas como una forma de reflexión crítica, analítica, libre, como parte de un modelo universal de *filosofía sin más*. En donde el núcleo teórico está situado en la relación crítica con la filosofía europea, y la conciencia americana, y el hecho de asumir que el pensamiento latinoamericano es más que un cúmulo de opciones filosóficas singulares, sino más bien, una especie de intento continuo, original, de afrontar las diversas preguntas que la realidad impone.²²⁸

De este modo, la epistemología en clave latinoamericana de Zea requeriría 3 momentos: localidad, temáticas universales, para buscar transformar el presente. Así, la filosofía se constituye como un ejercicio de liberación en los planos metodológico²²⁹, histórico, de cara a un ejercicio político comprometido. De este modo, habrá que reconocer que la crítica eurocéntrica que aparece en el planteamiento de Zea anticipa por algunas décadas a las posturas posmodernas y poscoloniales.

Entre algunos de sus colaboradores e interlocutores cercanos, que a su vez han hecho escuela, con sus respectivas particularidades, podemos mencionar a Abelardo Villegas (1934-2001), Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008), y a Horacio Cerutti Guldberg (1950) de quién desarrollaremos algunas líneas sobre su pensamiento más adelante, en el marco de las *Filosofías para la liberación latinoamericanas*.

²²⁸ Ibid., 21.

²²⁹ En este punto habrá que reconocer la disciplina diseñada por él, conocida como Estudios Latinoamericanos. En ella, la interdisciplinariedad (filosofía, sociedad, historia, principalmente) es el punto de unión.

*El marxismo en América latina y la epistemología crítica creadora de José Carlos Mariátegui*²³⁰

A comienzos del siglo XX se dio la llegada del marxismo a Perú. Gracias a ello, la elaboración del filosofar situado en este espacio pudo rendir frutos gracias a José Carlos Mariátegui, y también, de Víctor Raúl Haya de la Torre, en un primer momento. Años después, gracias a la aparición de Augusto Salazar Bondy.²³¹ Entre estos, se buscaba interpretar la realidad del Perú y también de nuestra región. Lo anterior, no como repetidores de una tradición con auge y fuerza en Europa, como la del marxismo.²³²

En un principio, Mariátegui contempla que, no es posible aplicar las metodologías del Marx en la región, pues los procesos históricos entre ambos mundos no son equiparables. De igual modo, las estructuras económicas se encontraban en momentos distintos. El caso del mundo inca, desde luego, es el ejemplo que Mariátegui toma para reflexionar sobre las diferencias en este sentido, pues, a saber, este mundo originario no se constituyó propiamente como una sociedad burguesa, feudal o esclavista. Años después, por ejemplo, el Subcomandante Marcos indicaría sobre el desarrollo del zapatismo, algunas ideas similares en relación con el contexto de las comunidades del EZLN.²³³

²³⁰ MARIÁTEGUI, J. C. (1974). *Defensa del marxismo*. Biblioteca Amauta, Perú (versión en línea: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_nlinks&pid=S2071-5072202300010000500022&lng=en)
Idem., (1974). *Temas de educación*. Biblioteca Amauta, Perú (versión en línea: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_nlinks&pid=S2071-5072202300010000500022&lng=en)
; Ídem, (1984). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta, Perú (versión en línea: http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_nlinks&pid=S2071-5072202300010000500024&lng=en)
; Ídem, (1985a). *Historia de la crisis mundial*. Biblioteca Amauta; Ídem, J. C. (1985b). *La escena contemporánea*. Biblioteca Amauta.

²³¹ THISSEN, S. (2017). *Mariátegui. La aventura del hombre nuevo*. Biografía ilustrada. Horizonte, Perú.

²³² MARIÁTEGUI, J.C., *7 ensayos...* Op cit., p. 17.

²³³ Cfr., BARONNET, MORA BAYO y STAHLER-SHOLK (coords.), (2012), *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Argumentos, 25, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México.

Según el sociólogo francés, Michel Löwy, en relación con el análisis de los marxismos en América latina, señala que esta tradición marxista crítica, llegó a la región en la década de 1890's. Existieron figuras asociadas a procesos y movimientos nacionales latinoamericanos, y en varios casos contemporáneos de Mariátegui, como Juan B. Justo, del Partido Socialista argentino. También "*Luis Emilio Recabarren y la "tradición obrerista" en Chile; Martínez Villena y Julio Mella en Cuba con la sección del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) y la creación del Partido Comunista; Emilio Frugoni y el Partido Socialista en Uruguay; también con los aportes del "anarquismo" de González Prada en el Perú*", así como un amplio etc.²³⁴

De este modo podemos reconocer la epistemología presente en la filosofía de Mariátegui, influenciada por el marxismo y caracterizada por su enfoque en vincular la teoría y práctica revolucionaria, en este caso, situada en un territorio distante al de Karl Marx y Friedrich Engels. Gracias a ello se inició un trabajo filosófico que buscaba transformar la realidad, ante la injusticia de las sociedades latinoamericanas. También se destacó la organización de los sectores populares. Ya el tema de la sociedad incaica, sus características propias (culturales, política, teológicas, económicas, sociales) situaban en entredicho la imposibilidad de replicar sin más la lucha de clases en nuestro continente.

No obstante, la praxis como unidad de teoría y acción, entendidas como unidad indisoluble, fueron consideradas como núcleo epistemológico concretamente situado: el conocimiento teórico (e histórico, fuertemente dicho en este caso) debía estar orientado a la transformación social, y que la acción revolucionaria debía estar fundamentada en un análisis riguroso de las condiciones materiales y sociales, propias de un espacio y tiempo históricos

²³⁴ Cfr., LÖWY, M., (2007), *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días*. Santiago: LOM Ediciones; LÖWY, M., (1975), *Dialéctica y Revolución*, Siglo XXI Editores, México.

como los del Perú. Así, esta concepción buscó desde sus inicios, la superación y la separación tradicional entre teoría y práctica, al promover un enfoque integral en donde la reflexión crítica y la acción transformadora, con sus matices propios, se desarrollarán de forma importante.²³⁵

Ahora bien, José Carlos Mariátegui, principal referente de esta primera ola de marxistas creativos y críticos en América Latina, desarrolló una serie de planteamientos en su obra más conocida, *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. En este libro, un Mariátegui maduro (el filósofo murió a los 36 años) realiza el análisis situado en coordenadas espaciotemporales, de la realidad peruana, desde la perspectiva del materialismo histórico.²³⁶

Lo anterior, con el fin de realizar una valoración exhaustiva de la realidad peruana. Los ensayos aparecieron previamente en la revista *Amauta*, de forma dispersa, y fueron editados para que se constituyeran como un volumen en sí.²³⁷

Ahora bien, los ensayos abarcan diversos temas como economía, pueblos originarios, tierra, religión, centralismo nacional. El prólogo, por su parte, reconoce el lugar del autor, al señalar el carácter subjetivo de la obra, pues reconoce la presencia de predilecciones e ideas fundamentales, de carácter personal.²³⁸

Cabe señalar en este punto que el autor atendió a la literatura, para así realizar una crítica a la producción nacional en cuanto a cultura y libros se refiere.²³⁹

²³⁵ MARIÁTEGUI, J. C. (1974). *Defensa del marxismo...* Op. cit., p. 39.

²³⁶ Ibid., 49.

²³⁷ THISSEN, S. (2017). *Mariátegui. La aventura del hombre nuevo...* Op cit., p. 24.

²³⁸ MARIÁTEGUI, J.C., (1984), *7 ensayos de interpretación de la realidad...* Op cit., 45.

²³⁹ Ibid., p. 47.

Epistemológicamente, su objetivo es contribuir al conocimiento del Perú, desde una forma la crítica, gracias a su interpretación de la realidad peruana, fresca, creativa, para abrir el camino hacia enfoques no convencionales, de carácter revolucionario.²⁴⁰

De este modo aparece un diálogo con el marxismo. Esto resultó en reavivar las posturas materialistas, situadas desde lo concreto. Su propuesta filosófica está vinculada a la necesidad, primeramente, de un estudio minucioso y valorativo, para posteriormente revolución social construida desde las poblaciones originarias, esta nueva clase no presente en el análisis marxista, que responda a las condiciones específicas del país, para la acción crítica, desde una organización popular. Habrá que señalar también, que la hipótesis sociopolítica en la obra es que:

“(…) en el Perú no existe, y nunca existió, una burguesía progresista con una sensibilidad nacional que se declare liberal y democrática y que base su política en los postulados de la teoría” (1970). Sin embargo, Mariátegui proyecta su análisis para la gran mayoría de América Latina, salvo quizás para países como Argentina que cuentan con la presencia de “una burguesía numerosa y rica”.²⁴¹

De este modo el análisis de la realidad concreta, para la posterior transformación de las mayorías oprimidas promueve una solidaridad entre trabajadores, pueblos originarios y otros espacios limitados por el imperialismo y sus diversas repercusiones sociales y económicas.²⁴²

Entonces, en esta propuesta epistemológica, a la par de comprender/entender las condiciones históricas y sociales particulares de cada contexto, se busca reconocer la diversidad de experiencias y luchas populares diversas. Se valora la investigación y el estudio

²⁴⁰ Ibid., p. 55.

²⁴¹ Ibid., p. 60.

²⁴² LÖWY, M., Op cit., p. 66.

riguroso de las estructuras sociales y las relaciones de poder para desarrollar estrategias de cambio social.

Así, como parte de los productos de esta propuesta se valora la superación del pensamiento abstracto y especulativo. Se considera que la teoría revolucionaria debe estar fundamentada en la práctica concreta y en la experiencia de las luchas populares. Se promueve la crítica al idealismo y al pensamiento abstracto, europeizante, desarticulador y dominante, privilegiando un enfoque concreto y dialéctico que refleje las contradicciones y dinámicas reales de la lucha de clases.²⁴³

A la par de esto, la obra de Mariátegui estuvo influenciada por su estadía en Italia, y gracias a ello, con la cercanía de las diversas batallas intelectuales y otras tantas, de carácter social.²⁴⁴

De regreso al Perú, finalmente, situó uno de sus aportes fundamentales, entre varios otros, como el del análisis de los pueblos originarios. Encuadrando al mismo como uno de tipo económica y social. En este punto, por ejemplo, movimientos colectivos o grupos de pueblos originarios han hecho uso de estas formas colectivas de participación y producción, en la actualidad, como modos sociopolíticos de participación local y crítica, en la actualidad.

Dice:

“Y entonces, por primera vez, lo sentimos esclarecido y demarcado (...) ninguna como la población incásica reúne condiciones tan favorables para que el comunismo agrario primitivo, subsistente en estructuras concretas y en un profundo espíritu colectivista, se transforme, bajo la hegemonía de la clase obrera, en una de las bases más sólidas de la sociedad colectivista pregonada por el colectivismo marxista. (...) el movimiento revolucionario clasista de las masas indígenas explotadas podrá permitirle un sentido real a la liberación de su raza de la explotación (...).”²⁴⁵

²⁴³ Ibid., 69.

²⁴⁴ Ibid., 70.

²⁴⁵ Ibid., p.105-110.

Para Mariátegui, la única alternativa es el socialismo. En la región, la burguesía latinoamericana llegó demasiado tarde.²⁴⁶ La conquista de objetivos agrarios, así como antiimperialistas es fundamental.²⁴⁷

Finalmente, en palabras del filósofo peruano: “*es el socialismo el único que puede llegar a cumplir las tareas históricas que la burguesía no pudo, no puede, y no desea cumplir en la periferia capitalista, yendo contra la posterior concepción stalinista sobre el desarrollo por etapas*”.²⁴⁸

Señala en relación con Rodó, en 1928:

A Norte América capitalista plutocrática, imperialista, sólo es posible oponer eficazmente una América, latina o ibera, socialista (...) El mito de Rodó no obra ya –no ha obrado nunca– útil y fecundamente sobre las almas. Descartemos, inexorablemente, todas estas caricaturas y simulacros de ideologías y hagamos las cuentas, seria y francamente, con la realidad.²⁴⁹

En su obra, esta apuesta se encuentra más cerca a la postura de Martí. En síntesis, según Sánchez Vázquez en referencia a Mariátegui elabora lo siguiente:

En el primer aspecto, su mayor contribución fue (...) el análisis nacional a partir de un instrumental teórico-metodológico marxiano, produciendo “el encuentro entre el marxismo y la realidad nacional”, y “desembarazándose (...) del lastre eurocentrista de la Segunda Internacional sino también de la ceguera de la Tercera Internacional (...)”.²⁵⁰

Lo anterior, basado en la concepción del peruano, sobre un marxismo que “*no sea en América calco y copia*” sino “*creación heroica*”.²⁵¹

Para finalizar, ya Mariátegui en 1925 escribe en relación con Vasconcelos:

²⁴⁶ Ibid., p. 13-14.

²⁴⁷ Ibid., p. 20.

²⁴⁸ Ibid., p. 27.

²⁴⁹ MARIÁTEGUI, J.C. *7 ensayos...* Op. cit., p. 267

²⁵⁰ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A., Op cit., p. 336-337

²⁵¹ MARIÁTEGUI, J.C., Op cit. p. 267.

“Está bien que América se crea predestinada a ser el hogar de la futura civilización. Está bien que diga: ‘Por mi raza hablará el espíritu’. Está bien que se considere elegida para enseñar al mundo una verdad nueva. (...) Europa no está, como absurdamente se dice, agotada y parálitica. A pesar de la guerra y la posguerra, conserva su poder de creación, lo que acaba, lo que declina, es el ciclo de la civilización capitalista”.²⁵²

Así, la epistemología en la filosofía de Mariátegui se caracteriza por su enfoque en vincular la teoría con la práctica revolucionaria, en busca de la construcción de una sociedad equitativa, a través de la lucha de los pueblos originarios. No se puede olvidar la labor de la organización popular, en contra del antiimperialismo. Su enfoque materialista e histórico, así como el análisis de la realidad concreta y la ética de la solidaridad, son elementos fundamentales de esta epistemología, al dejar a un lado, a una burguesía que no alcanza a mirar sus carencias y vejez prematura en términos ideológicos y políticos.

Epistemologías del Sur

El caso que nos corresponde ahora estudiar es el del grupo y ahora movimiento Epistemologías del Sur.

Con la aparición de las obras *Los condenados de la tierra*²⁵³ (1963) y *Piel negra, máscaras blancas* (1952) de Frantz Fanon (1925-1961) asistimos a la crítica de las herencias coloniales, entnocéntricas, europeizantes o nordatlánticas en territorios del Sur. Unos cuántos años antes de la reflexión de Boaventura de Sousa. El psiquiatra y escritor martiniqués señaló en esas obras la psicopatología provocada por la ocupación colonial. En la que intervenían torturadores y torturados. En específico, el estudio de Fanon intentaba responder a la pregunta: ¿por qué los negros adoptan los valores de los subyugadores blancos? Así como

²⁵² MARIÁTEGUI, J. C. (1986). *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?*, en ZEA, L., (Comp.), *Ideas en torno de Latinoamérica* (pp. 494-495). UNAM-UDUAL.

²⁵³ Acompañado del prefacio del filósofo francés Jean Paul Sartre (1905-1980).

intentaba ahondar en los resultados que ese fenómeno produce, de forma especial entre los oprimidos. En sus palabras: "*Estamos tratando de entender por qué al negro de las Antillas le gusta tanto hablar francés*".²⁵⁴

Posteriormente con la aparición de la obra *Cultura e imperialismo* (1993) del filósofo Edward Said²⁵⁵ (1935-2003) presenciamos el análisis crítico de la cooperación y colaboración que existe entre cultura y política. Relación nada casual o inocente. Pues produjo un sistema de dominación extendido en formas e imágenes, finalmente comprometiendo, penetrando y subyugando el imaginario de los dominados. Said remarca entonces la tesis sobre *orientalismo* y *occidentalismo*. A través de las que hizo patente, la construcción del *Oriente* como el *otro*. De este modo, en su visión, un sistema de opresión total, que va más allá de las armas. Un sistema verdaderamente íntegro, en donde el dominado a su vez reproduce esta herencia colonial en sí mismo, en sus relaciones, etc.

Reavivando la postura de Franz Fanon, tampoco podemos olvidar las ideas valiosas de Aimée Césaire en contra del colonialismo.²⁵⁶

Así, el uso de los vocablos *episteme* y *epistemología*, desde este punto de vista. No obstante, como hemos mostrado hasta ahora durante el trayecto emprendido en esta tesis, las ideas presentes en este planteamiento ya estaban asentadas en diversos pensadores de la región, tal vez, al menos, con 70 años de antigüedad. De igual modo, las transcripciones del mundo griego a nuestro idioma están comprometidos, en cierto modo. Pues, los significados de estos términos están vinculados a una lengua y a toda una cultura. Sobre este tema en específico, las *Epistemologías del Sur* han advertido algunos de estos elementos.

²⁵⁴ FANON, F., *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 2010, p. 27.

²⁵⁵ Considerado como el fundador de la teoría poscolonial.

²⁵⁶ Cfr., CÉSAIRE, A., *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid, 2006.

Este planteamiento teórico ha sido encabezado por las críticas de pensadores como Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel, así como Ramón Grosfoguel en menor medida. Los tres con enormes influencias, deudas y préstamos intelectuales del grupo y posteriormente movimiento de los *Subaltern Studies*. Éste colectivo, nacido en los años de 1970 bajo el liderazgo de la académica Gayatri Spivak (1942) y el historiador Rajanit Guha (1922).

Las *Epistemologías del Sur* a su vez han tomado gran influencia de la obra del crítico y activista Edward Said (1935-2003). Quién, en 1978 con su obra *Orientalismo* profundizó las nociones críticas de la cultura, la subalternidad, las subjetividades diversas, abiertas por el grupo de los *Subaltern Studies*.

Lo anterior para decir que el grupo y ahora movimiento de las *Epistemologías del Sur* funda sus intenciones críticas en las concepciones teóricas anteriores. De las que es deudora. Y a la que habrá que añadir la *Teoría crítica* y las *Filosofías para la liberación latinoamericanas*, como principales fundamentos en los que se asienta. La implicación de todo este entramado es crítica ante la que planteamos en el apartado 1 de esta tesis.

Así, la premisa que guía esta propuesta epistemológica, primeramente, desarrollada por el sociólogo Boaventura De Sousa, puede resumirse en la siguiente afirmación: La comprensión de la realidad y del mundo, es más amplia que la comprensión occidental de ellas. Hasta ahí no hay nada nuevo que no encontremos en Mariátegui, Zea o Roig, por ejemplo.

Así, los estudios poscoloniales latinoamericanos se han centrado en espacios de sentido como los siguientes: poder, saber, ser y también, naturaleza. Estos serían las colonialidades existentes por parte del pensamiento occidental.

A su vez, y como parte del análisis epistemológico que emprende Boaventura de Sousa, existen una serie de malestares culturales y sociales, según su perspectiva, que aparecen como acumulación de diversos mecanismos, herramientas, saberes, a los que él considera poco útiles. Critica de forma directa la acumulación del conocimiento científico, así como el que se encuentra en diversas áreas de Ciencias Sociales. De él, señala, es el mero hecho de una acumulación de conocimiento que no es crítico y cuyos resultados son poco serviles. En esto estamos de acuerdo.

En esta parte del desarrollo de su argumento, Boaventura de Sousa señala como parte de un entramado de acumulación, barbarie y sinsentido, como resultado de un par de fenómenos como colonialismo y colonialidad. Las anteriores, entendidas a partir de las investigaciones de algunos pensadores latinoamericanos, a los que damos crédito a continuación.

Colonialidad y colonialismo

Señalamos desde aquí, que lo que entendemos como *colonialidad* no significa lo mismo que *colonialismo*. Pues cuando hablo sobre colonialidad me refiero en una primera aproximación, al concepto desarrollado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1930-2018), el pensador argentino Walter Mignolo (1941) y al filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, principalmente, cuya gran influencia se encuentra en el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein (1930-2019) a partir de su concepto *Sistema mundo*.²⁵⁷ De igual modo está

²⁵⁷ A través de este, Wallerstein intentó entender las dinámicas del poder que permitían la asimetría económica existente entre el norte y el Sur del mundo. Es decir, una lectura epistémico-crítica, que intentó tematizar la larga historia de las herencias y sometimientos coloniales en la región, que terminaban en violencia de diversos tipos.¹ La misma tuvo el objetivo de pensar *quo modo*, los países de la América Latina se encontraban situados de forma desigual en cierto sistema de carácter global, con rasgos opresivos, dominantes, que condenaban a aquellos a una violencia económica, primordialmente, al hacerlos países dependientes de ciertas centralidades

presente en la influencia del filósofo martiniqués Franz Fanon, cuyo germen de estas ideas y expuesto en *Los condenados de la tierra*, hizo pensar a diversos intelectuales alrededor del mundo y de la que hablaremos más adelante.

La *colonialidad* (a diferencia del colonialismo) para Aníbal Quijano es:

“(…) uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal”.²⁵⁸

Por lo anterior podemos precisar lo siguiente: la *colonialidad* se presenta como un modelo, total, determinado, de poder permanente, cotidiano y presente en las más diversas dinámicas de la sociedad actual. Proviene, claro está, de la experiencia histórica del colonialismo, pero ya no lo necesita para sobrevivir. Pues la *colonialidad* ha quedado más que enquistada: ha hecho metástasis en los patrones sociales del mundo moderno. De tal modo que la *colonialidad* es la consecuencia directa de siglos de colonialismo. Y es la creación, presencia y permanencia de un hábito en el sistema mundo.

Colonialidad y saber

Ha quedado claro que, en nuestra exposición, *colonialismo* y *colonialidad* no son lo mismo. Ahora bien, habrá que decir que la *colonialidad del saber* es solo uno de los niveles que nos ayudan a comprender la mecánica de la colonialidad, como fundamento de las relaciones sociales, que permiten la opresión de occidente sobre el resto. Este nivel podría ser entendido

del poder. De igual forma, el diálogo que emprendió esta postura trajo a la mesa un debate en torno a las filosofías latinoamericanas, sus métodos y dinámicas. El subrayado es nuestro.

²⁵⁸ QUIJANO, A., “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World-Systems Research*, VI, 2, Summer/Fall 2000, 342-386. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein. Part I, p. 345.

como la implantación del orden eurocéntrico/anglocéntrico, sumándose en un segundo momento el falocéntrico y el monoteísmo de las religiones históricas, como los modos más precisos, únicos, validados y por tanto superiores, de conocer el mundo en sus diversas capas. Esto es, siguiendo a Walsh, una determinada colonialidad que implica la negación de la producción intelectual, epistemológica, de alteridades como conocimiento.²⁵⁹

De esta forma, la *colonialidad del saber* se presenta como una instancia de control, como un dispositivo (institucional en ciertas ocasiones) que siguiendo a Edgardo Lander fue, es y será generado por la colonialidad del poder para mantener el del saber. En donde las posturas eurocéntricas y nordatlánticas (instituciones educativas, por ejemplo) se presentan como universales y en donde sus académicos, voces, etc., se convierten en los mensajeros legítimos y sancionados para diseminar lo “europeo” y “anglosajón”. En este punto es paradójico, podríamos señalar, que uno de los espacios de mayor resonancia del discurso de Boaventura de Sousa y compañía esté en la academia norteamericana actual, como si un discurso de moda se tratara.

De igual forma, la finalidad de este dispositivo de legitimidad, inteligente e ingenioso ha sido y es que los saberes locales, ancestrales, orientales y los pueblos originarios olviden sus saberes, culturas, conocimientos, tradiciones: esto es el *epistemicidio*. Una especie de genocidio tumultuoso de realidades materiales y sus diversas representaciones simbólicas.

Cabe señalar que los conocimientos, saberes ancestrales y tradiciones aludidas, constituyen parte del ser de toda una cultura. Se busca así que estos sectores colonizados se ilustren y abracen las enseñanzas que los harían mujeres y hombres modernos, cultos,

²⁵⁹ Cfr., WALSH, C., (2007), “Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial”, en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica en el capitalismo global*, CASTRO GÓMEZ, S., - GROSFUGUEL, R., (eds.), Editorial Siglo del Hombre.

educados, limpios, nuevos, bajo la perspectiva europea o anglosajona. Así, los diversos saberes de conocimiento subalternos no son rechazados más por la premisa de la raza, colonial, sino que son rechazados bajo la premisa del saber, legitimado, sancionado, científico: *colonialidad del saber*.

Boaventura de Sousa y las Epistemologías del Sur

En el argumento expuesto en *Epistemología del Sur*, se plantea este constructo de herramientas epistemológicas, desde el Sur anti-imperial, como modo de hacer frente a los modos de saber que han realizado el asesinato (epistemicidio) de saberes en la región. Articulación realizada a partir de tres preguntas eje, alrededor de las cuales giran aquellas reflexiones.

En este momento y para ser exactos, más específicamente señalamos una de ellas. A saber, la siguiente: *¿Por qué en los últimos dos siglos, ha predominado una epistemología que ha eliminado de la reflexión epistemológica el contexto cultural y político y reproducción del conocimiento?*²⁶⁰

Pues señala como principio de esta labor epistemológica:

“Epistemología es toda noción o idea, reflexionada o no sobre las condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido. Por medio del conocimiento válido una determinada experiencia social se vuelve intencional e inteligible. No hay pues, conocimiento, sin prácticas y actores sociales. Y como unas y otros no existen si no es en el interior de las relaciones sociales, los diferentes tipos de relaciones sociales pueden dar pie a diferentes epistemologías. Las diferencias pueden ser mínimas, y aunque sean grandes, pueden no ser objeto de discusión; pero, de cualquier modo, están en el origen de las tensiones o contradicciones que las experiencias sociales presentan, sobre todo cuando, como suele ser el caso, están formadas por diferentes tipos de relaciones sociales”.²⁶¹

²⁶⁰ DE SOUSA SANTOS, B., (2014), *Epistemologías del Sur (perspectivas)*, Akal, Madrid, p. 17.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 18.

Así, estas Epistemologías del Sur estarían constituidas por las intenciones antes delimitadas. No obstante, la pregunta sobre si: ¿existen otras Epistemologías del Sur allende la pretensión o enunciación de De Sousa, con historia, anterioridad y ejemplaridad que las harían calificar como parte de este vasto ejercicio crítico y negativo? La respuesta en este caso sería afirmativa, pensamos. Concretamente rescatando elementos presentes en pensamientos de pueblos originarios y epistemologías no occidentales allende los planteamientos de De Sousa, así como Epistemologías nuestroamericanas presentes en diversos espacios de la región, de las que rescataremos algunas más adelante.

De tal modo que, Epistemologías del Sur se han constituido como un sistema aislado y aislante, al cerrar su reflexión bajo tal marco. Cayendo en aquello que critica como una de las bases fundamental de su planteamiento: el epistemicidio. Pues: ¿al cerrar su reflexión al conjunto de partidarios de su pensamiento no está delimitando a estas epistemologías heterodoxas, liberadoras, anti-imperiales y emancipatorias a una exclusión, en este caso conceptual?

Por lo anterior, la exclusión de otros saberes fincados en la América Latina o en el Sur global de los continentes, está más allá de los diversos planteamientos realizados en las tesis de las epistemologías antes mencionadas. Cabrá entonces una reflexión que ahonde en otros elementos no tomados en cuenta por aquellas epistemologías, como saberes ahora excluidos de la escena constituida por De Sousa y compañía. Unas epistemologías del Sur alternativas a la creciente ola de dominio epistemológico y su respectiva escolástica en el peor de los sentidos, que comienza a articularse alrededor de este planteamiento.

La búsqueda del planteamiento de De Sousa. Existe en esta propuesta, la necesidad de dar cuenta de la diversidad del mundo. En tanto lograr los resultados deseados. Como podrían ser, el hecho de repensar pensamiento científico de la modernidad y encontrar otras

opciones. También, profundizar en una crítica interna a la ciencia moderna y a las ciencias sociales que siguen construyendo a partir de una visión de la tecnocientífica. Se resalta al Goethe del s. XVIII. En específico, la idea de criticar y buscar alguna otra ciencia social más globalizada y atenta a la diversidad del mundo. Como necesidad de una crítica interna.

La anterior estaría dada por determinados marcos teóricos, que parten de la siguiente premisa: ante la política global neoliberal actual, parece ser que no existe alternativa. Es en este punto en donde se explicita el planteamiento de su propuesta: la política es una epistemología. De este modo, no hay nada que se pueda hacer fuera de esa política neoliberal (o posneoliberal, según Beatris Stolowicz). Nada fuera de aquélla es razonable, y aparece como utópico (en un sentido peyorativo) o sin validez alguna. Así, la política neoliberal o posneoliberal, desde el punto de vista de De Sousa también es epistemología. Como en Hinkelammert, algunos años y libros atrás.

En este sentido haría falta una interrupción (epistemológica). Esto es: una propuesta que *interrumpa* la política neoliberal (análoga a la *irrupción mesiánica* que Enrique Dussel apropia del pensamiento Walter Benjamin). No obstante, en perspectiva de De Sousa, esta irrupción sería un revolucionar la teoría (como en los primeros planteamientos metodológicos de los teólogos para la liberación, en el caso específico de Juan Luis Segundo SJ). De este modo reflexiona que el modelo de la posmodernidad es un modelo fracasado, no incompleto (retoma a Habermas), un monopolio no dialogante, que destruyó (epistemicidio) y desperdició experiencia social y conocimiento. Las anteriores, destrucciones masivas de conocimiento que no coincidían con la modernidad colonialista, capitalista, patriarcal, y cristiana. Hasta ahí De Sousa.

Ahora bien, esta necesidad de una crítica externa se da en términos de la negatividad, según el sociólogo portugués. Esto es, una propuesta que muestre lo que no se debe hacer.

Nada nuevo hay ahí, pensamos. Sino señalando lo que podemos hacer (¿Marx?) de una forma débil (¿Vattimo?). Las anteriores parten de la idea de que la crítica está hecha. A partir de esta crítica hay que comenzar a construir, con otro marco epistemológico que sea distinto de la modernidad occidental. Esto llevará mucho tiempo conseguir, en términos del autor. Pero se debe comenzar desde ahora. En esto último coincidimos.

Para De Sousa y las Epistemologías del Sur, entonces, aparecen dos ideas de inmediato: a) si se mira el mundo hoy en día, lo más global son las resistencias y las luchas de los pueblos, grupos sociales en diversas partes del mundo: ellas tienen hoy en contra el sufrimiento injusto del capitalismo, colonialismo, patriarcado y cristianismo. Lo que en sus palabras lo diferencia con el pasado de la Teoría crítica, de la que también hemos señalado algunos de sus núcleos fundamentales.

Para De Sousa es importante rescatar la propuesta de la Teoría decolonial (Quijano, Dussel, Mignolo), pues ésta ha introducido el elemento del colonialismo. Desarrollándose el punto b) el capitalismo opera con el colonialismo, pero también con el patriarcado. Las luchas, pues, son cada vez contra una dominación que articula estas formas de dominación (y otras, podríamos decir) hasta constituir las en un sistema.

Se distinguen así dos tipos de conocimiento: el de los vencedores y el de los vencidos. ¿No reflexionaba ya sobre esto las *Relaciones indígenas* de la conquista, detallada en una crónica occidental por Miguel de León Portilla, por ejemplo?

Así, De Sousa, en el planteamiento de las Epistemologías del Sur quiere valorizar el conocimiento de los que resisten a la dominación del colonialismo, capitalismo, patriarcado y cristianismo. Y señalan que en las luchas sociales se movilizan otros conocimientos.

De Sousa apunta que en ese marco no hay un privilegio abstracto, como el conocimiento teórico. Y que la transformación de conocimientos populares por parte del

académico en información, como lo son las encuestas, las entrevistas y un largo etcétera no son conocimiento, sentencia, sino información. En este punto no estamos en acuerdo. El planteamiento y la metodología de la *Historia de las ideas*, ya trabaja con estos y otros materiales para interpretar la realidad, como, por ejemplo, el caso específico del maestro Abelardo Villegas. Para el pensador, pienso, la lucha está en el centro de todo. Y sería importante recabar el conocimiento que se desarrolla en la lucha misma. Como en el caso del zapatismo, por ejemplo.

Ahora bien, el conocimiento nacido de la confrontación, en De Sousa, deberá articularse con otros conocimientos, en una *ecología de saberes*, en donde los criterios de validez también son pragmáticos (mirando las causas) y no sólo intelectivos. Esto es, un intento por obtener instrumentos analíticos a partir de saberes marginalizados y suprimidos. De cara a la creación de una serie de elementos alternativos, que resistan a los procesos de opresión. En este caso, el conocimiento oral se debe revalorizar epistemológicamente como vínculo entre una forma de conocimiento anónimo, y otro escrito, académico. Mismo que requiere desmitificarse.

Es ahí, en su reflexión cuando De Sousa se acerca al *pensamiento abismal*. Así como a las *diferencias abismales* entre sociedad metropolitana y la sociedad colonial. Esta última es la sociedad de la apropiación y la violencia, en donde no hay derechos. A esto lo llama *fascismo social* (¿cómo la crítica de Gramsci a la supuesta revolución fascista?). Pues señala que no funciona la sociedad civil al existir una serie de exclusiones abisales. Como la que se practica en contra de los inmigrantes y de la que podría tipificarse a la islamofobia. Su conclusión en este punto es que la exclusión genera la *no persona*. La zona del *no ser* (¿Como en Franz Fanon?).

Así la sociedad se constituye como una prisión abierta (¿Como en Foucault?). En donde la violencia se vive en la cotidianidad fuera de la prisión y dentro de ella.

Al no ser, del fascismo social y las exclusiones que estas generan, De Sousa llega a su *Sociología de las ausencias*. En síntesis, esto es el hecho de rescatar el conocimiento que se pierde en la exclusión. Esto da pie, en su entramado, a comenzar a la *Sociología de las emergencias*. Como tal, conocimientos producidos por grupos sociales, abisalmente excluidos, a los que debería atenderse y que resisten a la violencia de la que son sujetos.

Se debe remarcar también es el papel que juega la *lucha de cuerpos* (¿Como en el diálogo Fanon y Sartre?). Se afirma que: un cuerpo negro, un cuerpo de mujer, un cuerpo de indígena sufre de otra manera que un cuerpo blanco. Los primeros sufrirán como cuerpos subalternos, demonizados. Por lo que urgiría descolonizar a nuestros sentidos.

Existen una serie de implicaciones o desafíos. Al menos, si podemos revisar la lectura que hemos hecho del planteamiento epistemológico de Boaventura de Sousa, serían de dos tipos: por un lado, metodológicos y, por otro, político (en donde, señalamos nosotros, tendría que ver la educación).

Entre los desafíos metodológicos cabría destacar el de la ciencia crítica, teoría de ciencias sociales críticas. Más allá de una tarea extractivista del académico. En el sentido que cuando se hace trabajo empírico, estudios culturales, se tiende a este tipo de extractivismo intelectual.

También, metodológicamente en esta etapa transicional del conocimiento habrá que pasar del conocimiento sobre el otro, al conocimiento *con* el otro. Una que sea de sujeto a sujeto. ¿Cómo? No se explicita. Se señala que será a partir de metodologías colaborativas, en donde las investigaciones sean *con*. Para ello se requerirá horizontalizar el conocimiento. Un proceso que llevará tiempo, a partir de crear lazos y confianza. Es este un proceso que no

se puede prever. El mismo que depende de las luchas y de los momentos en los que se está y participa.

En este espacio cabe resaltar que el ver del académico, que estudia los espacios excluidos, deberá sensibilizar sus sentidos. Ver sin ser visto, como modo de respetar formas otras de ser. Como visiones profundas que permitan un conocimiento más respetuoso y no extractivista. En donde sea necesario ver lo invisible. Escuchar profundamente. Escuchar los silencios. Lo inaudible. Se trataría de un *sentipensar*, que otorgaría un nuevo modo, poético, para *calentamos la razón*, correr riesgos, sensibilizar a otros. Pues el fin último sería despatriarcalizar, descolonizar, descapitalizar y descristianizar la vida.

Así, las ideas que se bosquejan en su itinerario intelectual anhelan el vínculo entre la Epistemología y la participación política. Para este punto habrá que distinguir entre rebeldes incompetentes y rebeldes competentes que generen resistencia y lucha.

Finalmente, para regresar a nuestra reflexión abierta al inicio, Boaventura de Sousa Santos comprende a la *Epistemología del Sur* como:

“La búsqueda de conocimientos y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y capitalismo globales.”²⁶²

De esta forma y desde la perspectiva de De Sousa, el Sur aglutina al sufrimiento humano (¿Como en las Teologías para la liberación?). Y como tal, de plano, anti-imperial. El conjunto de textos que componen la obra es abrazado por la siguiente premisa: no habrá justicia hasta que no haya, primeramente, justicia cognitiva. Parecería en este plano que existe un dualismo que implicaría diversos tipos de justicia. Uno, dos, o tres bloques

²⁶² *Epistemologías*, Op. Cit., p. 12.

encadenados y en un orden en donde uno precede al otro. Justicia cognitiva, *por lo tanto*, justicia global. ¿Acaso no es este un argumento escolástico con una capa de diversidad y pluralismo?

Parece que en este nivel De Sousa intenta responder a la pregunta: ¿desde dónde desmontar la estructura de dominio, opresión y colonialidad? A lo que su respuesta parece ser: desde la valoración del otro (¿Como en Ricoeur o Lévinas?). Cosa que, en términos de filosofía en América Latina se ha presentado en diversos debates. El más conocido de ellos llevado a la arena de las discusiones filosóficas, como hemos señalado con anterioridad en un párrafo dedicado a ellos: Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, del que ya hemos argumentado algunas ideas.

En la reflexión de portugués, el colonialismo y capitalismo están profundamente entrelazados. Y nos encontramos ahora en una fase de transición. De la que no podremos ver el resultado muy seguramente. Pero es esta, una fase de cambio, de modificación profunda de la que apenas miramos los primeros destellos. Habrá que echar mano del intelecto emocional, ya no del intelectual (Zubiri habla con mayor rigor sobre la intelección sentiente). En donde se tenga en cuenta el discurso de las mujeres, así como su lógica e intelecto, más allá del *falo ergo sum*.

En síntesis, la visión de dominación colonialista epistemológica, presentada a través de Boaventura de Sousa Santos y el movimiento de las *Epistemologías del Sur* puede señalarse, desde mi punto de vista de la siguiente forma:

Epistemologías del Sur

Modernidad – Colonialidad – Capitalismo – Patriarcado – Cristianismo²⁶³
(La dominación de las sociedades europeas)

²⁶³ En adelante MCCP.

“El ego cogito está asentado sobre el ego conquiro”

Correcto

Incorrecto

Metrópolis	Colonia
Mundo colonial	Países dependientes
Centro	Periferia
Razón	Caos
Civilización	Barbarie
Progreso	Pobreza
Sistemas de regulación	<i>Terra Nullius</i>
Moral	Inmoral
Saber legítimo objetivo comprobable (a través del método científico)	Saberes ilegítimos (o de pueblos originarios, comunitario, falaz, irrelevante, comunitario)
Discurso	Discurso emocional de las mujeres
Sujeto (representa al mundo como suyo)	Objeto (de estudio; exilada en su propio mundo: imposibilidad de representar el mundo como suyo).
Saber legítimo	Opiniones ilegítimas
Sociedad	Comunidad
Norte político global	Sur geopolítico global
<i>Gesellschaft</i>	<i>Gemeinschaft</i>
Victimario	Víctima
Colonialismo	Neocolonialismo
Imperialismo	Subimperialismo (Ruy Mauro Marini)
Sur que oprime	Sur que libera
Riqueza	Empobrecimiento
Religión central (cristianismo)	Mito o espiritualidad originaria

Ante lo señalado se presenta la necesidad de un pensamiento contrahegemónico. Nuevo. Un pensamiento que desnaturalice las formas de explotación, que dicen que no hay alternativa sino un estado de cosas. Democracia derrotada por el capitalismo. Por lo tanto, nuevas formas democráticas. En lo que es necesario *despensar*. Previo a repensar. En el caso de Boaventura, los conceptos sociológicos o la sociología. Como tal, una sociología de la

emergencia. Para tener una nueva visión del mundo que permita ir en contra de la opresión. Primeramente, desde un punto de partida epistemológico. De ahí la celebración de la diversidad. Como la capacidad de transformar a través de distintas formas de transformar. Sin permitir que se torne fragmentos por el mundo. Que permiten consolidar alianzas sin perder la identidad. Agresivas, extrainstitucionales.

Una de las consecuencias del *epistemicidio* es el desplazamiento y la pérdida de la tierra, fundamento del ser, para algunas civilizaciones. De ellas, trayendo de nuevo a nuestra reflexión los elementos de Boaventura de Sousa, señala que estos pueblos desplazados son víctimas de violencia. Como tal, grupos y clases invisibilizadas por la teoría crítica etnocéntrica, la cual sustenta de nuevo su fuerza política en una epistemología dura, pienso. En este sentido, con la rigidez de una metafísica ortodoxa.

Es importante, para Boaventura, señalar que los procesos de los invisibilizados son protagónicos ahora en muchos movimientos de liberación y cambio. Pensamos que existen una serie de luchas aún no presentes, que llegarán con el tiempo y que podrán visibilizarse progresivamente.

Finalmente, Boaventura piensa en la posibilidad de añadir conceptos en lenguas no coloniales: aymara, quechua, guaraní, mapuche y una gran serie de lenguas cargadas de cosmovisiones. Por lo pronto nos quedamos con la *Epistemología*. En este punto, Boaventura de Sousa ha hecho un recuento sintético bastante nutrido de la crítica a la razón y la modernidad: casi nos hace creer que la crítica a los estragos de la civilización occidental ha sido descubiertos por él y su grupo.

*Epistemología en el pensamiento crítico latinoamericano. La opción decolonial y el Grupo Modernidad/Colonialidad*²⁶⁴

Durante la década de los años 1960's, varias corrientes de pensamiento crítico han realizado planteamientos que cuestionan a las ciencias sociales. Así como han buscado pensar el mundo actual, las situaciones económicas contextuales, la política global y las múltiples relaciones sociales, desde paradigmas varios y epistemologías alternativas, que permiten analizar las concentraciones de poder. En este espacio/tiempo mencionado, la epistemología del pensamiento decolonial apareció como una voz crítica y potente, para delimitar, dialogar y deconstruir, las múltiples presencias coloniales, así como sus herencias, en América Latina. Este trabajo estuvo desarrollado, de igual forma, para mostrar un rastreo histórico, de cómo estas *potestas* han sido impuestas, con gran influencia de pensadores en los terceros mundos.²⁶⁵

²⁶⁴ Una amplia bibliografía se ha consolidado alrededor de este tema. Cfr., ÁLVAREZ URÍA, F. (2015). *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*. Madrid: Morata; ANZALDÚA, G. (2016). *Borderlands. La frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing; CASTRO-GÓMEZ, S. (2005). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por, 153-172. La Habana: Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales; CASTRO-GÓMEZ, S., - GROSFOGUEL, R., eds. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar; CÉSAIRE, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal; DUSSEL, E. (1992). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía; ECHEVERRÍA, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México, Era; FANON, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas; FANON, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; MALDONADO-TORRES, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto". En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, editado por CASTRO-GÓMEZ y GROSFOGUEL, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; MIGNOLO, W. 1995. *The Darker Side of... Op cit.*; MIGNOLO, W. 2003. *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal; O'GORMAN, E. (2006). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: FCE; QUIJANO, A. (1992). "Colonialidad y modernidad-racionalidad". En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, compilado por Heraclio Bonilla, FLACSO.

²⁶⁵ Cfr., ÁLVAREZ URÍA, F. (2015). *El reconocimiento de la humanidad.... Op. cit.*; Cfr., CÉSAIRE, A. 2006. *Discurso... Op. cit.*

Así, este pensamiento crítico impulsado desde el Sur global, en nuestro caso, en América Latina, tiene una presencia importante gracias al grupo modernidad- colonialidad- decolonialidad. De este modo, la postura en los términos antes mencionados, generan una serie de preguntas sobre las oportunidades actuales que se presentan en la región. Todo lo anterior, a partir de presentar una visión histórica y crítica del eurocentrismo, como lo hemos planteado más arriba, y como parte de una metodología actual.²⁶⁶

Así, la epistemología crítica de la colonialidad, nos otorga opciones para desarrollar un conocimiento, heterodoxo, otro, diverso, desde diferentes *loci*, presentes en la realidad nuestroamericana.²⁶⁷ Ahora bien, en esta tesis asumo la siguiente postura en la generación de una epistemología actual: el planteamiento de una nueva visión filosófica, propia, no significa desconocer la configuración del pensamiento europeo, presente en nuestras realidades, también, hasta ahora, sino que implica realizar un replanteamiento crítico, que ponga entre paréntesis las categorías construidas, empero, desde una postura que haga patente el vínculo indisoluble entre modernidad, la colonialidad y la decolonización.²⁶⁸

De este modo, la aparición de estas posturas tiene la importancia de brindar a la filosofía, así como a las ciencias sociales, una perspectiva epistemológica que esté situada, concretamente, en la región, así como que cuestione los diversos discursos legitimadores del

²⁶⁶ Cfr., DUSSEL, E. (1992). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía; Cfr., MIGNOLO, W. (1995). *The Darker Side of... Op. cit.*

²⁶⁷ ECHEVERRÍA, B. (2010). *Modernidad y blanquitud...* Op. cit., p. 29.

²⁶⁸ DUSSEL, E. (1999). "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad". *En Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por CASTRO-GÓMEZ, GUARDIOLA-RIVERA y MILLÁN DE BENAVIDES, 147-161. Bogotá: Instituto Pensar, Centro Editorial Javeriano.

poder, del orden colonial, así como la sumisión o visión, de un otro menor, limitado, inferior.²⁶⁹

Así, en términos generales, esta postura se muestra como una epistemología geopolítica, que a la vez que presenta un marco teórico y una posibilidad otra para la creación de nuevas propuestas situadas de transformación (y no sólo de conocimiento), descubre un velo histórico y político, presente en la elaboración de una filosofía y unas ciencias sociales, limitadas por su enfoque moderno. El anterior en todo caso excluyente, al olvidar características propias de nuestra región, y suponer una determinada universalidad alrededor del que nosotros deberíamos gravitar.

Como ya hemos visto más arriba, en el caso de Mariátegui, por ejemplo, existe este vínculo del pensamiento marxista en América latina, empero, con la búsqueda del *Amauta*, por brindar una visión que tome en cuenta a los pueblos indios del Perú. Ejemplo anterior, se replica en la visión híbrida que el EZLN y el Subcomandante Marcos, han planteado sobre la presencia de los diversos pueblos originarios en el movimiento zapatista, vinculados a su vez, con la presencia del pensamiento marxista.

*Breve recorrido por el pensamiento decolonial latinoamericano y sus principales influencias*²⁷⁰

Para la teoría crítica latinoamericana, autores como Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, Nelson Maldonado Torres y Santiago Castro-Gómez, han desempeñado un

²⁶⁹ LANDER, E. (2005). "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por LANDER, 3-40. La Habana: Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales.

²⁷⁰ Ver: CASTRO-GÓMEZ, S., - GROSGOGUEL, R., eds. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica...* Op. cit; DUSSEL, E. (1999). "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad..." Op. cit; MALDONADO-TORRES, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser...." Op. cit; MIGNOLO, W. 2003. *Historias locales, diseños globales....* Op. cit.

papel importante en el desarrollo de esta producción, de la que se autodenominan como sus personajes centrales. Existe, desde luego, un evidente vínculo con algunos antecedentes en la región (grupo Modernidad/Colonialidad²⁷¹, por ejemplo), así como con un amplio espectro de pensamientos del Sur global, vinculados a los análisis del Sistema mundo.²⁷² A su vez, podemos mencionar que existe una diversidad metodológica entre estas propuestas, que no tienden a homologarse unas con otras. Empero, los análisis se vinculan gracias a interrogantes similares, que terminan por vincular a las propuestas diversas, transdisciplinarias.

En específico, los temas giran en torno a el género, la raza, la colonialidad, en un contexto amplio, que abarca elementos epistemológicos (el caso que aquí estudiamos), conceptuales y políticos. Es importante señalar que, tal vez, una de las preguntas centrales en relación con este planteamiento, es la siguiente: ¿cómo esta teoría crítica latinoamericana es otra forma más, de plantear la pregunta del proyecto latinoamericano, Modernidad/Colonialidad? Lo anterior, debido a que podemos reconocer que la contrapartida de la modernidad es la colonialidad. Esta plantea, en consonancia con las filosofías latinoamericanas que hemos mencionado hasta aquí (y tan presentes en la historia de nuestra región): ¿Cómo pensar América Latina, crítica y creativamente para transformarla, desde un saber situado y liberado del discurso eurocéntrico?

Planteamientos como el anterior, ya están presentes en algunos discursos de talante crítico, como el del teólogo uruguayo Juan Luis Segundo, SJ, que ya en su visión crítica desde la liberación latinoamericana planteaba: *teología de la liberación, liberación de la*

²⁷¹ Edgardo Lander, Enrique. Dussel, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Arturo Escobar.

²⁷² WALLERSTEIN, I., *Sistema mundo...* Op. cit.

teología, en un sentido metodológico y conceptual, desde el punto de vista de esa narrativa crítica, por citar algún ejemplo del siglo pasado.

Por ello, no es desconocido que, en nuestra región, el planteamiento sobre perspectivas que aborden las metodologías, epistemologías, desarrollos categoriales, vinculados con la realidad opresiva, y en búsqueda de emancipación (en todos sentidos) se encuentre en diversas propuestas filosóficas, teológicas, literarias, que estuvieron y están planteándose esta pregunta fundamental.

Dicho lo anterior, y desde esta perspectiva, la afirmación de Walter Mignolo sobre que el pensamiento decolonial *emerge de las ruinas de los lenguajes y subjetividades negadas por la retórica de la modernidad*, así como de una lógica universal de la colonialidad, no es más que otra forma de plantear lo que Juan Luis Segundo, por ejemplo, ya afirmaba de diversos modos en su documento “*Crítica y autocrítica de la Teología de la liberación*”, del año 1992, presentado en el Escorial. El documento está lleno de referencias que se dedican a indagar en los puntos de partida para el pensar (en este caso teológicamente), así como está vinculado a las epistemologías que subyacen a tales discursos. En el documento afirmaba las siguientes palabras, en el apartado *Crítica y autocríticas epistemológicas*:

“En efecto, es casi una característica distintiva de esta teología, a diferencia de la académica, el situarse antes de comenzar. O sea, el preguntarse desde qué realidad se va a hacer teología y a plantear sus problemas”²⁷³

El ejemplo anterior está vinculado a uno de los pensadores que más ahondó sobre la epistemología, la metodología y el uso del arsenal categorial (con casi 2000 años de historia) de su propia disciplina: la teología. Este es solamente un ejemplo, de los pensadores tan

²⁷³ CRÍTICAS Y AUTOCRÍTICAS DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN, SEGUNDO, J.L., (1992), *Encuentro Internacional: Cambio social y pensamiento cristiano en A. L. Veinte años después El Escorial*, 29 junio-4 jul.

diversos que han reflexionado en los lenguajes, en las subjetividades, y en los puntos de partida, negados por los discursos institucionales, que tradicionalmente han situado su saber, como el único y universalizado.

Ahora bien, el pensamiento teórico y crítico latinoamericano tuvo su origen en América latina, con un vínculo deudor del del pensamiento indígena y afrocaribeño. Asimismo, esta visión teórica tendió diálogos con pensadores de Asia y África, que, a su vez, aparecían como poblaciones descartadas, marginadas de la Modernidad/Colonialidad.

Es importante mencionar, que también a finales de los años 70's, la consolidación de esta visión sucedió en diversos circuitos académicos de universidades occidentales, en especial, las de Inglaterra y Estados Unidos, bajo el nombre de *estudios poscoloniales*.

Así, la aparición de estos discursos estuvo mediada, en gran forma, por la presencia de extranjeros y migrantes, que poco a poco llegaban a espacios universitarios, para dictar sus cátedras y enriquecerse del panorama vasto que se presentaba en esos espacios de construcción de sentido. Estos pensadores, principalmente, estaban vinculados a antiguas colonias del imperio británico. Por ejemplo, sus nacionalidades se encuentran en la India, en Asia, en Egipto, así como en Sudáfrica. De este modo, la presencia de estos hombres y mujeres vinculados a la academia generaron diálogos, cercanía, posturas críticas, llamando a este cuerpo de conocimiento, como *estudios subalternos*.²⁷⁴

De esa forma, comenzaron a dar sentido, y posteriormente, siguieron con la consolidación de una serie de reflexiones que sentaron las bases para diversos discursos críticos. Entre ellos los del pensamiento crítico latinoamericano, en donde las filosofías y las ciencias sociales ya generaban una trayectoria vinculada al pensar la identidad, la necesidad

²⁷⁴ SAID, E., *Orientalismo...* Op. cit., p. 14.

de un saber situado, crítico y creativo, así como un esfuerzo que, en última instancia estaba vinculado a la reflexión política, marcada por las dictaduras militares y la desigualdad, durante gran parte del siglo XX. Así, una de las grandes ventanas que aparecieron durante ese tiempo, por ejemplo, gracias al nacimiento de esta reflexión en África y Asia, fue la de comprender que el diálogo debía darse en clave interdisciplinaria y transdisciplinaria, debido a la complejidad de los temas que se desarrollaban.²⁷⁵

De este modo se desarrollaron una serie de perspectivas situadas, más allá de las ciencias sociales. Algunas de ellas tomando el objeto formal de la filosofía, en donde los planteamientos éticos, estéticos, y epistemológicos tuvieron relevancia, para la producción del conocimiento en la región, con algunas aristas importantes, como las que señalado anteriormente.

Así, el trabajo de este grupo, en palabras de Aníbal Quijano, buscaba generar un espacio propio, alternativo, de producción de conocimiento, al generar una propuesta vinculada a la región, y a un lugar en concreto, como ya se ha dicho, tomando el ejemplo de diversos pensadores antes señalados, para así: generar conocimiento desde un paradigma crítico de la modernidad, en donde los diversos puntos de partida (historia, tradición local, lenguaje, cosmovivencias) sean tomados en cuenta.²⁷⁶

Existen en la actualidad, trabajos para en sentido de inclusión de los grupos marginados. A los que se les toma en cuenta como actores económicos y sociopolíticos de importancia en la historia de América Latina. No obstante, este trabajo sigue siendo incompleto, puesto que, las diversas comunidades originarias, afrodescendientes, LGBTQ y mujeres, son poco consideradas por el grupo. Desde esta lectura, el hecho de incluir

²⁷⁵ Ibid., p. 19.

²⁷⁶ QUIJANO, A., Op cit., p. 99.

epistémica y ontológicamente a los grupos citados sigue siendo un debate en algunos sectores académicos e institucionales. Por lo que, este hecho apenas se ha desarrollado parcialmente.

Entonces, sigue presente la necesidad de una descolonización del conocimiento, del saber, que dialogue en tiempo real con otras producciones de la región, que se encuentran también en la misma vía, salvo que realizándose desde otros registros. Esta parte, la de los egos y los espacios de poder, antes que las propuestas y diálogos serios, es un asunto aún por resolver en la región, que también cuenta con su propia historia.

Ahora bien, teniendo en cuenta el tópico de las propuestas decoloniales del grupo Modernidad/Colonialidad, existen, a mi modo de ver, dos aportes teóricos fuertemente compartidos por otros espacios filosóficos, desde las ciencias sociales, vinculados a la liberación, transformación y emancipación. El primero de ellos, lo podemos situar en las palabras de Aníbal Quijano, a partir de la noción de *patrón colonial del poder*. Este pone el acento en el control político, autoritario, económico, y del conocimiento en términos epistémicos e históricos. Para el pensamiento de este grupo con reflexiones de carácter decolonial, la señalización de este *patrón de poder* tiene como objetivo la búsqueda de desembarazarse del etnocentrismo, representado por la figura del eurocentrismo, en un primer momento, y luego desde el anglocentrismo. En un segundo momento, tiene como búsqueda, la *toma de poder* de espacios como los antes señalados, para generar reflexiones propias, situadas, que aporten a otras luchas similares que se desarrollan a lo largo del mundo. Un desplazo como el del marxismo crítico, hacia su clave cultural, como única y exclusiva forma de lucha presente. Se busca así, que las diversas subalternidades lleguen a espacios

como el género, la sexualidad en sus diversos modos y, en última instancia, la subjetividad, sería una opción importante para este grupo de pensadores.²⁷⁷

Otro elemento defendido por este grupo se encuentra vinculado al pensamiento de Edward Said, que en su obra *Orientalismo*, señala la importancia del vínculo conocimiento y control de la subjetividad.²⁷⁸ Santiago Castro Gómez se ha detenido en ese punto desarrollado ampliamente por Said, para parafrasear aquel vínculo, desde lo que señala como *dominación material* y la *dominación epistémica*, desde la matriz de la colonialidad del poder.²⁷⁹

Desde la lógica anterior, es necesario la búsqueda por ir más allá de la razón imperial, colonial, particular del europeo y anglo, como racionalidad universal, extendida mundialmente.

Así, esta matriz colonial del poder aparece como un monolito, al que se le debe combatir desde una serie de premisas como la descolonización epistemológica, que nos sitúe en primer momento ante una racionalidad nueva que se articule desde la interculturalidad, por ejemplo, así como en el fluir de experiencias que estén vinculadas a cosmovisiones diversas, como una nueva racionalidad. Las cuestiones del diálogo y el punto de partida ya han sido desarrolladas desde ópticas como la de la *Hermenéutica analógica*, de Mauricio Beuchot, a la que poco se le reconoce por este grupo, así como el diálogo horizontal (provisto previamente por los pueblos originarios, tzeltales, tzotziles, tojolabales, choles, y tematizado en México por Carlos Lenkersdorf, antes que su aparición en el diálogo Dussel-Apel).²⁸⁰

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 101.

²⁷⁸ Cfr., SAID, E., *Orientalismo...* Op. cit., p. 87.

²⁷⁹ CASTRO-GÓMEZ, S., - GROSGUÉL, R., eds. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica...* Op. cit., p. 76.

²⁸⁰ LENKERSDORF, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. Porrúa; BEUCHOT, M., (2015). *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

De esta forma, el objetivo fundamental de las lógicas antes citadas es generar procesos de decolonialidad del poder. Podemos afirmar que se busca ir más allá de una pretensión impositiva de la modernidad, como una cosmovisión única, particular, situada a nivel de racionalidad universal.

Por todo lo anterior, los saberes diversos y las historias locales son tomados en cuenta como elementos que desafían la visión única y dominante, sustentada durante siglos. De este modo, se cuestiona el pensamiento occidental, cristiano, liberal y también marxista, en el sentido de que, esta matriz del poder, denominada así por los formuladores de la teoría, tiene como primer momento el saber, vinculado al ser, los mismos que deben ser repensados.

El grupo Modernidad/Colonialidad

Este grupo tuvo su aparición durante la segunda mitad de los 90's. Estuvo vinculado a una serie de pensamientos críticos, de los que he mencionado sus orígenes diversos. Así, esta perspectiva apareció para realizar cuestionamientos desde debates teóricos sobre la modernidad y el eurocentrismo, tomando como punto de partida a nuestra región. El grupo estuvo vinculado a nombres como Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel y Fernando Coronil. Otros tantos se han unido a este grupo que reflexionó sobre los temas de saber/poder.

Para los anteriores, así como para diversos grupos críticos en la región (las teologías para la liberación, las filosofías para la liberación, la pedagogía del oprimido, por ejemplo) es importante el marco en donde se sitúan y nutren (los lugares de enunciación). Para ello es necesario recordar el caso del pensamiento surgido durante las décadas de 1960 y 1970, en donde las teorías de la dependencia, así como los debates posteriores sobre la modernidad y

la posmodernidad, son de una importancia vital. Ya en este punto existe la reflexión sobre las ciencias sociales y humanidades, vinculadas a la naturalización de un supuesto orden social, vinculado al poder, a la modernidad y a la economía.

De este modo, el grupo Modernidad/Colonialidad estuvo también influenciado por diversas corrientes de pensamiento, aunados a los citados en el párrafo anterior. Uno de ellos fue el *Informe de la comisión Gulbenkian*, dedicado a pensar el papel de las ciencias sociales, y presidido por Immanuel Wallerstein.²⁸¹ En el documento, por ejemplo, aparece la necesidad de reconocer los márgenes que delimitan las ciencias, los mismos que, constantemente se transgreden para generar procesos dinámicos e híbridos, que vinculan estudios de unos y otros.

También se reflexionó sobre la influencia de otras propuestas, como la de los Estudios postcoloniales, los Estudios subalternos surasiáticos, el Afro-centrismo, los mismos que tuvieron un carácter de interlocutores para la realización de las propuestas, en su versión latinoamericana. Por ello, los distintos puntos de partida miran los planteamientos de carácter teórico, epistemológico, así como político, vinculados a los desarrollos de la modernidad, para finalmente centrarse en el vínculo conocimiento y organización del poder colonial.²⁸²

Sobre temas en concreto, Walter Mignolo fue el que planteó preguntas que dieron fuerza al desarrollo de este grupo. Sus preguntas se centraron en vincular la teoría crítica a las preguntas contemporáneas, que estaban dinamizadas por la globalización.

La decolonialidad llegó posteriormente. Por modernidad, Dussel, entiende una doble concepción, referidas a procesos (ambos) desarrollados en Europa. En el primero, el autor piensa que se trata de un proceso de carácter crítico desarrollado en ese continente. Por otra

²⁸¹ Cfr., WALLERSTEIN, I., *Análisis del sistema mundo...* Op. cit.

²⁸² Cfr., CHAKRABARTY, D. (2008). *Al margen de Europa...* Op. cit.

parte, la existencia de esta modernidad está vinculada a proyectos como los de la Revolución industrial, así como al de la Ilustración. A partir de ellos, se consolida como unidad hegemónica a Inglaterra. Esta potencia naciente está vinculada a su vez, con procesos políticos, pero también subjetivos, en donde la presencia de una visión eurocéntrica, moderna, se consolida, gracias a mirar a Europa como centro de la historia, la cultura y el poder (subjetividad moderna). En esta visión, el punto de partida al que se une tal visión es el de 1492, en donde la consolidación de un centro y de una periferia, comienzan a darse. Lo anterior, ya mencionado en Marx, en el conocido capítulo XXIV de *El Capital: La acumulación originaria*.²⁸³

La violencia sobre las culturas genera una superposición en términos de primacía epistemológica. En donde se suprime o conquista (*ego conquiro*), según Dussel; se realiza un genocidio cultural (epistemicidio), según De Sousa Santos, ante todo conocimiento otro, distinto.

Aparece la necesidad de colocar la historia de la región, así como los vínculos con los momentos históricos de occidente, así como su influencia en nuestra región. Habrá que situarla en su espacio.

Cabe preguntar para este grupo, que a su vez hace uso de un arsenal metodológico y categorial proveniente de la modernidad y el etnocentrismo: ¿Cuál es este justo espacio? ¿Cómo mediar con la amplia herencia y tradición que se ha extendido para llegar hasta nosotros, con el paso del tiempo, en términos filosóficos, por ejemplo? ¿O es acaso que esta tarea intelectual es imposible? ¿Nos encontramos en palabras del pensador Slöterdijk, ante el cuerpo putrefacto de la filosofía?

²⁸³ MARX, K., *El Capital...* Op. cit.

En términos de esta tesis, ya se asoma una parte de la perspectiva que afrontamos en relación con este problema tan importante. ¿Tener en cuenta pensamientos otros para dialogar con ellos implicaría de nuevo un saqueo, en este caso, intelectual de los pensamientos subalternos, en los márgenes? O ¿Cuál es la medida adecuada para no transgredir la delgada línea del diálogo, en donde, del otro lado se encuentra la apropiación? ¿Es necesaria la apropiación, la *copia y pega* de otras culturas hasta ahora silenciadas por las voces de la modernidad, en términos epistemológicos, para generar una propuesta actual en donde se escuchen todos? ¿Hasta qué punto la visibilizarían desde un medio occidental, moderno, institucionalizado, desde la tríada academia-universidad-libro, no es otra forma de extractivismo y marginalización por parte de un experto del pensamiento?

Si bien, el objetivo del grupo modernidad/colonialidad/decolonialidad no está en la mera combinación de determinadas formas de conocimiento (institucionalizadas y marginales) o tampoco en generar una fusión de ambos mundos, existen algunos cuestionamientos que nos parecen importantes señalar: ¿Cuál es la lengua desde la que se situará este proceso de construcción y diálogo? ¿Cuáles son los lugares, medios, espacios físicos electos para realizar este proceso? Ya desde estos dos señalamientos se encuentra la pregunta por el punto de partida, en términos de la tierra, por ejemplo, tan importantes para los pueblos originarios.

Según Castro Gómez y Grosfoguel, el pensamiento decolonial está en la búsqueda de crear un nuevo espacio epistemológico, desde el que sea posible dialogar, integrar, a los diversos conocimientos originarios como occidentales, desde sus fundamentos de carácter teórico, así como sus experiencias de vida, lucha, desarrollo, y un gran etc. La pregunta subyace: ¿Cómo? ¿Desde qué parámetros o puntos de partida procede esta integración o diálogo?

Para este punto, el concepto de diferencia colonial es importante, ya que sitúa en diferentes espacios a los pensadores, actores políticos, grupos marginados, en un plano desde el que hay una distinción de violencias, en diferentes modos, desarrollada histórica y políticamente. Es decir, hermana el dolor y también la muerte producida por la modernidad, empero, la importancia del punto de partida, desde nuestra visión “epistemológica”, con toda la carga eurocéntrica, etnocéntrica que esto conlleva como lo he señalado en la primera parte de este estudio, nos invita a pensar en un primer paso aún no resuelto por estos teóricos. No se desconoce el estudio histórico de las desigualdades de este grupo, al contrario, se subraya y se afirma. Lo que se señala de forma crítica es el punto de vista, epistemológico, desde una perspectiva moderna, latinoamericana, que poco se ha reconocido o quiere reconocerse que existe en tales planteamientos. La pregunta, en este sentido para el grupo modernidad/colonialida es: ¿Cómo integrar? ¿Desde qué parámetros se articula el llamado diálogo desde las marginalidades? En este caso: ¿Qué papel juega el investigador o debería jugar, si no es el de un simple observador?

Por su parte, los teóricos desde la decolonialidad argumentan que esta visión se sitúa en la base de una pirámide de desaprobación, violencia y marginalidad, sobre las cosmovisiones periféricas a la modernidad. En este punto, también es importante reconocer que la denigración y presencia de una visión desde el eurocentrismo, aunada a la corrupción, y las debilidades de los estados nacionales latinoamericanos actuales, son el combustible para esta visión eurocéntrica siga manteniéndose, casi intacta. ¿Los derechos y las prebendas para los grupos minoritarios y periféricos, en relación con el proyecto de la modernidad, han obtenido ya su pleno reconocimiento, más allá de un cambio cosmético o discursivo en los estados latinoamericanos?

Ahora bien, en el contexto de los procesos constitutivos de la modernidad, se fueron delineando nuevas identidades sociales asociadas a la colonialidad, como indios, negros, amarillos, blancos y mestizos. Así como identidades geoculturales fincadas en el colonialismo: África, América, Lejano Oriente, Occidente, Europa y un lago etc. Estas experiencias coloniales se entrelazaron con las necesidades del capitalismo, conformando un conjunto de relaciones de dominación bajo la hegemonía eurocéntrica que se denominó modernidad. La modernidad, entonces se entendió como una visión totalizadora, que ha implicado la negación de la alteridad y la creencia en la superioridad de determinados valores emanados de su seno. Esta se encuentra sustentada en dualidades como lo son: centro-periferia, autonomía-dependencia, atraso-desarrollo, entre otras, que jerarquizan las dinámicas sociales, en función de su proximidad o distancia de la tradición que la misma modernidad ha creado. Esta lógica binaria parece haber sido una constante histórica desde la expansión de diferentes imperios hasta las invasiones contemporáneas, con Estados Unidos a la cabeza, hasta el día de hoy. En este sentido, el enfoque propuesto por el grupo Modernidad/Colonialidad, según Mignolo, no busca un rescate esencialista de los conocimientos otros, sino situar la llamada, *diferencia colonial*, en el seno del proceso de producción de saberes y conocimiento.

Siguiendo las ideas de Mignolo, el pensamiento decolonial: “*representa una opción de coexistencia ética, política y epistémica que no se caracteriza por su pacificidad, sino por el conflicto y la constante demanda del derecho a la reexistencia en todos los aspectos del pensamiento y la vida*”.²⁸⁴ Por lo tanto, se vuelve necesario reunir un proyecto de

²⁸⁴ Cfr., MIGNOLO, W., *The Dark Side...* Op. cit.

descolonización que articule las demandas y proyectos de aquellos que han vivido la historia colonial.²⁸⁵

La adopción de un enfoque epistemológico en la investigación implica una decisión que abarca aspectos teóricos, metodológicos y políticos. El conocimiento científico se considera una forma particular de conocimiento que refleja una de las múltiples maneras en que los seres humanos comprendemos el mundo. Sin embargo, este tipo de conocimiento ha estado históricamente dominado por el pensamiento occidental y una epistemología hegemónica que ha establecido los criterios de verdad y falsedad en las ciencias. ¿Hasta qué punto el grupo Modernidad/Colonialidad logra escapar de ello?

Epistemologías feministas en América latina

Pañuelos morados y verdes, cantos entonados como himnos de guerra, pancartas, fuerza, rebeldía, mucha pasión y entrega. El movimiento feminista dentro de América Latina se ha ganado un merecido espacio dentro de la opinión pública durante estos últimos años, gracias a su poderosos mensaje que, sorprendentemente, aún es polémico para muchos.

En términos históricos, fue el año de 1848, en Nueva York, en donde se consagró en occidente, oficialmente, la lucha feminista como un movimiento colectivo.²⁸⁶ La exigencia es algo que hoy, tal vez, muchos demos por sentado cada vez que los países democráticos celebran elecciones: el derecho al voto para la mujer.²⁸⁷ A pesar de que muchos autores no consideran este momento de la historia como el comienzo oficial del movimiento que hoy conocemos, podría decirse que la celebrada Convención de Seneca Falls, en donde

²⁸⁵ Ibid., p. 59.

²⁸⁶ MATILLA QUIZÁ, M.J., (2018), *Sufragismo y feminismo en Europa y América (1789-1948)*. Madrid, Síntesis.

²⁸⁷ Ibid., p. 40.

participaron 300 activistas. Este constituyó un momento decisivo, en relación con los derechos de las mujeres dentro de los Estados Unidos. Un extracto de la Declaración de Seneca Falls expone lo siguiente:

“La historia de la humanidad es la historia de las repetidas vejaciones y usurpaciones por parte del hombre con respecto a la mujer, y cuyo objetivo directo es el establecimiento de una tiranía absoluta sobre ella. Para demostrar esto, someteremos los hechos a un mundo confiado. El hombre nunca le ha permitido que ella disfrute del derecho inalienable del voto. La ha obligado a someterse a unas leyes en cuya elaboración no tiene voz. Le ha negado derechos que se conceden a los hombres más ignorantes e indignos, tanto indígenas como extranjeros. Habiéndola privado de este primer derecho de todo ciudadano, el del sufragio, dejándola así sin representación en las asambleas legislativas, la ha oprimido desde todos los ángulos (...)”.²⁸⁸

Ahora bien, las teóricas del feminismo y las investigadoras de su historia señalan una diversidad de momentos, etapas u olas, que han dado consistencia a este reclamo necesario. La primera etapa nos ubica temporalmente en el marco de los siglos XVIII-XIX, Siglo de las luces, como un momento en el que, por primera vez como sociedad, se comienzan a cuestionar las jerarquías que separan al hombre de la mujer en cuestión de género.²⁸⁹ En este sentido, se proponía obtener equidad a través de numerosos hechos que los diferenciaban y que, sin duda, situaban a la mujer en una posición de desventaja frente al hombre. Derecho a la propiedad, igualdad en la capacidad de obrar e igualdad de derechos dentro de la institución matrimonial fueron algunas de estas incipientes peticiones, que, desde luego, fueron tomadas como excesos. Sin embargo, para finales del siglo XIX, el foco estuvo puesto en un objetivo mayor: el derecho al sufragio. El género, así, exigía manifestarse dentro del ámbito político,

²⁸⁸ Seneca Falls en: AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A. (eds.), (2005), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, 3 Vols, Madrid: Minerva Ediciones, p. 116.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 98.

ya que, al formar parte de este espacio de representación, estaría en capacidad de proponer y aprobar leyes igualitarias e incluyentes.²⁹⁰

Las sufragistas, por ejemplo, fueron las mujeres inglesas bautizadas con este apelativo francés (*suffragettes*) estaban lideradas por Emmeline Pankhurst, quien hizo del feminismo una lucha como parte de un nuevo activismo. A su vez, en 1903 creó la Unión Social y Política de Mujeres. Su *leitmotiv*: “*Hechos y no palabras*”. Con base en el cansancio de las charlas y los panfletos que no llevaban a algo concreto.²⁹¹

En ese punto, para las sufragistas norteamericanas, las categorías género y raza fueron importantes. Esta unión impulsó el camino de sus acciones. En Estados Unidos declaraba la libertad de los esclavos, por medio de la Proclamación de la Emancipación. Lo anterior, a manos de Abraham Lincoln, en 1863. Asimismo, había sucedido en Francia años antes: en 1848, después de que Napoleón restableciera la esclavitud en 1802 después de su abolición gracias a la Revolución Francesa.²⁹²

Ahora bien, diversas voces han surgido en oposición a las pretensiones de universalidad de la ciencia tecnocrática, así como a la razón occidental, especialmente desde países del Sur. En este sentido, comunidades originarias y diversos grupos sociales subalternos que poseen conocimientos, cosmovisiones y experiencias diversas en la vivencia del día a día, han sido subordinados, desvalorizados y excluidas, como ya se ha apuntado en el apartado del epistemicidio, vinculado a las *Epistemologías del Sur* y la visión de Boaventura de Sousa.

²⁹⁰ Ibid., p. 139.

²⁹¹ MATILLA QUIZÁ, M.J., (2018), *Sufragismo y feminismo...* Op. cit., p. 201.

²⁹² Ibid., p. 203.

Las posturas anteriores, oprimidas, pauperizadas, asesinadas son poseedoras de diversos sesgos, en donde la ciencia tiene una presencia central, y de igual modo se ha evidenciado que el conocimiento se encuentra influenciado por relaciones de poder.²⁹³

Las epistemologías feministas, históricamente, como se ha señalado de manera sucinta más arriba, han sido creadas como una perspectiva crítica en búsqueda de deconstruir el conocimiento occidental, patriarcal y de raza.²⁹⁴ De este modo, el feminismo no es meramente una construcción teórica o ideológica (ideología de género), sino que está vinculada a la acción, implicación, opción de carácter política, en donde la producción del conocimiento es una base para el actuar en la lucha que busca mayor justicia y equidad. Se busca entonces, que los sujetos subalternos tengan voz para expresar sus riquezas, cosmovivencias, así como evidenciar sus condiciones de subordinación. Esto es, en sí mismo, la construcción de un acto de subversión epistémica, ya que intenta subvertir las nociones de normalidad establecidas por el género y la raza, por tomar dos elementos.²⁹⁵

De este modo, la epistemología feminista se dedica a investigar históricamente, deconstruir, explicitar desde una postura filosófica, social y económica, cómo las concepciones y normas de género están vinculadas al poder, son socialmente construidas en beneficio del patriarcado, así como influyen en la producción de conocimiento. Existe también, en este sentido epistemológico, el estudio crítico en el que se analiza cómo la categoría del género se desenvuelve, para discriminar, alejar, descentrar a los discursos desde los diversos feminismos. De este modo, se limita la representación de este grupo al

²⁹³ PAREDES, J. y A. GUZMÁN (2014). *El tejido de la rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?*, La Paz: Comunidad mujeres creando comunidad.

²⁹⁴ Cfr., DUBY, G. y PERROT, M. (dirs.). *Historia de las mujeres en Occidente, vol. 5-El siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 97.

considerarla inferior, sesgada o altamente ideologizada. Los estudios de teóricas como Amneris Chaparro están en esta línea de estudio, en la que se sostiene el lugar, ubicación, situación del sujeto y la implicación de esto en la construcción del conocimiento.²⁹⁶

Ahora bien, como se ha dicho, la perspectiva de los feminismos es diversa, heterogénea y no podría entenderse como una unidad monolítica. Desde la perspectiva de los feminismos comunitarios, en donde los pueblos originarios latinoamericanos construyen sus perspectivas y puntos de vista, la epistemología feminista aparece como una visión que conjunta la acción política, con la construcción teórica, a su vez, vinculada a las prácticas sociales y comunitarias. De este modo, la epistemología vista en esta perspectiva está dirigida, en una primera instancia, a reconocer la colonialidad, y posteriormente a intentar la descolonización de los conocimientos. Los anteriores, generando un *pathos* en diversas culturas y cuerpos (en este caso, específicamente, en el de las mujeres indígenas).²⁹⁷ Se busca de este modo, articular un pensamiento crítico para trascender los límites de la academia, moldeada por una visión occidental, a su vez vinculados a un sector institucionalizado, que alimenta a perpetuidad, la construcción de un tipo de conocimiento determinado, servil al poder y al mercado. Se intenta generar, desde esta reflexión, una serie de procesos en donde la autonomía y la heterodoxia epistémica, estén vinculadas a la capacidad de construir conocimiento no colonial, situado en el marco de las localidades, políticamente activo, así como útil para proyectar respuestas a las comunidades en donde las mujeres viven el día a día.²⁹⁸

²⁹⁶ CHAPARRO, A. (2021). “Feminismo, género e injusticias epistémicas”. *Debate Feminista*, año 31, vol. 62, julio-diciembre de 2021. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género-unam, pp. 1-23.

²⁹⁷ Cfr., BLÁZQUEZ, N. (2010). “Epistemología feminista: temas centrales”. En BLÁZQUEZ, N., FLORES, F. y M. Ríos (coords.). *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 21-38). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.

²⁹⁸ AMORÓS, C. y DE MIGUEL, A., (eds.), (2005). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, 3 vols, Madrid: Minerva Ediciones.

Podemos añadir, también, que en estas reflexiones existe un énfasis en el papel del cuerpo. Como se ha dicho en el párrafo anterior, en relación con una determinada característica corporal, fenotípica, en este punto podemos señalar la consideración de un determinado sujeto de conocimiento (y su cuerpo), frente a la dominación patriarcal. También esta es una opción que permite generar una serie de preguntas, desde los feminismos de la región hacia los feminismos blancos, del norte global. Esta posición epistemológica, crítica, permite que se señalen las similitudes y diferencias entre las dos formas de mirar el mundo a partir de los diferentes feminismos. Se pone sobre la mesa, el debate que señala a las sociedades del norte, imbuidas por la colonialidad y un racismo estructural. Lo anterior sería en todo caso, la imposibilidad de un feminismo occidental y blanco, ortodoxo, que no permite situarse en temas de actualidad como los señalados en este párrafo. Importa entonces lo local. También lo global, del mundo en el que nos situamos.²⁹⁹

La aparición y construcción de una epistemología feminista, trasciende, como se sabe, los límites de una teoría que articula la interpretación del mundo circundante. Es, como tal, el desarrollo de una epistemología política que realiza una fuerte crítica a la ciencia, desde su perspectiva, para reconocer que el género está unido a diversas categorías sociales, las mismas que finalmente terminan por interpretar y organizar a las diversas sociedades y sus individuos. Por esto, se destaca el vínculo que hay en la construcción de conocimiento, cuya implicación está ligada a criterios vinculados con la colonialidad y sus diversas ideologías occidentales (patriarcalismo, modernidad y capitalismo). De esta manera, las epistemologías en términos tradicionales (y científicas) son cuestionadas, porque se entiende que su

²⁹⁹ Ibid., p. 45.

construcción del conocimiento científico está vinculado a una carga histórica y contextual, que imposibilita y relega desde criterios de un *establishment* académico.³⁰⁰

La historia de estas epistemologías feministas y críticas nos lleva a investigar la década de 1970's del siglo XX. Ahí, durante el contexto del feminismo reconocido como de segunda ola, fueron recibidas con ojos nuevos debido a su gran diversidad de opciones, así como métodos, que surgieron a la par de los movimientos feministas, para darles cohesión e interpretación. Es importante destacar en este punto, que uno de sus señalamientos está vinculado a la escasa o nulo vínculo de las mujeres, en términos de creación de conocimiento. Es decir, de la producción de epistemologías desde su propio espacio. Se señaló en este punto, que fueron y son (y han sido) las presencias masculinas, en el mundo del patriarcado, las que han construido en su mayoría, los varios modos, modelos, temas y núcleos de conocimiento e interpretación de la realidad y del mundo. Fungiendo así, como una visión absolutista, que deja fuera las elaboraciones que tienen como punto de partida a la mujer como constructora de conocimiento o como tema central.³⁰¹

Se señala también, que los diversos problemas de investigación se han centrado en intereses, primariamente de los hombres. Lo anterior permitió que temas vinculados o en donde se involucren a las mujeres, como acciones, espacios, cotidianidad, no hayan sido considerados relevantes para la investigación científica. La crítica continúa cuando se reflexiona sobre las mujeres incluidas en procesos de investigación, a menudo se ha hecho desde los estereotipos de género, lo que ha generado sesgos y prejuicios, que justifican el rol tradicional de ellas en el entramado patriarcal.³⁰²

³⁰⁰ Ibid., p. 49.

³⁰¹ Ibid., p. 51.

³⁰² Ibid., p. 54.

De este modo, el feminismo ha planteado interrogantes sobre cómo las mujeres han sido representadas en la ciencia y en las diferentes disciplinas científicas, lo que reveló que su representación solía reflejar y reproducir los estereotipos de género tradicionales, lo que se conoce como “invisibilidad analítica”.³⁰³

El feminismo también critica que los estudios de carácter científico, esconden en la mayoría de sus propuestas, una serie de violencias, dominación, en donde el género masculino domina y tiene supremacía sobre el femenino. Lo anterior debido a la naturalización de la superioridad masculina en el ámbito social, cultural, político y, finalmente, académico. La ciencia, así, se presenta como uno de los discursos legitimadores de las jerarquías de género, basándose en una supuesta objetividad y científicidad. El feminismo, entonces, al ingresar al debate sobre la construcción del conocimiento nos ha desvelado estas deficiencias, a la vez que, nos ha propuesto perspectivas teóricas contemporáneas. De igual modo, las preguntas de investigación y enfoques metodológicos que parten de esta reflexión profunda buscan abordar fenómenos sociales desde una mirada más justa. La misma, que no deje de lado u obvie la presencia de las mujeres.³⁰⁴

Así, desde el punto de vista del conocimiento, las epistemologías feministas han cuestionado la diversidad de marcos establecidos para interpretar la realidad y el mundo, ya que tienden a conceptualizar a las personas sin tener en cuenta su contexto social. Esto ha contribuido a la deshumanización, en cierto modo, en la construcción del conocimiento, donde hombres y mujeres son tratados como objetos de estudio en lugar de sujetos de conocimiento.³⁰⁵

³⁰³ Ibid., p. 55.

³⁰⁴ CHAPARRO, A. (2021). “Feminismo, género e injusticias epistémicas... Op. cit., p. 21.

³⁰⁵ Ibid., p. 22.

Ahora bien, en consonancia con epistemologías nacientes, como las *Epistemologías del Sur*, las epistemologías feministas han planteado una crítica de forma contundente a los ideales de objetividad, neutralidad, racionalidad y universalidad en la ciencia. Se ha evidenciado, entonces, y a partir de estas perspectivas, que el criterio de objetividad es en realidad el resultado de ciertos (y determinados) consensos establecidos dentro de estructuras de poder económico, social y político en donde han sido predominantemente las visiones masculinas. La investigación feminista, así, ha demostrado lo imposible de la objetividad, tal como se concibe en la ciencia occidental. Esto se debe, entre otros fenómenos epistemológicos, a los juicios de valor del investigador, que siempre influyen en la construcción de una teoría determinada.³⁰⁶

A la par, uno de los aportes clave de las epistemologías feministas es el reconocimiento del investigador en su existencia, su identidad sexual y de género, así como sus conceptos y experiencias sobre masculinidad y feminidad, moldean su conciencia, subjetividad, así como generan valores y forma de ver el mundo de forma específica. Esto es, lo que se conoce y cómo se conoce refleja las experiencias, circunstancias y perspectivas particulares de los sujetos, incluyendo su localización social y su identidad atribuida y subjetiva.³⁰⁷

No obstante, la objetividad no debe ser entendida como una meta de la investigación, así como un momento de exclusión de la subjetividad o cosmovisión del investigador, en el trabajo cognitivo. Todo lo contrario, es necesario concebir la objetividad de manera diferente o más amplia, en donde se cuestionen la diversidad de visiones negativas, vinculadas a los sujetos de estudio. Por ello, se necesita que la persona que busca conocimiento se sitúe en

³⁰⁶ Ibid., p. 22.

³⁰⁷ Ibid., p. 23.

una posición crítica tanto respecto a los objetos de conocimiento como a la producción del conocimiento mismo.

Ya Donna Haraway³⁰⁸ sostenía hacia 1995, que frente a los diversos reclamos sobre la objetividad, provenientes de los cuerpos no marcados por la sociedad científica y tecnológica, caracterizada por ser postindustrial, militarizada, racista y masculina, es necesario establecer una “doctrina de la objetividad encarnada”. La anterior, debía ajustarse a los proyectos paradójicos y críticos de la ciencia feminista. La objetividad feminista, entonces, implica simplemente conocimientos situados, en los cuales se reconoce la influencia de la posición y la experiencia del sujeto investigador.³⁰⁹

Por lo tanto, para superar el individualismo liberal, como parte de la construcción del conocimiento es necesario desafiar la hegemonía del ideal de objetividad científica, los diversos feminismos, plurales, nos plantean la importancia de rescatar la subjetividad y avanzar hacia ejercicios de intersubjetividad. Lo anterior, implica construir consensos contextualizados que valoren la mirada colectiva y comunitaria, así como que reconozcan que la colectividad en la construcción del saber.

En relación con la pretensión de neutralidad, Eli Bartra argumenta que, existe una supuesta neutralidad en las diversas búsquedas científicas. Este sería un mecanismo para ocultar intereses de diversos ámbitos, como lo pueden ser los políticos e ideológicos. Desde este punto, los feminismos ponen entre paréntesis esta neutralidad, así como se posicionan por una ciencia, en la que, el conocimiento generado haga explícito su propósito teórico, así como político.³¹⁰

³⁰⁸Cfr., HARAWAY, D. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

³⁰⁹ Cfr., HARAWAY, D., en *Ibid.*, p. 23.

³¹⁰ BARTRA, E. (2010). “Acerca de la investigación y la metodología feminista”... *Op. cit.*, p. 77.

La discusión sobre la neutralidad también abarca los métodos de investigación, en la diversidad de búsquedas científicas. Aunque parezcan imparciales, estas técnicas no son neutrales, ya que forman parte de un marco metodológico que determina cómo se acerca al objeto de conocimiento, cómo se lee, pregunta, escucha, observa e interpreta la realidad. Así, las técnicas utilizadas en las ciencias sociales son las mismas, pero lo que cambia es la perspectiva desde la cual se aborda el proceso de generación de conocimiento, para desvelar las relaciones de poder en donde el sistema patriarcal se mantiene con supremacía.³¹¹

Feminismos latinos

Los feminismos latinoamericanos son diversos, plurales, y emergen desde las voces y críticas de grupos varios. Hemos señalado algunas posturas y actoras hasta ahora, de forma apretada. Podemos mencionar, también, que entre los feminismos latinos encontramos posturas decoloniales, de activistas sociales, de indígenas, así como de mujeres negras, o incluso, perspectivas que vinculan más de una de estas esferas de sentido. En perspectiva del feminismo decolonial, la crítica se presenta como una visión que cuestiona la modernidad occidental. Es decir, esta es una propuesta que cuestiona el patriarcado, el androcentrismo, y a la vez, el racismo y el eurocentrismo inherentes al sistema moderno capitalista. En este sentido, podríamos hablar de colonialidad del género, cuando el fenómeno opresivo del patriarcado se vincula con las dimensiones de la pauperización de las sociedades, así como del racismo.³¹²

³¹¹ Ibid., p. 78.

³¹² LUGONES, M. (2016). “Hacia un feminismo decolonial”. En: *La Manzana de la Discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-117. Disponible en: <https://doi.org/10.25100/lamanzanadeladiscordia.v6i2.1504> [consultado el 5 de agosto de 2022].

En términos de construcción del conocimiento, el feminismo en perspectiva decolonial, pensamos, también pone sobre la mesa una visión crítica de la colonialidad del lenguaje. Ello como parte de una pedagogía y metodología patriarcal, mediante el cual se tradujeron los idiomas de los pueblos originarios en la región, transformando muchas de sus nociones en conceptos dicotómicos, heterosexualizados, y desde luego jerárquicos. El ejemplo contrario a esto es el ejercicio de traducción e interpretación de *Filosofar en clave tojolabal*, por ejemplo, autoría de Carlos y Gudrun Lenkersdorf, como ya he mencionado líneas más arriba. Por esto, la resistencia a la colonialidad del género también se manifiesta en el ámbito lingüístico. En este sentido, es la búsqueda por restituir la diversidad de los saberes, en este caso subalternos, para la deconstrucción de feminismos de tipo clásico.³¹³

Se ha debatido así, sobre si el patriarcado es una consecuencia de la conquista y la posterior colonización de los pueblos originarios. La violación masiva como parte ello, la misma que Octavio Paz ya señalaba en su conocido ensayo, *El laberinto de la soledad*. O también, se señala, si es que existían formas de subordinación de las mujeres en tales pueblos, mismas que fueron aprovechadas por el sistema colonial. Se argumenta, entonces, que las relaciones de género en la colonización subsumieron las formas preexistentes de jerarquía, en una forma más letal de patriarcado moderno.³¹⁴

Por otra parte, el pensamiento feminista de mujeres afrodescendientes también se inscribe en esta gran perspectiva decolonial. Como primer punto, realiza la crítica al sesgo del mundo occidental, compuesto por la unidad: blanquitud, burguesía, liberalismo, pertenecientes a los feminismos clásicos. De igual modo este pensamiento propone nuevas interpretaciones de la realidad, vinculadas con las cosmovisiones de grupos subalternos. Se

³¹³ Ibid., p. 106.

³¹⁴ Ibid., p. 108.

crítica desde esta postura, el esencialismo del sujeto feminista, la política de identidad, el universalismo, la violencia epistémica. También se denuncia la dependencia ideológica y económica hacia el norte, en perspectiva desarrollista.³¹⁵

Se destaca la contribución de los feminismos populares, los anteriores emergidos de las luchas sociales en nuestra región, y también, su repliegue en relación con el pensamiento feminista tradicional. Los primeros introdujeron la noción del pensamiento situado, como modo de llegar a los contextos pragmáticos de origen, históricamente situados. Lo realizan a través de la reflexión de temas como tierra, territorio, cuerpos y representaciones.³¹⁶

Desde otro punto de vista, los feminismos dese Abya Yala dotan de una comprensión diversa del concepto de dualidad, en contraposición a la postura occidental. Para los primeros, la dualidad implica la noción de *opuestos complementarios*, (misma) *que simboliza el cosmos*. En esta corriente de pensamiento, los feminismos han incorporado en sus reflexiones conceptos como comunidad, multiculturalidad y cuerpo-territorio. Además, han destacado el impacto de la racialización en los cuerpos e identidades de las mujeres indígenas, resultado de la conquista y posterior colonización. En esta línea, las indígenas bolivianas han propuesto el feminismo comunitario, un enfoque de pensamiento y acción social, que se basa en la forma circular de conocimiento de los pueblos originarios.³¹⁷

Complementando los principios expuestos anteriormente y adoptando una perspectiva desde el feminismo comunitario antipatriarcal, se enfatiza la importancia de luchar en el ámbito del lenguaje y disputar la hegemonía de los significados sustentos por el eurocentrismo. Así se elaboran conceptos y categorías propias, como un acto de autonomía

³¹⁵ Ibid., p. 110.

³¹⁶ Ibid., p. 110.

³¹⁷ Ibid., p. 111.

epistémica. De este modo, estos conceptos amplían y complejizan la noción de patriarcado, considerándolo como “*el sistema de todas las opresiones*”, que abarca no solo el acto de violencia del hombre sobre la mujer, sino también la dominación ejercida sobre todos los grupos oprimidos y la naturaleza misma.³¹⁸

Finalmente, esta propuesta se propone recuperar lo comunitario, así como también desea recuperar las visiones ancestrales del tiempo (no lineal) desde Abya Yala, a modo de crítica de la temporalidad moderna, occidental, capitalista. Se busca así, fundamentar una crítica a la comprensión unívoca del mundo, del ser y del hacer, desde el tiempo lineal, que tiene como finalidad la productividad. El anterior, como único referente para comprender el mundo. Se destaca también, que el feminismo debe aportar en la lucha de los pueblos en su conjunto, como ya hemos dicho, desde su vertiente comunitaria. Se destaca la horizontalidad, incluso desde el lenguaje en donde la presencia del yo (sino la del nosotros), está descartada.

En esta parte, los feminismos latinoamericanos han reflexionado la noción del cuerpo-territorio, al reconocer la inseparabilidad entre el cuerpo y el territorio comunitario. En esta perspectiva, los cuerpos de las mujeres fueron colonizados y convertidos en espacios de disputa, explotados en sentidos diversos (sexual, económica, simbólica, etc). Así, uno de los objetivos de estos feminismos es la recuperación de los cuerpos, por y para las mujeres. En este caso en concreto, los cuerpos violentados, que han experimentado la racialización, la exclusión, el empobrecimiento, así como las carencias propias de las sociedades subalternas. Lo anterior señala una diferencia con las experiencias de las feministas blancas del norte.

³¹⁸ Ibid., p. 112.

Éstas han enfrentado la opresión basada en el género, pero no necesariamente desde la vivencia de una corporalidad colonizada.³¹⁹

Intentan, finalmente, producir una epistemología propia, la misma que reconozca las opresiones de clase, raza, género y sexualidad, como parte de un todo. Además, en palabras de esta propuesta, se plantea la necesidad de “*decolonizar*” toda la teoría, incluyendo la teoría feminista liberal clásica.³²⁰

El pensamiento feminista y la crítica a la epistemología androcéntrica

El pensamiento feminista ha realizado una crítica a la construcción androcéntrica de la ciencia, lo cual ha llevado al desarrollo de epistemologías que proponen nuevas perspectivas para construir una ciencia más inclusivas. En síntesis, en relación con lo que hemos dicho anteriormente, esta crítica se centra en la crítica al dominio de la razón, desde las epistemologías patriarcales y androcéntricas. De igual modo, se busca el desmantelamiento de las pretensiones de objetividad y la neutralidad del conocimiento. La investigación científica, desde este enfoque, está imposibilitada de generar supuestos universales.

Por otra parte, los feminismos resaltan que esta crítica no está completa si no se considera que los sujetos contextualizados, situados en un lugar y un momento de la historia determinado, también están definidos por género y sexuados. Ahí, las diversas construcciones sociales y culturales de género afectan su visión del mundo. Así como: “*la*

³¹⁹ Cfr., ESPINOSA, Y., GÓMEZ, D. y K. OCHOA (edits.) (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca, p. 33.

³²⁰ Cfr., ESPINOSA MIÑOSO, Y. (2014). “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, en: *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril 2014. México: uam, pp. 7-12.

*formulación de problemas de investigación, el desarrollo de teorías, la aplicación de instrumentos y la obtención de conclusiones”.*³²¹

Se ha señalado también la deuda que el conocimiento ha adquirido con las mujeres. Estas son excluidas del conocimiento, carecen de voz y autoridad epistémica. La representación que diferentes teorías y disciplinas han dado sobre las mujeres y la feminidad, han servido para justificar una supuesta inferioridad, y la posterior subordinación frente a los hombres.³²²

De este modo, se destaca la necesidad de construir un conocimiento situado e histórico que se base en experiencias concretas. Así como la importancia de la interseccionalidad, al considerar las categorías de género/clase/raza. De igual forma se toma al cuerpo como lugar de batalla que busca ser conquistado. Los feminismos del sur han enriquecido estos conceptos al introducir las nociones de *cuerpo-territorio*, *cuerpo racializado* y *cuerpo colonizado*, que permiten entender de mejor forma de poseer a los cuerpos de las mujeres. A la vez se debe reconocer que estos cuerpos son lugares que generan conocimiento y resistencia.³²³

³²¹ Cfr., PÉREZ, M. (2019). “Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable”. En: *El Lugar sin Límites*. Revista de Estudios y Políticas de Género, núm. 1, abril 2019. Buenos Aires: Centro Interdisciplinario de Estudios y Políticas de Género, Universidad Nacional de Tres de Febrero, pp. 81-98.

³²² Ibid., p. 83.

³²³ Ibid., p. 86.

Filosofías para la liberación en América Latina desde la perspectiva de Horacio Cerutti ³²⁴

Sin duda alguna, el estudio más puntual, concreto y sistemático sobre las Filosofías de la liberación para América Latina, es el del filósofo argentino-mexicano, Horacio Cerutti Guldberg. Su precisión, lectura atenta, ordenada, y con conocimiento a profundidad del tema, le convierten en un actor crítico del movimiento del que ha sido parte. Por ello seguimos sus coordenadas y visión. Cerutti parte de una base sólida en siete capítulos, más una sección de apéndices, en donde resalta la puesta en escena del *Manifiesto salteño*. La obra es de una vastedad crítica y creativa, que parte del análisis de las interpretaciones al interior de las Filosofías para la liberación, se desplaza hacia los influjos más importantes, para generar una propuesta metodológica y un esclarecimiento de lo que implica la filosofía hoy, en la región. Como tal es una obra erudita, de madurez, con recursos epistemológicos diversos, en donde aparece una visión crítica y no autolaudatoria o univocista, como en algunas de las versiones de estas filosofías.³²⁵

³²⁴ Una serie de obras y pensadores se han centrado en esta corriente. No obstante, luego de una revisión exhaustiva, pueden señalarse como obras de primera mano para la comprensión del fenómeno: Cfr., BEORLEGUI, C., (2006), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto; CERUTTI, H., (1997), *Filosofías para la liberación ¿Liberación del filosofar?*, México, Universidad Autónoma del Estado de México; CERUTTI, H., (2000), *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, U.N.A.M; CERUTTI, H., (1983), *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, F.C.E., (3a ed., 2006); CERUTTI, H., (2009), *Filosofando y con el mazo dando*, México, Biblioteca Nueva; DUSSEL, E., (1974), *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sígueme; DUSSEL, E., (2011), *Filosofía de la liberación*, México, F.C.E., (1a ed. en México, Edicol, 1977). GUTIÉRREZ, C., (1971), *Teología de la liberación*, Lima, CEP; HALPERIN, T., (2008), *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, (1a ed. en El libro de bolsillo, 1969); SALAZAR BONDY, A., (1968), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI; TAMAYO ACOSTA, J.J., (1990), *La teología de la liberación*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica; ZEA, L., (1969), *La filosofía americana como Filosofía sin más*, México, Siglo XXI.

³²⁵ Cfr., CERUTTI, H., (1997), *Filosofías para la liberación...* Op. cit. La obra se divide con claridad metodológica, en los siguientes apartados: i) Algunas interpretaciones de la Filosofía de la liberación" latinoamericana; ii) "Teoría de la dependencia: ¿una doctrina?; iii) "Teología de la liberación": hacia una hermenéutica co-creadora y ca-redentora; iv) Otros antecedentes y lanzamiento de la filosofía de la liberación (Zea y Salazar Bondy); v) El punto de partida del filosofar; vi) Metodología y sujeto del filosofar; vii) Redefiniciones del concepto mismo de filosofía y viii) Apéndices.

El surgimiento de las *Filosofías para la liberación* marca un momento significativo en la historia intelectual en la región, situándose en torno al año 1965. Se nombran en plural. Son diversas y sus propuestas caminan de lo académico a lo revolucionario. No es una. Son múltiples y en ello radica su riqueza. Encontramos también que, estas filosofías se sitúan en un ambiente de cambio global, así como en la región. Habrá que señalar que un elemento importante en este tiempo es el surgimiento de las teorías *desarrollistas*.³²⁶ Recordemos que, hasta el año de 1968, múltiples agendas y discusiones se encontraban impregnadas por el tema del desarrollo, como variante del capitalismo, el progreso y el bienestar social de las naciones vinculadas a este paradigma. En todo caso, naciones como la norteamericana y las europeas occidentales, avanzadas o desarrolladas, pues, se presentaban como modelos de seguimiento para todos los demás países circundantes.³²⁷

Gracias a la Conferencia del Episcopado Latinoamericano de 1968, en Medellín, Colombia, aconteció la emergencia de una serie de reflexiones que realizaban un cuestionamiento a la postura antes citada. En este caso, los estudios que cuestionaban tal paradigma (desarrollista) mostraban lo que ese proyecto invisibilizaba: la dependencia. En este sentido, las reflexiones sobre la liberación (primeramente entendido en una perspectiva económica) en vez del desarrollo, se presentaban como trabajos necesarios en un contexto regional como el de América latina.

Gracias a este análisis y su énfasis, diversas situaciones fueron profundizadas en ámbitos como el económico como del que ya hemos dicho algunas palabras en el párrafo anterior, así como en el social y político. Primeramente se buscó comprender cómo la pobreza

³²⁶ Cfr., CERUTTI, H., (1997), *Filosofías para la liberación...* Op. cit.; TAMAYO ACOSTA, J.J., (1990), *La teología de la liberación...* Op. cit.

³²⁷ *Ibid.*, p. 30.

y sus desigualdades formaban parte de un sistema de exclusión sistematizada, históricamente situado. Es decir, se reflexionó sobre el mantenimiento de este gran sistema de control y opresión.

Las *Filosofías para la liberación*³²⁸ ganaron terreno y popularidad gracias a la veracidad de su crítica, así como por haber captado la necesidad de un momento específico en América latina. Temas como justicia social, violencia y empobrecimiento sistematizado fueron tratados en sus páginas y por sus autores. El término liberación se situó más allá del ámbito filosófico y tuvo sus desarrollos en espacios como el de la teología y el de la educación de este último, Paulo Freire se situó como su principal referente. De este modo los movimientos para la liberación se emparentaban con una serie de reflexiones críticas realizadas en otras geografías. Específicamente en el Sur global, convirtiéndose así, en un movimiento que atravesaba fronteras.³²⁹

Ya hemos dicho brevemente algunos elementos que estuvieron vinculados al nacimiento de esta reflexión filosófica. En este caso como habrá que resaltar a los teóricos (André Gunder Frank, Henrique Cardoso, Enzo Faletto y Falls Borda, principalmente) de la *Teoría de la dependencia*. Esta, nacida en el seno de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en donde Raúl Prebisch jugó un papel fundamental.³³⁰

De este modo y a través de las herramientas de la TD, se cuestionaba la idea de que el subdesarrollo simplemente representaba una etapa menos avanzada en el camino hacia el

³²⁸ En adelante *FLL*

³²⁹ CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación...* Op. cit., p. 117-136.

³³⁰ Una historia y síntesis contemporánea, en palabras de uno de sus miembros, puede encontrarse en: DOS SANTOS, T. (2002), *Teoría de la dependencia. Balance y perspectivas*, México, Plaza y Janés.

desarrollo capitalista. Así como sostuvo que el subdesarrollo era, en realidad, la contrapartida oscura del desarrollo capitalista.³³¹

“i) El subdesarrollo está conectado de manera estrecha con la expansión de los países industrializados; ii) El desarrollo y subdesarrollo son aspectos diferentes de un mismo proceso universal; iii) El subdesarrollo no puede ser considerado como primera condición para un proceso evolucionista; iv) La dependencia no es sólo un fenómeno externo, sino que se manifiesta también bajo diferentes formas en la estructura interna (social, ideológica y política)”³³²

Así, esta perspectiva señalaba que los países considerados dependientes y periféricos, también conocidos como el *tercer mundo*, no eran simplemente un montón de naciones bárbaras y rezagadas en el progreso, sino que eran el producto directo de sistemas de dependencia y opresión, impuestos por los países centrales del capitalismo. Es decir, su subdesarrollo no era una consecuencia natural de su incapacidad para progresar (Hegel), sino más bien una resultante de la explotación, violencia, pillaje, subordinación sistemática, realizada por las naciones llamadas “*más desarrolladas*”, producto del colonialismo, por ejemplo.³³³

La *Teoría de la dependencia*, entonces, generó un cambio en la percepción de la realidad económica y social en América Latina. Primero, rompió con la narrativa previa, después, abrió paso a un enfoque crítico, consciente, de las desigualdades estructurales existentes. Así como de las dinámicas de poder que caracterizaban las relaciones internacionales. Este cambio de paradigma influyó profundamente en la teología y la filosofía en la región, dotándolas de un fundamento teórico sólido, vinculado con el marxismo y las ciencias sociales.³³⁴

³³¹ Ibid., p. 13.

³³² Ibid., p. 13.

³³³ MARX, K., *El Capital...* Op cit., p. 220.

³³⁴ Ibid., 222.

Con el paso del tiempo, las teologías y las filosofías para la liberación tuvieron cambios significativos. De tal modo que extendieron sus críticas más allá del ámbito del desarrollo. Surgieron reflexiones importantes que estudiaron no solo las estructuras económicas y sociales, sino también aspectos cruciales de la identidad, la equidad, el género, las temáticas LGBTQ, en la sociedad latinoamericana.³³⁵

Con el tiempo, las reflexiones se volvieron más inclusivas y contextualizadas, incorporando en su análisis dimensiones fundamentales como la raza, la cultura y el lenguaje. Reconocieron que la opresión y la marginación no solo se manifestaban en términos económicos, sino que estaban interconectadas con otras formas de discriminación arraigadas en la sociedad.

La cuestión racial se convirtió en un tema central de debate en la filosofía de la liberación, y se exploraron las formas en que el racismo sistemático afectaba a las comunidades indígenas y afrodescendientes en América Latina. Elementos anteriores, que en cierta forma razonaban con los planteamientos de Mariátegui, por ejemplo.³³⁶ Además, se destacó la importancia de comprender y abordar las desigualdades de género que persistían en la región y cómo estas se entrelazaban con otras formas de opresión, desde los enfoques del feminismo, que se mantuvo crítico ante las articulaciones teóricas de las Teologías para la liberación, por ejemplo, que dejaban afuera temáticas como género y raza. En este sentido, las Teologías para la liberación negras, en donde James Cone era uno de los interlocutores principales, criticaron de igual forma el primer planteamiento latinoamericano.

³³⁵ N.b. Ejemplos de ello, son la propuesta de la *Teología indecente*, de Marcella Althus Reid, o las diversas articulaciones desde la *Teología queer*, en la actualidad.

³³⁶ Cfr., MARIÁTEGUI, J.C., *7 ensayos...* Op cit.

La cultura, posteriormente, se convirtió en un punto de enfoque crucial, aunado al repliegue que el marxismo realizó hacia este ámbito en específico. Se exploraron las dinámicas culturales y cómo influyen en la construcción de identidades. También se estudiaron las formas de distribución desigual del poder. Lo anterior, vinculado a las críticas que en África ya existían en relación con el tema. Del mismo modo, se examinaron las implicaciones de los diferentes lenguajes y las narrativas que se utilizan para hablar sobre la liberación, comprendiendo que el lenguaje es una herramienta poderosa que moldea la percepción y la acción.

Cabe señalar que las diversas formulaciones metodológicas y sus respectivas epistemologías intentaban generar una crítica profunda a los modos tradicionales de comprender la realidad, el mundo, la filosofía, la economía, la teología. Casos específicos como el del teólogo jesuita, Juan Luis Segundo SJ, mostraban la posibilidad de desembarazarse de posturas que velaban la violencia y la opresión, desde sus propios planteamientos metodológicos.

Regresando al punto de partida de este apartado (el diálogo entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy) encontramos la emergencia de las Filosofías para la liberación, como en continuidad con ese diálogo expreso, más específicamente, en la lectura crítica de corrientes filosóficas foráneas.³³⁷

Si se reflexiona sobre el tema de la liberación en perspectiva teológica, encontraremos el vínculo entre ambas reflexiones. De hecho, varios pensadores inscritos en las FL pertenecían de igual modo al grupo de las TL.³³⁸ Como ya hemos dicho, la reflexión emprendida por Leopoldo Zea fortaleció la convicción de que la filosofía debía estar

³³⁷ CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación...* Op cit. p. 263.

³³⁸ *Ibid.*, p. 266.

intrínsecamente vinculada a la realidad latinoamericana (circunstancias) y se añadió a esta formulación, la posibilidad de contribuir a la transformación social de la región.³³⁹

De acuerdo con el análisis del filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti Guldberg en su texto, podemos distinguir la presencia de diversos autores, así como momentos germinales de los movimientos críticos en la región. En este caso, los encuentros que han posibilitado las reflexiones en esta línea, la liberadora. Argentina, como el lugar fundacional, en donde autores como Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Julio de Zan y el propio Horacio Cerutti, formaron parte.³⁴⁰

Posteriormente, este movimiento filosófico se consolidó y propició un análisis profundo y crítico que buscaba la emancipación y la justicia en un continente marcado por desigualdades profundas, como conocemos y de las que hemos sido testigos, en algún momento.

Habrá que señalar también, la tipología que de las FLL realiza Cerutti, en clara relación con el populismo. Desde su análisis, distintos enfoques filosóficos e ideológico-políticos daban forma a las principales líneas dentro de estas FLL. Cerutti-Guldberg las diferenció en cuatro líneas: a) FLL desde el populismo concreto, b) FLL desde el populismo abstracto; c) FLL desde crítica historicista y d) FLL problematizadora al populismo.

Más tarde, Cerutti diferenció a las corrientes anteriores, desde una terminología distinta, para distinguir a las tendencias en las FLL: a) FLL de raigambre *ontologista* (cuyo principal exponente sería Kusch); b) FLL desde una perspectiva analéctica (a la que pertenecerían Dussel y Scannone), c) FLL desde una versión historicista (Roig) y d) FLL desde la problematización de la filosofía.

³³⁹ Ibid., p. 266.

³⁴⁰ Cfr., Ibid., p. 49-116.

Así, la producción intelectual en América Latina, desde las diversas FLL, durante este período, abrevó de diversas corrientes y enfoques, que buscaban comprender y reinterpretar la historia, la filosofía y la realidad de la región. Una de estas corrientes era la exploración de la *Historia de las ideas en América Latina*, que encontraba en figuras destacadas como Arturo Andrés Roig y Abelardo Ramos a sus principales exponentes, y de la que hemos señalado algunos puntos más arriba. Estos intelectuales se adentraron en el análisis de la evolución y la singularidad de las ideas en la región, contribuyendo a forjar una identidad filosófica propia.³⁴¹

Otro aspecto esencial en este proceso fue la reflexión influenciada por pensadores europeos como Xavier Zubiri, cuya filosofía ejerció un impacto significativo en nuestra región, muy especialmente vinculado a la Compañía de Jesús y su producción filosófica y teológica. Este fenómeno no se limitó a una simple importación de ideas, sino que fue reinterpretado y adaptado a las realidades y problemáticas específicas de la región. Un ejemplo destacado de esta adaptación es el filósofo vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría SJ, cuya obra y pensamiento resonaron en la región, previa y posteriormente a su asesinato perpetrado por un comando armado, en las instalaciones de la UCA, en El Salvador.³⁴²

Así, estos diversos enfoques y corrientes filosóficas, desde la indagación en la historia de las ideas; hasta la búsqueda de una filosofía desde los pueblos originarios; así como la influencia de pensadores europeos, contribuyeron al surgimiento de las FLL en América Latina. Este movimiento filosófico generó una respuesta crítica y transformadora, creativa, en algunos casos, ante las complejas realidades de la región, marcando un momento importante, en la historia filosofía contemporánea latinoamericana.

³⁴¹ Ibid., 50.

³⁴² Cfr., ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica...* Op cit.

Posteriormente a los encuentros en Argentina, llegó el evento filosófico en la ciudad de Morelia, en el año 1975, en donde se llevó a cabo un encuentro filosófico que, de igual modo, marcó una página importante en la consolidación de FLL en América Latina. Durante este evento, la presencia e intervención de los autores argentinos fue altamente significativa, ya que aportaron perspectivas y análisis que enriquecieron el diálogo entre los representantes de la región.

Carlos Beorlegui, uno de los participantes en este encuentro, destacó la importancia de este diálogo interregional, en donde las ideas y reflexiones presentadas, se entrelazaron y se confrontaron con las de otros filósofos y pensadores de América Latina. Para este momento ya las metodologías y temas eran diversas y hasta encontradas. Así también, se dinamizaron con el paso del tiempo.

Como hemos dicho al inicio de este apartado, el análisis más detallado para caracterizar las FLL en América Latina proviene de la pluma (o el teclado) de Horacio Cerutti, quien, además cuenta con un prólogo valioso de Leopoldo Zea en su obra *Filosofía de la liberación latinoamericana*. A pesar de la edad del texto, aparecen a la fecha, una serie de matices y temas que en la actualidad pueden seguir aportando para la reflexión de la filosofía en la región.

Gracias a los análisis profundos de Cerutti y otros pensadores posteriormente, podemos acercarnos de forma profunda a las complejidades y diversidad de las FLL en América Latina. recuerda Ellacuría: *“El error de los filósofos ha solido ser, en su pretensión de ser liberadores, el considerarse como capaces de contribuir a la liberación por sí solos ...”*³⁴³

³⁴³ ELLACURÍA, I., (1991), *Escritos políticos. Veinte años de historia en El Salvador (1969-1989)*, Vol. I. San Salvador, Universidad Centro Americana, p. 108.

Tercera parte

La epistemología crítico-realista (o de la liberación) de Ignacio Ellacuría SJ.

Capítulo 5

Exposición interpretativa de la génesis epistemológica de Ignacio Ellacuría SJ

Lo público y la mirada

Como se ha dicho en la introducción, esta obra tiene como objetivo elaborar una argumentación, para responder a la pregunta por una epistemología actual, crítica, a partir de fundamentos filosóficos expuestos en la obra de Ignacio Ellacuría Beascoachea SJ. En específico se ha buscado destacar ideas presentes en obras de madurez, como *Filosofía de la realidad histórica* (1991), así como en los *Escritos filosóficos*, *Escritos políticos* y otros menos conocidos o de reciente aparición, siempre en términos epistemológicos, vinculados a la realidad histórica y el vínculo estética-resistencia, poco tratado por los conocedores de Ellacuría. Todo lo anterior, confrontándolo con los problemas que afectan al mundo hoy, así como con las corrientes filosóficas contemporáneas, para mostrar la vigencia y aportes actuales del filósofo vasco-salvadoreño. En específico me he centrado, pues, en ideas que considero se encuentran en relación con la epistemología y el pensamiento político.

Finalmente deseo señalar que he intentado centrarme en el marco de la extrema desigualdad, profundizada en diversos ámbitos como el económico, el social, el de género, entre otros tantos, así como la catástrofe humana y ecológica actuales. Más concretamente, pensar a lo que consideramos como *escrituras urbanas*, como una forma de resistencia social, que nos permite conocer de forma profunda la realidad de un momento histórico como el presente.

Sostengo así, con este esfuerzo, la posibilidad de desentrañar una postura crítica, enraizada en nuestra región y país, de cara a visibilizar e interpretar procesos de liberación

contextuales, que humanicen y permitan ir más allá del estado actual de las dinámicas de muerte y opresión.

Pienso que la filosofía de Ignacio Ellacuría cuenta con la posibilidad de brindar una fundamentación reconstructiva, para el saber, así como para la acción transformadora. Esto es, en su vertiente teórica como en la praxica. Ahí donde hoy en día se juega el sentido del discurso político, social, cultural, encubridor o liberador. En el caso específico que estudiamos, señalamos ya, que tanto *historicidad* como *realidad histórica*, están ligadas a la perspectiva de liberación, que Ellacuría propone. Las anteriores, reflexión filosófica y praxis de liberación, como momentos de una emancipación determinada, con posibilidad de ser leído, a su vez, desde una reflexión crítica. Todo lo anterior, para generar, finalmente, un momento o movimiento de liberación anclado en la necesidad de los colectivos sociales. Siempre en movimiento, siempre más allá de sus diversas configuraciones presentes.

Es nuestro primer objetivo señalar, en esta tercera parte, los elementos indispensables que componen la obra filosófica de Ignacio Ellacuría SJ. En un segundo momento, mostrar la epistemología crítico realista o de la liberación de nuestro autor. Para finalmente señalar nuestra interpretación de su teoría del conocimiento. Es importante mostrar en este caso, que su quehacer filosófico está ligado a saber, al menos, a dos aspectos relevantes de su vida. El primero, fundante, primordial y en el que se enmarca desde nuestra óptica, su labor: la personalidad dotada de una convicción vital. La segunda, honda, intensa y vehemente: su experiencia de praxis histórica de transformación.

Son de acceso público las extensas obras que recopilan datos, visiones críticas de su pensamiento, así como lecturas pormenorizadas sobre cada uno de los temas en cuestión, en el ámbito de los estudios ellacurianos. Para un acercamiento de este tipo extendemos la bibliografía nutrida, existente sobre estos temas. Destacamos para ello, las obras de Héctor

Samour, Antonio González, la de José de Sols Lucia y la de Carmen Elena Villacorta Zuluaga. Desde nuestra perspectiva, las anteriores se presentan como obras centrales para la comprensión del pensamiento ellacuriano en su totalidad y, como tales, obras base que han servido de igual forma para nutrir profundamente esta tesis. En honor a la verdad, en las obras, artículos, cursos de los antes mencionados, en torno a nuestro autor, está presente de forma erudita la comprensión de la obra de nuestro pensador. No obstante, desde nuestra perspectiva y propuesta, intentamos vincular la metodología de la *hermenéutica de la praxis histórica*, nombre con el que se designa la propuesta emprendida por el autor, con la realidad latinoamericana contemporánea en el último capítulo y desde una perspectiva específica, de la que ya hablaremos con más detenimiento llegado el momento. Todo lo anterior, con la finalidad de exponer una lectura propia, vinculada a aquella, y como se ha dicho durante la tercera parte de esta tesis: con Ellacuría, más allá de él.

Ignacio Ellacuría: filósofo incómodo

Seguimos la tesis en la que hemos denominado a Ellacuría como un pensador incómodo. Un Ellacuría que escapa de la simple lectura de un rector, filósofo comprometido y actor político en El Salvador de la década de los 1980. Nosotros nos abocamos de entrada, a la imagen del niño en el pequeño Portugalete, perteneciente a una familia religiosísima y de clase acomodada, pasando por el teólogo comprometido, deudor de una formación teológica, y religioso perteneciente a la Compañía de Jesús. Pasamos así por el cristiano reiterado, sacerdote católico, para llegar así al filósofo crítico y al rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA) de El Salvador.

Pensamos que, sin el rastreo de este camino, delimitado brevemente, no podría o no pudo haberse desarrollado el pensamiento crítico-realista de nuestro autor. Afirmamos que,

la producción teológico-discursiva del vasco-salvadoreño responde a las características de una temporalidad, tensiones de su propia existencia y a la materialización de una práctica concreta, con el fin de responder a las dificultades políticas, sociales, económicas de su contexto y vida. Intentaremos ser breves y precisos en la presentación de la génesis de su pensamiento, señalando los elementos que llevaron a la conformación sus ideas crítico-comprometidas.

De igual forma y para nuestra exposición, no habrá que desatender lo siguiente: la forma en cómo hemos sintetizado este breve itinerario, atiende la forma clásica de formación de un seminarista, futuro clérigo católico. En nuestra tesis de Ellacuría como filósofo incómodo, nos acercamos a la crítica de cierto pensamiento marxista y a una parte restringida de la izquierda economicista, que ha desdeñado a la narrativa, incluso el arte y la poesía, como forma de crítica de la política, en palabras del mismo Marx. En el caso de Ellacuría nos abocamos a la formación refinada y recibida como parte de la Compañía de Jesús (Societas Iesú, S.I. o más comúnmente *Societas Jesu*, S.J.). La anterior, orden religiosa fundada por Ignacio de Loyola (1491-1556) y sus compañeros o colaboradores cercanos: Francisco Xavier Azpilicueta (Francisco Xavier, 1506-1552), Pierre Favre (Pedro Fabro 1506-1546), Diego Laínez Gómez de León (Diego Laínez 1512-1555), Alfonso Salmerón (1515-1585), Nicolás Bobadilla (1509-1590) y Simão Rodrigues Azevedo (1510-1579). Todos ellos a quienes Ignacio de Loyola conociera en sus tránsitos por Francia.

La Compañía de Jesús, entonces, fue aprobada durante el papado de Paulo III (1468-1549) en el año de 1540. La anterior, figura eclesiástica a la que han sido fieles todos estos, los primeros jesuitas.

Ahora bien, el proceso llevado a cabo previo a la ordenación abarca los siguientes puntos. Los mismos que se realizan en un término de 15 a 20 años. Son los siguientes: a)

noviciado, b) estudios de filosofía, c) magisterio (enseñanza a otros, principalmente adolescentes), d) estudios de teología (4 años), e) tercera probación (en ciertos casos) y f) estudios especiales (profundización de alguna área). Los anteriores siguen la pauta indicada por Ignacio de Loyola, no obstante, han sido modificados con el paso del tiempo por sus seguidores. Lo mostraremos a continuación, en paralelo de un estudio específico y cronológico de la vida de Ellacuría.

Habrá que mencionar, que la llegada de Ellacuría a El Salvador se da junto con otros jesuitas durante el año de 1949. Cuando apenas contaba con 19 años. Específicamente su llegada se da al noviciado de Santa Tecla, posteriormente a la realización de su proceso de discernimiento o vocacional (1947-1949) en Azpeitia. De esta forma, intentamos comenzar nuestra exposición rastreando sus primeros contactos e influencias filosóficas, que cobrarán importancia relevante en su obra, y finalmente, en su apuesta existencial.

Primeros pasos: humanismo y filosofía (1949-1955)³⁴⁴

Esta parte responde a la etapa de formación filosófica, posterior a la formación en el noviciado. El período de noviciado como tal es un proceso de prueba, que sigue a una serie de acercamientos o procesos vocacionales de discernimiento, para saber si el probando está listo o no para unirse a la orden religiosa, en esta primera entrada.

En el caso de Ellacuría, la formación de estudios filosóficos fue realizada durante los años señalados. Los mismos abarcan las Humanidades en la Universidad Católica de Quito, así como con las primeras influencias de carácter filosófico. En esta etapa habrá que destacar

³⁴⁴ Cfr., SAMOUR, H., (2006), *Voluntad de liberación: El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, UCA, San Salvador; Cfr., SOLS LUCÍA, J., (1999), *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Trotta; Cfr., SOBRINO, J. – ALVARADO, R., (1999), *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, Salamanca, Sal Terrae; Cfr., MORA GALIANA, J., (2004), *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación*, Nueva utopía, Madrid.

la influencia de un sacerdote jesuita, Ángel Martínez, poeta nicaragüense. Señala uno de los biógrafos de nuestro autor, Mora Galiana, que esta etapa está representada también por el acercamiento a la superación superficial y rutinaria, a partir de la propuesta estética del sacerdote-poeta. También se encuentra en esta etapa (1955), la influencia del rector de la universidad en Quito, otro sacerdote, el Padre Aurelio Espinosa Pólit. Un jesuita, humanista respetado, escritor y co-fundador de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador. Sacerdote con conocimiento a profundidad de los clásicos. En esta etapa podemos ver los cimientos clásicos, etnocéntricos, de la formación filosófica de nuestro autor, y también, el acercamiento con la escritura, la poesía, en este caso.

Así, de 1951 a 1955 Ellacuría realizó sus estudios filosóficos, a la vez que dialogó con los referentes de aquellas influencias. En el caso del Ángel Martínez, el filósofo se acercó a la crítica a través de la estética, de un poeta, ante la deshumanización existente en la sociedad moderna. La anterior referida ante la estancia en los Estados Unidos de América, de cara a una operación. Es importante destacar en este punto, la importancia primaria dedicada a las artes, de la que el jesuita reconoció sus cualidades humanizante y utópica. El prólogo que nuestro autor, ya en su madurez, realiza a la obra *Oráculos para mi raza*³⁴⁵, autoría del poeta salvadoreño Rafael Rodríguez Díaz, fundamentan nuestras primeras intuiciones y posterior hipótesis: la importancia de las escrituras diversas, la poesía en este caso, visibilizan características necesarias para humanizar la vida y el propio mundo, o más bien, la *realidad histórica*. La anterior es una de las nociones centrales que han dado pie a esta investigación que intenta vincular escrituras efímeras, urbanas contemporáneas, con la

³⁴⁵ RODRÍGUEZ DÍAZ, R., (1985), *Oráculos para mi raza*, UCA Editores, El Salvador.

obra de este filósofo brillante, cobardemente asesinado. En la actualidad, es necesario recordarlo, los avances en este campo en relación con Ellacuría son inexistentes.

*El maestrillo y la educación (1955-1958)*³⁴⁶

En esta etapa, Ellacuría regresó a San Salvador. Para enseñar durante tres años filosofía escolástica en latín, en el seminario de San José de la montaña. Recordemos en este punto que, es hasta posterior del Concilio Vaticano II, que la formación filosófica para sacerdotes y órdenes religiosas se modifica sustancialmente. Por lo tanto, la enseñanza de las materias como Ontología, Metafísica, Teoría del conocimiento parten de la base aristotélico-tomista, mismas que son mostradas principalmente en latín. Este proceso, de cambio a la lengua vernácula, lo vivirá Ellacuría posteriormente.³⁴⁷

En carta a Ángel Martínez fechada el 2 de agosto de 1955, nuestro filósofo señala que enseña las materias de Ontología e Historia de la Filosofía, así como repasa las ideas estéticas y poéticas que ha aprendido del sacerdote ecuatoriano. En este punto queda de manifiesta la cercanía de ambos, así como el interés primordial de Ellacuría en la formación clásica, pero también, en la estética. Afirmamos que la correspondencia de Ellacuría nos deja ver la concreción de un proceso formativo e institucional a la vez. No obstante podemos apreciar la relación que guarda el vasco-salvadoreño hacia la filosofía, a modo de cariño y entrega.³⁴⁸

³⁴⁶ Cfr., SOBRINO, J. – ALVARADO, R., (1999), *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, Salamanca, Sal Terrae; Cfr., MORA GALIANA, J., (2004), *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación*, Nueva utopía, Madrid.

³⁴⁷ Hasta la fecha, la teología católica más institucional, se encuentra enraizada fundamentalmente en la filosofía aristotélico-tomista. Como tal es un elemento sustancial para la formación clerical.

³⁴⁸ Cfr., MORA GALIANA, J., *Ignacio Ellacuría, filósofo...* Op cit., p. 56.

Durante el período que abarca 1956-1958 aparecen en la revista *Estudios Centroamericanos* y en *Revista Cultura* sus primeros artículos. Ortega y Gasset como el tema central. Como tal, tema controversial en España, luego de que el pensador regresara al país.

Podemos rastrear un momento de censura, posguerra y el ataque de los filósofos católicos hacia la filosofía vitalista moderna, que aparecía en ese momento, en el ambiente académico y cultural. Es en este punto que Ellacuría intenta realizar un primer andamiaje: un puente entre el mundo que conoce gracias a su formación eclesiástica, vinculado con las lecturas heterodoxas para la iglesia conservadora, como la del vitalismo moderno de Ortega y Unamuno.

Por lo anterior, esta es una etapa en donde ya está presente en la propuesta del joven filósofo, el hecho de *estar en la realidad*. A pesar de la formación neotomista presente en todos los seminarios y colegios de estudio teológico, pertenecientes a la tradición católica. El asunto de la realidad que resaltamos a continuación, germinal, se actualizará con sus posteriores estudios, madurez y lecturas subsecuentes, así como con el trato directo que tendrá con teólogos como Karl Rahner, de la Compañía de Jesús, y más fuertemente con el filósofo español Xavier Zubiri, su máxima influencia y del cual fue estrecho colaborador. Dice el joven Ignacio Ellacuría de 1958, en su artículo "*Posibilidad y modo de aproximación*":

“Se debe hacer un esfuerzo *por ir a la realidad misma como medida* e intelección del sistema para que aquélla configure a éste, y no sea éste quien desfigure a aquélla e impida un real acercamiento y posesión de la vida misma”.³⁴⁹

Si bien es cierto, el ir a las cosas mismas de la propuesta fenomenológica de Edmund Husserl (y el ir a las cosas mismas) se encontraba también en los diversos ambientes

³⁴⁹ ELLACURÍA, I., *Obras Filosóficas*, UCA, San Salvador, Tomo i, p. 249. El subrayado es nuestro.

filosóficos de la época, la terminología utilizada por Ellacuría hace referencia explícita a la realidad. En esta etapa también se presenta ya el diálogo con la filosofía marxista, que a partir de 1959 cobró importancia profundísima y relevante en la región.

Innsbruck: teología y la presencia de la historicidad (1958-1962)

Ignacio Ellacuría, como se ha detallado, siguió el proceso de formación de la Compañía de Jesús. Es en esta etapa preconiliar, al parecer poco apreciada por Ellacuría, en palabras del jesuita Rodolfo Cardenal, el vasco-salvadorense tuvo el encuentro con el teólogo y filósofo también jesuita, Karl Rahner (1904-1984). Y gracias a él, con el filósofo alemán Martin Heidegger. Rahner, posteriormente, sería uno de los especialistas, o perito teológico conciliar (desde 1963), con gran influencia en el Concilio Vaticano II y sus resoluciones.

Cabe señalar que, durante aquellos años, el padre Rahner era profesor de teología dogmática, en la facultad de teología de la Universidad de Innsbruck, en donde se mantuvo durante varios años. Durante ese tiempo ya era reconocido internacionalmente por su obra renovadora y labor teológica.

Por aquella época, el teólogo Rahner, también participaba activamente en la preparación del Concilio Vaticano II, que Juan XXIII convocó el 25 de enero de 1962. Rahner fue visto con sospecha por los sectores conservadores de la iglesia, pues también había sido consejero en Viena, del obispo Köning, y posteriormente nombrado especialista, como ya he dicho.

De esta etapa de la vida de Ellacuría, Víctor Codina recuerda:

“Ellacuría descollaba por su fuerte complexión atlética (...) sobre todo por su gran inteligencia Su carácter de líder nato ya se manifestaba en aquellos lejanos años. Siempre algo distante, serio, a veces irónico. Con su aguda reciedumbre y seguridad, en todos los sentidos. En torno a él se agrupaban compañeros y amigos. Alguno comenzó a llamarle, en

broma, el rey sol, aludiendo a su brillantez y dominio. Para algunos no era una persona simpática, ni fácilmente accesible”.³⁵⁰

Desde nuestra lectura, esta etapa de influencias es de enorme importancia. Si bien para Martin Maier, el modo y forma de hacer teología de Rahner estará presente en la obra de Ellacuría, existe también el acercamiento y exposición del joven estudiante a otras realidades. Como fue el caso de la teología existencial (esto es, vincular las preocupaciones y preguntas del ser humano, que se van generando en el mismo devenir histórico) y también, con la agenda teológica del momento. La anterior, discutida con precisión y cierta burocracia durante el CVII. En este punto, la nueva apertura teológica y eclesial en voz de los profesores con los que Ellacuría tuvo contacto se vio trasvasada en los actores teológicos más importantes. Entre ellos, los vinculados a la teología generada en/desde América Latina.

Según esta visión y tesis presentada por Maier, en Rahner es imposible separar vida y su obra, esto es, que su modo de hacer teología va más allá del modo de proceder de la época. Maier rescata también a Johann Baptist Metz (1928-2019) padre de la teología política, señalando una cita dedicada a Rahner, compañero y colega: *“la teología católica de la época moderna parece estar caracterizada por un profundo cisma entre sistema teológico y experiencia religiosa. Entre doxografía y biografía. Entre dogmática y mística”*.³⁵¹

Desde esta perspectiva anteriormente citada, Karl Rahner sería un modo de hacer teología que acaba con tal rompimiento dogmático-místico. Pues su forma de quehacer podría pensarse como una especie de biografía existencial teológica.

³⁵⁰ MAIER, M., “La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría”, en *Revista Latinoamericana de teología*; Cfr., CODINA, I., “Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir”, *Revista Latinoamericana de teología* 121 (1990), p. 263.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 264.

En este punto, Rahner presenta la forma de hacer teología, de cara al servicio de la iglesia, situada en un mundo determinado. Este es manifiesto en la confrontación teología-pastoral. Esto es, de responder con imaginación teológica ante las preguntas que la vida trae consigo para el ser humano, uno situado en el mundo, lleno de *realidad*, complejidades y la volcadura de eso llamado existencia. De esta forma, la teología según Maier debería llamarse biografía y es como tal, la compaginación de un itinerario de fe en relación con la experiencia material, concreta, y finalmente de cara con algo que llama el “*rostro velado de Dios*”. No es de extrañarnos, que el conflicto, asedio y asesinato que sufrió Ellacuría estuviera vinculado con su ejemplo de vida, en servicio y honestidad de sus valores y críticas al gobierno en turno de su país, así como al actuar represivo del ejército. De este modo, va concretándose: su labor intelectual consiste tanto en pensar la *praxis histórica de liberación*, como un elemento constitutivo de una existencia dedicada a aquella. Así, en ultimidad, el trabajo del pensador y su obra no están en sí mismos, sino que ambos deben servir a la fe y a la justicia. La teología, entonces, está vinculada a la transmisión de esperanza, de cara a un mundo conflictivo, del que el mismo Ellacuría señala en 1984, en el prólogo antes citado: “*El dolor está presente en casi todas las estrofas, lo está también el miedo a perder la vida en esta línea de sangre, pero lo que más resalta es la vida y la esperanza*”.³⁵²

Hay que señalar en este punto que, aunque los contextos de ambos autores (Rahner y Ellacuría) son profundamente distintos, ambos proyectos se centran en lo que ya se ha enumerado. En específico: el objetivo de Rahner es dar fundamento, a una nueva reflexión teológica de cara al desafío constante del capitalismo y la modernidad. El interlocutor principal para Rahner está en el europeo ilustrado, vinculado con las ciencias modernas. En

³⁵² RODRÍGUEZ DÍAZ, R., (1985), *Oráculos para mi raza...* Op. cit., p. 12.

el caso de Ignacio Ellacuría, por su parte, se manifiesta una forma o modo de hacer teología desde una perspectiva postidealista, que critica y se enfrenta a los problemas que de la opresión y la injusticia emergen, en el contexto latinoamericano durante la segunda mitad del siglo XX. La militarización era uno de los temas. Con ello, los subproductos negativos que esta situación generaba a su alrededor: desapariciones, asesinatos, y la presencia de los Estados Unidos (y sus agencias, como la CIA) en los diversos conflictos centroamericanos.

Si bien se ha entendido, en el jesuita Rahner hay un seguimiento entre teología y espiritualidad. Esto es, una liga entre la intelección y una praxis específica. Más específicamente, según Meier: *“el objetivo último de su esfuerzo teológico es hacernos conscientes de la apertura de todo ser humano al misterio insondable y absoluto de Dios”*.³⁵³ En este punto, más adelante menciona: *“Rahner fue jesuita durante más de 60 años y recibió la mayor parte de su formación intelectual y espiritual al interior de la Compañía de Jesús”*.²⁸ Lo que para Meier es significativo, pues, el teólogo alemán quedó *“marcado por la espiritualidad ignaciana y, según Herbert Vorgrimler, el joven Rahner pensaba dedicar toda su vida de jesuita al acompañamiento espiritual, así como a dar los ejercicios espirituales”*.³⁵⁴

Todo lo anterior implica, pues, la vuelta a la conexión entre narrativa teológica (entiéndase discurso teológico) y experiencia y vida, así como las preguntas e inquietudes profundas y cruciales del ser humano, como *modo* de generar un discurso teológico/antropológico. En el mismo, conciencia, libertad y praxis (motivada por el amor) se unen. Su presupuesto fundamental: en los niveles existencial y metodológico, *“la teología es para Rahner una experiencia personal de Dios, del Dios-misterio que se comunica*

³⁵³ Maier, M., Op cit., p. 236

³⁵⁴ Ibid., p. 238.

*libremente. Lo que antecede a la reflexión” (en este caso teológica es la experiencia) “y la experiencia de Dios es la base y el punto de partida de la reflexión teológica”.*³⁵⁵

Encontramos en este punto, un similar y fundamental acercamiento al método propuesto por los pensadores de las *Teologías para la liberación latinoamericanas*, popularizado también por las Juventudes Obreras Cristianas y su método.

Lo anterior es de una grande repercusión no solo para el pensamiento de Ellacuría sino para el pensamiento en la región. En nuestro pensador, la teología o narrativa de la tradición cristiana, se presenta como un momento ideológico de una praxis concreta. En este caso, sus palabras en torno al método lo describen de una forma crucial: “*Lo que va a decirse a continuación no es sino la reflexión creyente sobre una realidad vivida*”. Este modo de ver estará trasvasado en el mundo de la reflexión latinoamericana, no sólo por esta propuesta que ahora desentrañamos. Sino que, es un modelo o modo constante de reflexión que, desde las expresiones eclesiales, se nos muestra como un momento de crítica política.

Si recordamos la reflexión marxista, se enmarca a la teología como una crítica de la política. Esto puede leerse, a nuestros ojos desde la siguiente forma: hay una primacía, un momento primero, que es el de la experiencia, previo al de la reflexión. Y este es, como tal, un momento ideológico de la praxis concreta: *histórica*.

Si bien en el ideario común en torno a la filosofía y teología de Ellacuría se presenta como la liga entre Zubiri y él; u entre Ortega y Gasset y su vitalismo existencialista y nuestro autor, en nuestra propuesta está siempre presente la influencia del mundo eclesial al que Ellacuría perteneció. Del que mamó desde muy niño y durante toda su formación, una forma de reflexionar y pensar el mundo, una *Weltanschauung* que terminó con constituirse como

³⁵⁵ Ibid., p. 240.

una noción política y crítica del momento al que tuvo que enfrentarse. En esta experiencia está ya en germen, la posterior adecuación, detallada y refinada que nuestro autor realizará en tanto la historización, la filosofía de la historia, la realidad y experiencia. Desde luego nutriéndose por el contacto que tendrá posteriormente con el pensamiento zubiriano. Siendo el vasco-salvadoreño su más cercano discípulo y, posteriormente, su más estrecho colaborador.

Como hemos rastreado hasta aquí, existe entonces un acercamiento en esta etapa, a uno de los elementos fundamentales en la reflexión de Ellacuría: *historia e historización*. En este punto, veremos la reflexión actualizada de Ellacuría en torno a la espiritualidad, por ejemplo, como parte esencial para la historia de las ideas en la región: *“la historización adecuada de lo más verdadero y vital del evangelio (es decir, todo encuentro con Dios) tiene, forzosamente, que pasar por la historia: “el encontrar a Dios en la realización histórica es problema esencial de la teología, de la pastoral y de la espiritualidad que se requieren hoy en América Latina”*. Ese encuentro se da *en la acción histórica de los hombres*, con lo cual aparece también la relación entre espiritualidad y praxis.

De esta forma, la idea ignaciana y al fin y al cabo bíblica, cristiana, evangélica, de que el amor se actualiza en las obras más que en las palabras, se nos presenta también en la enunciación ignaciana: *contemplativus in actione*. La anterior, actualizada para nuestros tiempos como: *contemplativus in actione iustitiae*, la que nos lleva a reflexionar sobre el vínculo contemplativo y el encuentro con Dios, a partir de una *acción personal e histórica, que tiende a la justicia*.

Ellacuría deja muy en claro que no se trata de una acción cualquiera. Se trata de la praxis por la justicia en concreto, desde la una realidad histórica dinámica, abierta, como se mencionará más adelante. Lo anterior vinculado al cambio de rumbo que la Compañía de

Jesús realizó en la segunda mitad del siglo pasado, comprometiéndose por la fe y la justicia, tras la honda renovación del padre Pedro Arrupe SJ, Prepósito General de aquella congregación religiosa.

Pensamos, finalmente y de esta forma, que el ejemplo de Rahner es de gran impacto en el pensamiento del vasco-salvadoreño. Más allá de los contenidos compartidos por ambos pensadores, queda marcado en el desarrollo posterior del Ellacuría filósofo, teólogo, sacerdote y rector.

Ahora bien, Ellacuría fue ordenado sacerdote en el año de 1961 en Innsbruck, de donde partió a Bilbao para estar algunos días con su familia y posteriormente, se dio a la búsqueda de Xavier Zubiri. A quien había escrito en diversas ocasiones y quien no había respondido a las cartas del joven jesuita. Zubiri por su parte, estuvo dedicado en la redacción de su libro *“Sobre la Esencia”*. Un tratado de hondura filosófica profunda, que tendrá una implicación en el pensamiento de los jesuitas filósofos y teólogos posconciliares, en la región.

De igual manera, fue hacia el último año de este período en donde la iglesia católica, tuvo un cambio de forma profundo. Uno de estos pasajes al interior de la vivencia eclesial se encuentra en 1962, con el inicio del Concilio Vaticano II. De igual forma, una serie de reuniones de teólogos latinoamericanos versaban en torno a diversos problemas teológicos en América Latina, como fueron: la pobreza de la región y la función del teólogo dentro de la iglesia. De ello, los franciscanos en el Instituto Teológico en Petrópolis, en Brasil, reunieron hacia 1964, a los teólogos Juan Luis Segundo SJ, Lucio Gera y Gustavo Gutiérrez. Sus aportes se abrían a un diálogo plural con profesionales, élites culturales y el sector pobre de la región. De igual forma, se reivindicaba la situación de pobreza en la región.

Madrid, Zubiri y la tesis doctoral (1962-1965)

Durante estos años, Ellacuría culminó su tesis doctoral, por un lado, vinculada a la reflexión filosófica zubiriana. Por otro lado, vinculada al desarrollo del Instituto de Teología Pastoral Latinoamericano, dirigido por Segundo Galilea. En ellos, el teólogo organizó una serie de encuentros a lo largo de América Latina: Bogotá, La Habana, Cuernavaca, Santiago de Chile en 1966 y Montevideo en 1967. Durante este tiempo, también se dio la integración de los teólogos participantes en Petrópolis con los del ITEPAL. Los temas sobre los que trató la reflexión fueron: pastoral, cristología, evangelización, teología de la historia. Elementos presentes en las reflexiones de Ellacuría durante la época. Esto es, su vínculo religioso y su cercanía con las principales inquietudes teológicas del momento, marcaron también su caminar reflexivo, en perspectiva crítica y filosófica.

De igual forma habrá que mencionar, que hacia 1965 la Compañía de Jesús inauguró su XXXI Congregación General. Entre otras conclusiones luego de los debates y sesiones se aprobó como misión de las SJ, el servicio de la fe en donde: *la promoción de la justicia constituye una exigencia absoluta*, esto es, de la necesidad de situar el trabajo apostólico verdaderamente en un mundo contemporáneo. De igual forma, luego de los amplios debates y reflexiones emprendidas, Compañía de Jesús se presentaba como: *“apasionada por el mundo moderno y por el anuncio de la fe desde las preocupaciones de los hombres de su tiempo”*.³⁵⁶ La anterior, como forma de *“reconciliación de los hombres exigida por la reconciliación de ellos mismos con Dios”*.

El anterior es el marco eclesial en el que Ellacuría se encontró inmerso y condición sin la cual, no se puede comprender su formulación filosófico-teológica-político-

³⁵⁶ SOLS LUCIA, J., (1999), *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Trotta, Madrid, p. 32.

pastoral. Este es el Ellacuría incómodo en ámbitos académicos, del que intentan invisibilizar lugar e influencias, al interior del mundo clerical de determinada cristiandad católica.

*Filosofía y realidad: entre la historia y la utopía*³⁵⁷

Esta civilización está enferma de gravedad y para evitar, en términos de Ellacuría, un desenlace fatídico es necesario intentar cambiarla desde dentro de sí. Con estas palabras Ellacuría se refiere a la civilización pre-1990. Con esperanza y de forma utópica, en consonancia con sus creencias religiosas está decidido a no quedarse de brazos cruzados e intentar subvertir la historia. O como diría más adelante: *lanzarla en otra dirección*. Pero: ¿cómo hacer esto? ¿Cómo comenzar o proponer una tarea en este sentido? ¿Cómo modificar la realidad, putrefacta, infecta, que se desmorona por todos lados? ¿Cuál debería ser la apuesta? ¿Cuál el punto de partida?

Ellacuría, en su etapa final, no tardará en decir que el punto de partida para el estudio de esta civilización sería el de sus *restos*. El de su *podredumbre*. En sus palabras: proceder a partir de un análisis *coprohistórico*. Esto es, comenzar desde los desperdicios de esta civilización del poder y la riqueza. De la mierda y del desecho, que son lamentablemente, el gran porcentaje de nuestra humanidad. Esto es: los pobres.

De manera provocativa Ellacuría señala con estas palabras la urgencia de atender a las poblaciones vulnerables, invisibilizadas, pisoteadas, excretadas por el capital y sus lugartenientes. Nos da a entender que las heces de la civilización son producto de la irracionalidad y lógica de acumulación y explotación de este mundo capitalista y moderno.

³⁵⁷ Cfr., ELLACURÍA, I., (2007), *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador; Cfr., SAMOUR, H., *Voluntad...*

No obstante, para llegar a la conclusión anterior habrá que realizar un breve recorrido. Para ello recurrimos a la obra clave *Voluntad de liberación*³⁵⁸, de Héctor Samour. Tal vez, uno de los conocedores más puntuales de la obra ellacuriana, junto con Antonio González.

El texto del cual hablamos y en el que nos basamos mayormente en las siguientes páginas, es una obra sistemática sobre toda la producción filosófica de Ellacuría. Cuyo objetivo es el de unir con precisión, las diversas aristas del pensamiento del filósofo salvadoreño, articulándolas como las partes de un todo. Por otra parte, el objetivo es el de señalar la relación directa con su maestro Zubiri, así como señalar lo que corresponde propia y originalmente al planteamiento ellacuriano. Creemos, con Samour, que realiza así una relectura profunda del planteamiento zubiriano, e incluso formula una reelaboración creativa de la filosofía de este, para ponerla a la escucha de lo que él llama “el reclamo de la realidad”. Un reclamo proveniente de los restos, de las heces de nuestra sociedad moderna y supuestamente refinada. Pensamos que de ahí, la obra ellacuriana sea crítico-realista. Con un talante profético y utópico, cuya dirección será la de alimentar, constantemente, y provocar un movimiento o al menos una conciencia colectiva, que pretenda realizar algunos cambios sustanciales.

*La producción filosófica de Ignacio Ellacuría SJ*³⁵⁹

Samour señala que esta labor de articular dicha producción (filosófica) tenía alguna dificultad mayor. Pues, la labor como teólogo y pensador social y político de Ellacuría se mostraba con mayor medida a través de sus textos y artículos. Incluso la aparición de un Ellacuría teólogo

³⁵⁸ En adelante VDL.

³⁵⁹ Cfr., SAMOUR, H., Op. cit.

y otro incómodo, como pensador y filósofo, desde su vínculo religioso como hombre de fe y sacerdote jesuita. ¿Cómo es posible esto?, se preguntan todavía hoy algunos. De tal modo que, un proyecto como el que emprende Samour da luz y cobra relevancia esencial para comprender en terreno filosófico las implicaciones, aciertos y virtudes de una filosofía política potente, histórica, como la que plantea Ellacuría en pleno conflicto salvadoreño, centroamericano, enraizado en la realidad latinoamericana, con una crítica potente antiimperialista, bastante fundamentada filosóficamente. Lo anterior desde un compromiso liberador, pues esta es la función de la filosofía según su propuesta y como señalaremos a continuación. A su vez, en la obra de Samour se encuentra el impulso por la publicación de artículos, conferencias o clases inéditos hasta hace algunos años. En específico, los escritos que tienen como base, los cursos dictados en la Universidad José Simeón Cañas (UCA), en San Salvador.

De este modo, Samour plasma una tesis clave para comprender todo el planteamiento de la *Filosofía de la realidad histórica* de Ellacuría. Así como la relación directa que ésta guarda con la de su maestro, el filósofo Xavier Zubiri. Señala con una precisión significativa en VDL sobre la realidad histórica, importantísima para el desarrollo de su planteamiento y la comprensión de esta tesis, que es la siguiente:

“(La realidad histórica) ... es una unidad estructural, dinámica y abierta, según lo postula la metafísica intramundana de Zubiri. Toda la realidad forma una sola unidad, y la envolvente principal de toda esa realidad es la historia. Ésta, al ser el ámbito donde se da más plenamente la realidad, se convierte en el único acceso concreto a lo último de la realidad y, por tanto, en el objeto de la filosofía”.³⁶⁰

³⁶⁰ Ibid., p. 13

Lo anterior, recordando el artículo “*El objeto de la filosofía*” del año 1981, en la etapa de madurez filosófica ellacuriana, que comienza a fundamentarse desde 1965, según Samour.

*Filosofía, ¿para qué?*³⁶¹

Ellacuría responde explícitamente a esta pregunta con un artículo intitulado de igual forma. En él rescata algunas implicaciones que van de lo canónico a su visión propia, en torno a este saber ancestral. De tal modo que, realiza y detalla en algunas ideas el para qué de la filosofía, desde diversos puntos de vista.

En un primer momento, Ellacuría se muestra ligado a la filosofía como parte de la cultura occidental desde más de veinticinco siglos. Esto es, una visión europeizante, etnocéntrica de la misma. La cual comienza en forma crítica, con la actividad de Sócrates según el autor. Teniendo en cuenta que este es un artículo publicado hacia el año de 1976 nos preguntamos: ¿hasta qué punto está vinculado Ellacuría con la filosofía desarrollada en la región? Más explícitamente: ¿existe alguna vinculación directa de la filosofía ellacuriana con el canon filosófico latinoamericano? Hasta aquí, la respuesta es no. Vayamos matizando. No obstante, su visión está allende un deseo de simple erudición. O más allá del deseo de una acumulación del saber (filosófico) sin más.

*Sócrates y la filosofía como necesidad*³⁶²

De esta forma Ellacuría presenta al primer personaje en su recuento: Sócrates. Y de él toma como ejemplo la necesidad de filosofar. En este punto podemos observar que la visión ellacuriana está ligada a esta interpretación. Se refiere a él, como al filósofo en donde se

³⁶¹ Cfr., ELLACURÍA, I., *Obras filosóficas...*

³⁶² Cfr., *Ibid.*

muestra por antonomasia la necesidad del filosofar, a través de una serie de rasgos. Destaca dos de ellos. El primero, el problema de la filosofía, que a su modo de ver está en el hombre mismo. Rescata la frase del oráculo de Delfos: *gnoti seautón* (conócete a ti mismo). El saber y el saberse a sí mismo, para llegar a ser hombre, ciudadano, más allá de un animal. Por otra parte, el hecho de querer saber. En este sentido, la necesidad que existe del saber en tanto que, alguien desee humanizar y politizar deberá al menos saber qué cosas no sabe. Así, el para qué de la filosofía en este punto, según Ellacuría, está enraizado en el siguiente presupuesto: una labor filosófica es precisa y primordialmente una labor política, en tanto que, no importa sólo cómo es que las cosas son, sino que, lo que interesa es que las cosas lleguen a ser como aún no son. Y como tal se muestran, por un lado, falsas y, por otro, injustas.

En el punto anterior, se mira entonces la filosofía como un acto crítico. Más que todo un tipo de saber crítico, vinculado a la figura del Sócrates platónico, en tanto que, se mira en él esta necesidad de la filosofía para promulgar un cambio, crítico ante el estado de las cosas. Como ya se ha señalado, una visión que recae primeramente en el combate con uno mismo, para así después emprender una batalla, siempre desigual, con los dueños del poder, en su contexto y tiempo. Ellacuría en este sentido realiza una lectura desde un referente histórico, con una carga etnocéntrica y clásica, en perspectiva de la historia de la filosofía.

Así, Sócrates se presenta como un modelo del filósofo, en tanto que, su compromiso moral al no salir de la ciudad, ni dejar de filosofar (condiciones impuestas para su indulto). De esta manera la filosofía conlleva una vocación, así como el conocimiento de una técnica. No se filosofa con buena voluntad, parafraseando a Ellacuría. De ahí la segunda de los elementos que propone en su pensamiento, en torno a la filosofía.

*La filosofía como un modo de saber*³⁶³

En este punto, Ellacuría invita a olvidar la división entre filosofía y ciencia, realizando un recuento de hombres dedicados a la reflexión y a la ciencia moderna. En este sentido, Ellacuría piensa en la filosofía como un saber necesario, recurriendo al argumento de Marx: si las cosas se mostrasen a nosotros de forma clara, objetiva e inmediata, el estudio de estas sobraría. En este sentido, Ellacuría es más cercano al pensamiento marxista en tanto que admite: existe una realidad de las cosas, oculta, escondida, tras sus apariencias. El mundo y la realidad no podrían comprenderse sin la visión de la economía y de la historia, dice siguiendo a Marx. Las anteriores, ciencias para superar las apariencias.

En esta parte, entra al debate de la modernidad. La ciencia y la filosofía. Esta última como saber que intenta reflexionar sobre el “cómo es en realidad una cosa”. A diferencia del mundo de la ciencia moderna, que intentaría saber el “cómo funciona una cosa”. Se infiere que, reducir la realidad al conocimiento del funcionamiento de las cosas es un sinsentido. Aparece la pregunta: ¿qué es verdaderamente saber?

La filosofía para Ellacuría depende exclusivamente del *por qué*. Su último y total por qué. Que está relacionado con la estructura de la realidad. Lo que lo lleva justamente a este punto: la realidad. Entender la forma en cómo se presenta en tanto realidad, así como la pregunta por ella: ¿qué es esta realidad? Y en ella: ¿qué soy yo como hombre? Es decir: ¿qué es el hombre en la realidad? Y: ¿cuál su sentido en la realidad?

El sentido de la realidad aparece como pregunta para Ellacuría: ¿se lleva la vida social e político, e histórica, con sentido? Para responder: ¿qué es el saber? ¿Qué es la realidad? Y finalmente: ¿cuál es el sentido de la vida humana?

³⁶³ Cfr., Ibid.

*La filosofía como principio de desideologización*³⁶⁴

Al contrario de muchas filosofías que han servido como justificadoras de la violencia, orden y poder, tanto explícitamente o no, Ellacuría señala la función que a su parecer engarza con la forma o modo de filosofía como saber: la sabiduría como crítica. Retoma en este punto y desde su perspectiva, la formulación socrática, la kantiana y la marxista. Lo anterior tiene una implicación directa en relación con las ideologías, para nuestro autor. Esta, la ideología de un autor es entendida por Ellacuría como “*un conjunto más o menos sistemático de ideas que ese autor expresa*”. No obstante, reula en relación con la presencia de la ideología desde Maquiavelo.

En este punto, Ellacuría retoma la importancia que tienen las mismas para encubrir la realidad en pro de intereses personales, políticos o sociales. Se acerca de forma determinante a Marx. Específicamente en su visión de las ideologías (también analiza a Durkheim) como dice Ellacuría serían:

“(…) reflejos de una determinada estructura socio-económica: las clases dominantes intentarían sustituir la verdad de la realidad por toda una superestructura ideológica, que impediría a las clases dominadas darse cuenta de las relaciones reales. La ideología sería un sustitutivo de la realidad y un sustitutivo cuya finalidad objetiva sería enmascarar la realidad, especialmente la realidad socio-histórica; cobra una cierta autonomía y puede así convertirse en instrumento de lucha. Cada pensamiento, además de su inmediato contenido, tiene inmediata relación con una determinada situación, sea del individuo que lo construye o sea del momento socio-histórico en que aparece”.³⁶⁵

Ellacuría señala la posibilidad de ideologizar el pensamiento de carácter “*globalizante*”, que adquiera una carga para desarrollar sentido o mostrarse como una especie

³⁶⁴ Cfr., Ibid.

³⁶⁵ ELLACURÍA, I., Obras filosóficas, tomo III, UCA, San Salvador, p. 125.

de “conciencia operativa” que permea una sociedad ya sea en un nivel personal, individual o social.

Es aquí en donde Ellacuría se muestra crítico con la naturaleza filosófica al pensar que ésta, por naturaleza, podría generarse como un modelo de racionalización de determinadas subjetividades interesadas. Sobre este punto específico, sobre las filosofías continentales que han servido como bases ideológicas de totalitarismos, genocidios, barbaries, opresión y muerte que han dejado su estela de descomposición durante el siglo XX, no podríamos negar el argumento ellacuriano.

Así, se pregunta finalmente: ¿filosofía como principio de ideologización o desideologización? Para responder, destaca la función liberadora de la filosofía, como veremos a continuación, en el siguiente punto. Realizando también, el desenmascaramiento de los “pensadores asalariados” a los que el poder remunera, por ser sus defensores y anunciantes: esto es, intelectuales orgánicos.

En este punto, nosotros pensamos en el surgimiento de una categoría procedente de los medios de comunicación y la emergencia de las redes sociales y sus diversas plataformas. Es la figura del opinador. Esto es, la degradación del especialista o del analista. Títere de las formas escuetas y prejuicios, que sólo propaga, precisamente, un sistema ideológico en determinados momentos socialmente politizados de una nación. ¿No es acaso un tipo de anunciante asalariado plenamente ideologizado? ¿La labor de desideologización no debería dirigir sus baterías a analizar este tipo de discursos, en muchas ocasiones ordinarios, empero, con la capacidad de permear en millones? A diferencia, debe valorarse la autonomía del filosofar, así como sus tareas: necesidad de saber qué sea la realidad, constituyéndose como un sistema de saber, de cara a mirar críticamente la realidad, desideologizándola y

dirigiéndose hacia procesos de liberación en diversos sentidos. Pues filosofía es, ante todo según el autor, el lugar propio de la duda y de la negación crítica.

Así pues, la filosofía requiere no sólo un sentido de racionalización del pensar humano, sino sobre todo una especie de brújula. La misma que se encuentra en el carácter crítico y el punto de vista moral (mas no moralizante) de la filosofía. La misma que, para su análisis requiere también, de las herramientas científicas que tiene a mano. En este sentido, la sinergia que la filosofía en términos del hoy requiere para su funcionamiento eficaz.

El autor expresa su posición en torno a la función de la filosofía como racionalización fuera de los límites, más allá de una totalidad abarcante. Una especie de posibilidad real de “salirse” para poder mirar críticamente todo lo demás. Expresa así, consonancia con el pensamiento marxista en donde la salida puede ser evasión o alienación, más allá del planteamiento propio de la filosofía en donde el pensar reflexivo se manifiesta como instrumento de aproximación y crítica de la realidad. La filosofía como tal, sería una búsqueda por situarse de manera crítica de totalidad y al estar fuera, intentar comprender la complejidad de la realidad misma.

Finalmente podemos concluir que para Ellacuría la filosofía sirve para saber, como se ha explicitado formalmente, así como para desideologizar. En pro de una sociedad entera, que necesita ello, a partir de una dimensión crítica y negativa. Lo mismo podría ser una creencia popular, la literatura, los medios de comunicación, los partidos políticos y demás. Lo anterior, historizando y personalizando la labor filosófica-política, más allá de imposición o asunción de determinadas ideas sugestivas, fascinantes o modernas. Filosofar implica, así,

estar en la realidad y, sobre todo, la búsqueda por intentar comprender *cómo* es esa realidad en ultimidad.³⁶⁶

*La Filosofía de la liberación latinoamericana en la perspectiva de Ignacio Ellacuría*³⁶⁷

Para Ignacio Ellacuría, su propuesta filosófica para la liberación latinoamericana está enraizada y es indisociable de su filosofía de la historia. Cuyo planteamiento inicial, formal, se encuentra algunos años atrás en la defensa de su tesis doctoral (1965). Cuyo punto de partida (y también de su obra madura) tiene como base la metafísica zubiriana y culmina en su obra máxima FRH. Obra inacabada y publicada posteriormente a su asesinato (16 de noviembre de 1989). En ella se presenta una búsqueda de fundamentar una filosofía de la praxis histórica (de liberación), como una praxis política en América latina. A la par de otras obras de carácter marxista, exclusivamente, a las que él consideraba como limitadas. Según Ellacuría al dejar de lado, desde la lectura de Samour, elementos indispensables de la *realidad histórica*, anteriormente señalada. No obstante, el diálogo que tiene Ellacuría con la filosofía marxista en pleno y de él extrae algunos elementos que mencionaremos más adelante. De esta forma se muestra crítico con la absorción acrítica del pensamiento marxista. Y a la vez receptivo con algunas categorías y visiones que de él emanan. Ellacuría: con Marx y más allá de Marx, podríamos afirmar.

Así pues, la hipótesis que presentamos sobre Ellacuría y su búsqueda de fundamentar una filosofía de la liberación latinoamericana sigue de cerca la lectura de Samour. Es en

³⁶⁶ En la parte 3 profundizaremos más sobre el sentido de la totalidad y la responsabilidad/labor del filósofo en la sociedad actual.

³⁶⁷ Cfr., SAMOUR, H., *Voluntad de liberación... Op cit.*; Cfr., SOLS LUCÍA, J., *La teología... Op cit.*; Cfr., SOBRINO, J. – ALVARADO, R., (1999), *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad... Op. cit.*; Cfr., MORA GALIANA, J., *Ignacio Ellacuría... Op cit.*

síntesis y en concreto que, la búsqueda de Ellacuría por elaborar una Filosofía de la liberación latinoamericana, con base en su filosofía de la historia, corre temporalmente desde el período de 1965 hasta el momento de su asesinato. Esfuerzo que puede ser entendido unitariamente, a partir de los diversos textos presentes a lo largo de su reflexión filosófica. Esta hipótesis, defendida por el autor y la misma que compartimos, se articula a partir de comprender el itinerario que él ha sistematizado de la siguiente manera:

- a) Realismo materialista abierto ellacuriano
- b) La filosofía de la realidad histórica ellacuriana
- c) La filosofía política como filosofía histórica, para culminar con:
- d) La *filosofía histórica* como filosofía de la liberación.

En los anteriores no encontramos, decimos ya, una lectura crítica en relación con las propuestas filosóficas de la región: ¿cuál es el lugar de la filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría, en relación con las obras paralelas que nacen en el contexto de los 60-80's? ¿Existe algún diálogo con ellas? ¿Cuáles son las diferencias entre las distintas propuestas? Y, sobre todo: ¿existe alguna relación entre la propuesta filosófica, canónica en la región y la filosofía ellacuriana como tal?

El planteamiento anterior (el itinerario sistematizado) será desmenuzado adelante siguiendo la propuesta de Samour, para esclarecer algunos elementos que consideramos indispensables para llegar a lo que concierne a nuestra tesis: una epistemología política latinoamericana ellacuriana, como filosofía crítica, en el contexto del autor y válida para nuestros días. Pues es necesario hasta el día de hoy que la verdad no sea presa de manipulaciones, promovidas por los *mass media*. Actualmente, el surgimiento de nuevos actores políticos, como las diversas redes sociales, y la transmisión de *posverdades* o mentiras emotivas, así como todo tipo de distorsiones deliberadas de la realidad. Las

anteriores, promovidas por intereses oligárquicos, políticos o la colusión de una clase o sector específico que posee el monopolio de los medios, puesto al servicio de la política. Como tal, la tergiversación, manipulación y engaño como *modus operandi* de determinados intereses particulares. A la par de ello se presenta en términos epistemológicos, una necesidad de acercamiento crítico a la realidad. Así como a las verdades a medias. Por lo tanto, en la propuesta de Ellacuría es necesario un “*esbozo de totalidad donde situar y comprender las verdades parciales para que no se conviertan en mentiras ideologizadas*”. De ahí su radicalidad y necesidad hasta el día de hoy, en tanto que existan medios de comunicación enfermizamente superficiales. Colonizados por la ideología del capital, del neocapitalismo financiero. Como una parte más del ecosistema del beneficio económico.³⁶⁸

Sobre “Función liberadora de la filosofía” (1987)

En el artículo que se ha nombrado aparece también un programa nutrido, sobre el papel de la filosofía latinoamericana. Es decir, que también es una obra importante para entender el papel que arriba hemos señalado. Sólo que, con mayor radicalidad. En las páginas de *Función liberadora...*, Ellacuría plasma su interés por comprender que el hecho de la crítica es parte fundamental de la función de la filosofía latinoamericana. Primeramente, en consonancia con *¿Filosofía para qué?*, señala la importancia de ello. Esto es, reiterar que es necesaria para desenmascarar falsas ideologías, las mismas que funcionan como justificación y de un orden social opresivo. No obstante, la función liberadora de la filosofía no se cumple o termina en lo que ya hemos mencionado. Ellacuría deja de manifiesto que, la filosofía también una función o responsabilidad de tipo creativa, *poietica*. Esto en la génesis de un

³⁶⁸ Cfr., SAMOUR, H., *Voluntad de liberación...* Op. cit.

panorama liberador. Ellacuría, en *Función liberadora...* señala cinco ejes de esta filosofía por venir, como: a) Una teoría de la inteligencia y del saber humano; b) Una teoría general de la realidad que tendría una función análoga a la metafísica en la filosofía clásica; c) Una teoría abierta y crítica del hombre, de la sociedad y de la historia; d) Una teoría que fundamenta racionalmente la valoración adecuada del hombre; e) Una reflexión sobre la ultimidad y lo trascendente.

Con estos ejes, Ignacio Ellacuría presenta su idea de *filosofía de la liberación*. En su obra póstuma, *Filosofía de la realidad histórica*, se dedicó a elaborar especialmente el segundo tema de una teoría general de la realidad. El principio que da sentido son la realidad y la historia. “*La realidad histórica es el objeto último de la filosofía, entendida como una metafísica intramundana, no sólo por su carácter englobante y totalizador, sino en cuanto manifestación suprema de la realidad*”.

*Liberación y praxis en Ignacio Ellacuría*³⁶⁹

Liberación para Ellacuría puede entenderse como la labor o tarea, en este caso, lanzada hacia la filosofía como una razón de tipo epistemológica o metafísica. En el entendido que: “*la historia no es solo el lugar donde los seres humanos van a ser lo que son y donde la humanidad va haciéndose en su unidad, sino la actualidad última de la apertura y de la realización trascendentales de la realidad; apertura y realización que queda en manos exclusivamente de la actividad humana y de lo que ésta pueda crear en la historia a partir del proceso de apropiación y actualización de posibilidades*”.

Y continúa:

³⁶⁹ Cfr. Ibid.

“De esta manera el dar de sí de la realidad en el ámbito de la historia está vinculado al grado de libertad y humanización que alcancen los seres humanos. En el proceso de humanización y personalización de los distintos individuos y grupos humanos, se juega la revelación y la realización trascendentales de la realidad. O, dicho de otra forma, en el problema humano y su resolución en la historia se juega la plenitud de la totalidad de la realidad”.³⁷⁰

Desde la lectura de Samour, una de las innovaciones de la filosofía histórica de Ellacuría consiste en dotar de lo que él llama *significado metafísico*, de determinadas categorías solamente circunscritas o incluso reducidas al ámbito de lo político social. Tal es el caso de las categorías *praxis* y *liberación*. En nuestra lectura, la importancia de trabajos como el de Adolfo Sánchez Vázquez, ponen de manifiesto esta dimensión, sin mencionar el ámbito de lo metafísico de la misma, desde su lectura marxista.

Para Ellacuría *praxis* es un: “Hacer real de realidad” y *liberación*, por su parte, no se encuentra restringida a una liberación de carácter sociopolítico sino a una liberación con mayor hondura, una liberación de nuevas formas de realidad.

En la lectura ellacuriana para la liberación nuestroamericana es preciso realizar un ejercicio desde el ámbito de la filosofía. De ahí su conocido artículo “*Función liberadora de la filosofía*”. Ahí se reflexiona sobre la importancia de un método que, desde lo reflexivo, dinamice tal lucha. Es ahí en donde aparece la *historización* cuya búsqueda es afrontar a la *ideologización*, presente en la región, para revertirla. Samour señala con precisión:

“es (...) una abstracción de la realidad histórica, que hace de lo que es histórico algo natural al desvincular los conceptos y teorías de la praxis histórica. La historización busca la verificación histórica de cualquier formulación abstracta a través de su puesta con relación a la praxis histórica, mostrando así lo que encubre o descubre”³⁷¹

³⁷⁰ Ibid., p. 16.

³⁷¹ Ibid., p.17.

En este punto ya comenzamos a advertir lo característico de esta epistemología: su función historiadora. Esto es, que la función liberadora de la filosofía se logrará en tanto, el método de historización de los conceptos permita generar un discurso nuestroamericano. Ya se ha dicho, liberador. Podríamos decir ahora, que de manera efectiva permita romper el discurso colonial, dominador, imperial, que persiste en la religión deformando, encubriendo o falseando la realidad para beneficio de pocos y mal de las mayorías. O más bien, como Ellacuría llama a este paradigma: *la civilización del capital*, cuya directriz está determinada por la forma de concebir la historia propia del neoliberalismo, añadiendo a sus principales voceros y promotores, en este caso los medios y las plataformas digitales emergentes. Aquella, la *civilización del capital* está contrapuesta a la utopía ellacuriana llamada *civilización de la pobreza*. La anterior, cuya principal guía o búsqueda por una sociedad con normas económicas, políticas culturales se concretiza en el tipo liberador y humanizante.

Samour continúa así, en la hondura de la ideología y su peso metafísico. En este sentido afirma:

“(…) el concepto de ideología adquiere dimensión metafísica por cuanto la dimensión epistemológica y metafísica de los fundamentos propia de un filosofar crítico y liberador lleva a descubrir la des-fundamentación de las posiciones ideologizadas y a sentar las bases para ampliar el marco del concepto último de la metafísica. Al entrar lo histórico en la dimensión precisa de lo último de la realidad, ello obliga al filosofar a introducir al problema de la ideología y de la ideologización en el centro del discurso metafísico”.³⁷²

Comprender, el vínculo existente entre la filosofía y la teología ellacuriana. En tanto que, la teología de la liberación propuesta por él bebe de su filosofía de la realidad histórica. De hecho, diversos planteamientos filosóficos aparecen en sus postulados sobre la salvación

³⁷² Ibid., p. 17

y la historicidad, así como la salvación entendida como liberación. Rodolfo Cardenal, al respecto, menciona la opción de Ellacuría por realizar una teología. De carácter más urgente que una filosofía. Así también, el vínculo de la praxis de liberación desde la teología, como una fuente más potente a desarrollar en la región. Supone que, el desarrollo más fructífero como pensador ha sido el de teólogo. Incómodo siempre, no sin olvidar su desarrollo como filósofo y pensador social, capacitado, ecuánime y en consonancia con una propuesta ética que finalice en la liberación.

Capítulo 6

Un estudio interpretativo de la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría³⁷³

Introducción

El pensamiento de Ignacio Ellacuría se erige sobre una serie de pilares fundamentales que le facultaron para llevar a cabo una reflexión crítica profunda. En primer término, su filosofía se fundamenta en una metafísica arraigada en la concepción propuesta por el filósofo Xavier Zubiri, particularmente en lo que se conoce como *realidad histórica*. Esta formulación proporciona a Ellacuría la base para construir una crítica que abarca tanto aspectos políticos como sociales, los cuales se encuentran intrínsecamente relacionados con una serie de elementos presentes en la historia.³⁷⁴

En una segunda instancia, este ejercicio epistemológico arranca desde la vivencia de los oprimidos. Así, la filosofía de Ellacuría, siendo vasco-salvadoreña, adopta un enfoque político cuyo punto de partida epistemológico radica en las condiciones materiales de vida, intrínsecamente ligadas a lo que el pensador define como realidad histórica. Paralelamente a las FLL, la perspectiva de Ignacio Ellacuría se erige como una expresión ética que coloca en el centro de su enfoque, el empobrecimiento sistemático de diversas poblaciones de la región,

³⁷³ Se ha revisado una diversa bibliografía para esta tesis. Entre ellas destacan: BARROSO, O. (2007). *Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri*. Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana. 120, 173-205; CARRERA, R. (2021). Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad: textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de I. Ellacuría. En H. SAMOUR Y J.J. TAMAYO (Ed.). *Ignacio Ellacuría treinta años después*. (pp.59-80). Tirant Humanidades; ELLACURÍA, I. (2007a). La historicidad del hombre en Xavier Zubiri. En *Escritos filosóficos II* (pp.199-284). UCA; ELLACURÍA, I. (2007b). El esquema general de la antropología zubiriana. En *Escritos filosóficos II* (pp.285-364). UCA; ELLACURÍA, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta; GONZÁLEZ, A. (1987). *El hombre en el horizonte de la praxis*. ECA. 459-460, 57-87; SERNA, P. (2009). *Ubicación de la praxis en las categorías conceptuales de Ellacuría*. Eidos. 11, 170-187; SAMOUR, H. (2006). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. UCA Editores; ZUBIRI, X. (2017). *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial; ZUBIRI, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano. Individual, social, histórica*. Alianza Editorial; ZUBIRI, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial; ZUBIRI, X. (1962). *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones.

³⁷⁴ ELLACURÍA, I. (2007a). *La historicidad del hombre en Xavier Zubiri...* Op cit., p. 201.

así como la vida excluida de millones de individuos en todo el mundo. Lo anterior es planteado con la intención de fundamentar una propuesta teórica que beneficie a los diversos sectores subalternos y oprimidos.³⁷⁵

Hacia la veracidad o falsedad del sistema

Este enfoque se presenta como el punto de referencia que determina la veracidad o falsedad de un sistema económico, cultural, social y político específico en la contemporaneidad. Es, en esencia, una invitación a cuestionar y evaluar críticamente los modelos actuales, poniendo en primer plano las condiciones de vida de los menos favorecidos, así como tenerlos en cuenta para la toma de decisiones, que afectan a diversas vidas y comunidades.³⁷⁶

La noción de *realidad histórica*, como se ha mencionado previamente, representa el cimiento filosófico en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Este se basa en una exploración intrínseca destinada a comprender la propia historia. Esta realidad, como se ha indicado, abarca “*la realidad física y metafísica del proceso histórico en sí mismo, no la determinación de las cosas concretas que suceden en este proceso*”. En consecuencia, es la historia la que configura las posibilidades de un sentido último, así como de verdad, para los diversos seres humanos que atraviesan por ella.³⁷⁷

En este contexto, podemos destacar que esta reflexión se sitúa como parte de un auténtico realismo que busca indagar en la esencia intrínseca del ser humano: ¿qué aspectos lo definen esencialmente? Ellacuría se adentra en un análisis profundo de la historia,

³⁷⁵ Cfr., MAIER, M., CARDENAL, R., y ASHLEY, M. (2014). *La Civilización de la pobreza: El legado de Ignacio Ellacuría para el mundo de hoy*. CEP - Centro de Estudios y Publicaciones, Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima.

³⁷⁶ ELLACURÍA, I., *Filosofía...* Op. cit., p. 19.

³⁷⁷ Ibid., p. 20.

reconociéndola como un ente en constante transformación que, fundamentalmente, no solo involucra los eventos y acciones concretas, sino que implica una estructura metafísica que trasciende lo físico y se conecta con lo más profundo de la condición humana.³⁷⁸

Esta concepción invita a una reflexión filosófica y a una evaluación crítica de cómo la historia y nuestra comprensión de ella influyen en nuestra percepción del mundo y nuestra praxis en el mismo, en la definición de nuestra identidad y en la formulación de nuestra comprensión de la verdad, vinculado al proceso de hominización. Podría sintetizarlo como: un llamado a explorar la naturaleza fundamental de la existencia humana y su conexión con el devenir histórico, y posteriormente su relación en término de praxis, con aquella.³⁷⁹

Por eso, Samour señala:

“(…) en Ellacuría la actividad teórica tiene una inmediata referencia a la praxis; siempre está condicionada por el mundo histórico en el que se da; y tiene una estricta dimensión social, como momento de una totalidad histórica socialmente condicionada por determinados intereses y por fuerzas sociales (...). Desde aquí resultan engañosas o quiméricas las propuestas de un pensamiento puramente teórico, formal o trascendental en cualquiera de sus formas, ya sea como la fenomenología, filosofía primera o reflexión trascendental”.³⁸⁰

Esta reflexión se erige como un intento de explorar a fondo la *realidad histórica*, concebida como la manifestación última y esencial de la realidad misma. Como se ha indicado anteriormente, esta es la esencia misma de la filosofía, así como su propósito fundamental. En este sentido, el concepto de realidad histórica encapsula una síntesis de la dialéctica hegeliano-marxista, así como su relación con la filosofía de Xavier Zubiri. La peculiaridad de esta realidad histórica radica en que no se manifiesta como una entidad

³⁷⁸ SAMOUR, H., *Voluntad...* Op cit., p. 29.

³⁷⁹ Ibid., p. 35-40.

³⁸⁰ Ibid., p. 40.

inmaterial, mental o puramente ideal, sino que se nos presenta de manera tangible, material y con características físicas.³⁸¹

La realidad histórica

Haciendo eco a la perspectiva de Héctor Samour, un lector esclarecedor de Ellacuría, la *realidad histórica* se descompone en distintos momentos que, en conjunto, la definen. Estos momentos abarcan lo material y biológico, lo individual y social, y la historia se presenta como el contexto específico donde las vivencias, necesidades, aspiraciones y elecciones de todo ser humano encuentran su expresión. Hay un vínculo con la filosofía de Xavier Zubiri, muy fuerte, en cuanto el fundamento biológico de la sociedad, de la reciprocidad y de la responsabilidad que finalmente tiene uno por el otro. Esto que queda claro en la *Filosofía de la realidad histórica* cuando Ellacuría lo explicita de la siguiente forma:

“(…) la sociedad humana y consecuentemente la historia son lo que son desde y en esta dimensión específica, aunque no se reduzca a ella (…)
Se abre así biológicamente el ámbito del otro”.³⁸²

De esto se sigue que:

“Estas cosas que son los hombres, intervienen en mi situación, no solamente porque son otras cosas que yo, sino que intervienen en mi situación con la situación que ellos tienen”.³⁸³

Considerada en su totalidad, esta realidad histórica se revela como una estructura dinámica con funciones y relaciones intrínsecas, constituyendo un sistema integral que abarca tanto lo mundano en su realidad tangible como lo metafísico trascendental. En esencia, es una exploración profunda de la interconexión entre lo físico y lo metafísico, mostrando cómo nuestra historia y experiencia enriquecen nuestra comprensión de la existencia en su

³⁸¹ Ibid., p. 43.

³⁸² ELLACURÍA, I., *Filosofía...* Op cit., p. 155-156; 328.

³⁸³ Ibid., p. 329.

totalidad, desde su carácter biológico hasta el social, de forma gradual, a partir de la que, la alteridad se construye.³⁸⁴

Libertad, determinismo e impersonalidad

El último trabajo publicado de forma póstuma, dedicado a los cursos universitarios de Ellacuría en San Salvador, destaca de manera más marcada que esta realidad histórica es un proceso y una realidad física. Aquí, la historia no surge desde el planteamiento hegeliano de un Espíritu Absoluto, sino que se manifiesta, se configura y se realiza a partir de individuos personales que conforman un cuerpo social específico, como parte integral de una especie.³⁸⁵

Se afirma que: *“en el corazón mismo del individuo específico se constituye el desgajamiento, la actualidad de los demás en cuanto otros dentro de cada uno”*.³⁸⁶

En consonancia con la *filosofía de la realidad histórica*, el planteamiento zubiriano enfatiza que el individuo inmerso en esta realidad, física y material no solo es afectado por ella, sino que también contribuye a su concepción. Ellacuría ha subrayado este aspecto como fundamental en su planteamiento, siendo el vínculo entre los pensamientos de Marx y Zubiri un punto crucial. Aquí, los individuos no son anulados o subsumidos como en la postura de Hegel. Existe, en cambio, una cierta posibilidad de libertad en sus acciones y comportamientos.³⁸⁷

Por ello, Ellacuría afirma que *“La historia, en efecto, implica un sistema de posibilidades, que en cada momento tiene una altura procesal precisa y frente al cual las*

³⁸⁴ Ibid., p. 330.

³⁸⁵ Cfr., ZUBIRI, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano. Individual, social, histórica*. Alianza Editorial.

³⁸⁶ ELLACURÍA, I., *Filosofía...* Op. cit., p. 156.

³⁸⁷ Ibid., p. 224.

personas individuales se encuentran en una determinada situación".³⁸⁸ Es esencial comprender que estas situaciones específicas no solo imponen limitaciones dentro de una realidad dada, sino que también contienen un sistema de posibilidades en el que hay espacio, al menos en cierto grado, para la libertad, desempeñando un papel crucial.³⁸⁹

Ellacuría rescata la noción de impersonalidad que Zubiri establece como lo histórico. Para él, la libertad y la naturaleza no abarcan completamente el ámbito mencionado anteriormente. La historia no dirige a los seres humanos; es la persona o el conjunto de personas quienes determinan esta historia específica en la que participamos.

Realización del ser persona, alienación y carácter absoluto de la realidad

Para Zubiri, la realidad posee una dimensión absoluta. Es gracias a esta dimensión que, al estar conectados con ella, podemos comprender la vida personal del ser humano como algo absoluto. El individuo se halla inmerso en su propia realidad histórica, dentro de un ámbito donde se lleva a cabo un proceso histórico de realización. Es en este contexto histórico donde la historia del ser humano adquiere un papel fundamental en su proceso dinámico para convertirse en persona.³⁹⁰

En este sentido, Ellacuría retoma y redefine el término de *alienación*, que es ampliamente discutido en la filosofía marxista. Lo interpreta como la realidad que domina y anula a un individuo específico. Sin embargo, a diferencia de una visión puramente negativa

³⁸⁸ Ibid., p. 30.

³⁸⁹ Ibid., p. 30-35.

³⁹⁰ Cfr., ZUBIRI, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial; Cfr., ZUBIRI, X. (1962). *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones; ZUBIRI, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano... Op. cit.*

de la realidad, Ellacuría destaca que esta realidad permite la capacitación y la asunción de ciertas posibilidades para el desarrollo personal del ser humano.³⁹¹

No solo se trata de una característica negativa que anula o reprime al individuo. En el proceso de realización como persona, se opta por alcanzar el carácter absoluto de esa misma realidad. La realización del ser personal implica una elección hacia el absoluto, hacia la plenitud de esta. Es en este flujo de interacción entre la realidad, la historia y la realización personal donde se encuentra la esencia del proceso filosófico propuesto por Ellacuría.³⁹²

La realidad, según Ellacuría, es un extenso proceso de realización integral. Para él, no se trata de una eternidad en un sentido estático, ni tampoco de una historia desprovista de un propósito histórico. Como argumenta en su filosofía de la realidad histórica, la esencia de lo real reside en otorgar una unidad dinámica, y es a través de esta unidad que la humanidad alcanza su realización.³⁹³

Praxis histórica

Desde este enfoque, la *praxis histórica* se considera un dinamismo creativo, equiparable a un acto de creación. Este dinamismo, siguiendo el planteamiento zubiriano, dirige a la realización de la persona en su calidad de ser humano. Es a través de este proceso trascendental, que se encuentra dentro del contexto abierto de la historia, que la persona logra su pleno desarrollo.

En este contexto, la *praxis histórica* se convierte en un dinamismo creativo que implica una planificación de la realidad, de la verdad y la belleza. Las anteriores solo se

³⁹¹ ELLACURÍA, I., *Filosofía...* Op cit., 21.

³⁹² Ibid., p. 22.

³⁹³ Ibid., p. 471.

materializan en la praxis fundamental, que es la vida humana. Es a través de esta vida que la realidad misma se despliega y alcanza su plena expresión.

Ignacio Ellacuría, en su enfoque filosófico, destaca la importancia crucial de la historia en la realización plena del individuo. En esta perspectiva, las visiones abstractas del sujeto carecen de relevancia, ya que no hay una extensión más allá de lo físico y material. La abstracción no juega un papel esencial en este proceso, pues el enfoque está en la persona y su conexión con la historia para su desarrollo y acción.³⁹⁴

Dentro de este contexto, los seres humanos encuentran en la historia las posibilidades para humanizar la humanidad, para buscar una vida más plena y actuar en consecuencia. Ellacuría subraya que estas posibilidades se presentan en un sistema abierto, con ciertas limitaciones, pero no determinismo absoluto. Es a través de esta praxis que la humanidad puede transformarse y crear, aprovechando las oportunidades y capacidades que la realidad histórica le ofrece. Esta visión filosófica se centra en una perspectiva positiva sobre las potenciales realizaciones del ser humano. Se destaca la importancia de la interacción dinámica entre la persona y su contexto histórico, en la consecución de una vida significativa y plena. La historia se convierte así en un escenario propicio para la evolución y la construcción activa de la humanidad en su búsqueda constante de realización.³⁹⁵

Ignacio Ellacuría señala que el ser humano es un “*animal de realidades*”. Esto implica que continuamente se apropia de diversas propiedades en su entorno. Esta apropiación activa de la realidad es fundamental en su constitución como especie. Ellacuría destaca que esta capacidad de crear realidad es inherente al ser humano y le otorga una dimensión moral.

³⁹⁴ Ibid., p. 473-475.

³⁹⁵ Ibid, p. 564-565.

En este contexto, Ellacuría subraya que este sistema abierto de posibilidades posiciona al ser humano en un punto donde tiene la capacidad de reconstruir la realidad. Es aquí donde se evidencia la dimensión moral del ser humano según Ellacuría. No solo estamos inmersos en la realidad, sino que también tenemos la capacidad de modificarla a través de la construcción activa de nuestra identidad. Este proceso se convierte en una característica fundamental del ser humano, donde la capacidad de modificar y construir la realidad va más allá de simplemente adaptarse a ella. Es un acto consciente y reflexivo que implica una responsabilidad ética y moral en la interacción con el entorno y la construcción de la propia identidad.³⁹⁶

La realidad histórica y “Sobre la esencia” de Xavier Zubiri

Así, la noción de *realidad histórica*, para Ignacio Ellacuría, representa el escenario específico donde la realización del ser humano tiene lugar de manera distintiva. Este concepto implica un cambio fundamental donde lo biológico se transforma en lo histórico, pero sin que la primera parte sea anulada o subsumida, como ya se dijo algunas líneas arriba, en una relación directa con el pensamiento zubiriano. En este punto Zubiri plantea en su obra “*Sobre la esencia*”, que la unidad filética, considerada como un aspecto fundamental de la coherencia primaria, forma parte de la esencia constitutiva. Esto es, que esta esencia del ser humano tiene su esquema constitutivo definido en acto a través de la filetización. En este contexto, la actualización de la versión a los otros implica un respeto coherencial que se caracteriza por tres aspectos específicos. A saber, según Zubiri son: ser en sí, ser en común con los demás, ser originado.³⁹⁷

³⁹⁶ Ibid., p. 565.

³⁹⁷ ZUBIRI, X., *Sobre la esencia...* Op. cit., p. 317.

Así, la historia se convierte en el espacio donde el individuo humano elige entre diversas posibilidades, como hemos observado anteriormente, a pesar de los límites impuestos por el curso histórico en sí mismo. Ellacuría sostiene que el ser humano aborda y resuelve sus desafíos en esta realidad histórica al modificarla de manera activa.³⁹⁸

Esta perspectiva sugiere que el ser humano no es solo un receptor pasivo de una serie de eventos históricos, sino que tiene la capacidad y la responsabilidad de intervenir en su realidad, transformarla y crear nuevas condiciones que le permitan avanzar. La historia, vista como una realidad dinámica y modificable, se convierte en el escenario donde los individuos pueden ejercer su agencia y contribuir a su propia realización y al desarrollo de la sociedad en su conjunto. Es en este proceso de modificación y adaptación activa a la realidad histórica donde se forjan soluciones a los desafíos y se avanza hacia una vida más plena y significativa.³⁹⁹

Hacia un hacerse cargo de la realidad

En la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría, lo moral surge de la relación del ser humano con el todo real, implicando una comprensión inteligente de dicho todo, como destaca Jesús Conill, en relación con la propuesta ética del pensador vasco-salvadoreño. Esta perspectiva filosófica, entonces, implica asumir una responsabilidad directa ante la realidad. Significa estar conscientes de las implicaciones y comprenderlas de manera activa, más allá de una simple observación pasiva. No solo se trata de percibir la realidad, sino de cargar con

³⁹⁸ Porque hay que hacerse cargo, finalmente, de esta realidad que se nos lanza encima.

³⁹⁹ ELLACURÍA, I., *Filosofía...*, p. 567.

ella, asumir sus desafíos y consecuencias. Según Ellacuría, esta asunción activa y responsable de la realidad implica *encargarse* de ella en la historia.⁴⁰⁰

A partir de esta interacción activa con la realidad, el ser humano puede identificar, señalar y asumir ciertas formas de deber ético que la propia realidad le presenta. Para Ellacuría, la ética abre un ámbito de realidad, como es la historia, donde se despliega la dimensión ética y moral de la existencia humana. En este contexto, la ética no es simplemente un conjunto de normas abstractas, sino una respuesta activa y comprometida a la realidad histórica que nos rodea, donde el individuo se implica y contribuye al bienestar colectivo a partir de una comprensión profunda y una actuación consciente en su contexto histórico.⁴⁰¹

Así, en la propuesta de Ellacuría está la necesidad de mirar el mundo de la Centroamérica de los 1970 y 80's, en donde la necesidad, ultimidad y necesidad de liberación, guían su andar filosófico. La posibilidad de vivir, en un contexto de guerra y muerte generalizado requieren de una reflexión en donde el conocimiento, posibilite la reproducción de esa vida negada. En este sentido, el conocer en perspectiva tradicional (llegar a un conocimiento verdadero y cierto) queda obnubilada por la primacía de la vida. En un contexto en donde los escuadrones de la muerte y la violencia generalizada, que en última instancia produce muerte, es necesario conocer empero, un conocer allende la ilustración y una comprensión europea, de carácter burgués.

El conocer, entonces, está vinculada con un modo más profundo en donde el abordaje de la esperanza, la liberación, la crítica ante las estructuras de poder, es necesario. ¿Estudiar para qué? ¿Comprometerse para qué? ⁴⁰²

⁴⁰⁰ Ibid., p. 568.

⁴⁰¹ Ibid., p. 569.

⁴⁰² SAMOUR, H., *Voluntad de liberación...* Op. cit., p. 199.

La respuesta de Ellacuría sería, considero, conocer de manera comprometida con la realidad misma, para liberar. Conocer en tanto, incidir de forma directa en un contexto concreto, pues es ahí, en esa necesidad de carácter real y apremiante, en donde la verificación de ese acto puede realizarse.

No es en la mera abstracción o idealidad, sino bien, en los diversos conflictos que una sociedad presenta en relación con la corrupción y la injusticia, en donde se requiere la promoción de una sociedad más justa.⁴⁰³

Es ahí en donde la *filosofía de la realidad histórica* de Ellacuría toma parte. No es parte de su objetivo, el hecho de conocer lo que en un futuro sucederá. Se trata, entonces, de mostrar la posibilidad de una realidad concreta en justicia. Para el filósofo salvadoreño, Héctor Samour, la posibilidad de entender cómo esta realidad no debe ser jamás, es un momento imperante. La apertura de la realidad, como una de sus características principales, involucra la necesidad de actuar desde una praxis comprometida, en una serie de aspectos de carácter crucial de nuestras diversas experiencias contemporáneas.⁴⁰⁴

Es aquí, en la perspectiva de la realidad histórica, según Ellacuría, en donde aparece la doble característica de aquella: estructura y praxis. Es por ello que la realidad histórica en términos filosóficos está arrojada a hacerse cargo de la realidad, primeramente, para comprenderla y luego, para transformarla desde un enfoque comprometido, que se dirige hacia las posibilidades reales de la humanidad y su civilización.⁴⁰⁵

Teoría y praxis comprometida

⁴⁰³ Ibid., p. 200.

⁴⁰⁴ ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad...* Op. cit., p. 526.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 527.

El vínculo que Ellacuría tiene con la filosofía marxista, en pleno 1980's, durante la guerra civil en Centroamérica, muestra la posición del autor en el contexto pragmático de origen de su obra. En este sentido, el vínculo teoría y praxis está presente en diversos movimientos intelectuales previos, en donde la influencia de diversas teorías y escuelas, como la Escuela de Frankfurt, de la que ya hemos resaltado algunos puntos, es importante.

Si bien el pensador conoce las diversas presentaciones de la epistemología y filosofía en términos tradicional, habremos de recordar aquí que Ellacuría ha tenido una formación de carácter formal. Como todo aquel vinculado con el mundo de la teología. Este pensador, sacerdote ordenado, perteneciente a la Compañía de Jesús, ha tenido que dialogar con las diversas formulaciones trascendentales, idealistas, teóricas, que en su contexto de formación debía retomar. Por eso es importante resaltar que, para Ellacuría, el pensamiento filosófico tiene inherentemente un carácter político e ideológico. Como tal, este es un planteamiento radical en su contexto.⁴⁰⁶

La filosofía de la realidad histórica de nuestro pensador, muestra el carácter dinámico de la realidad y las limitantes del mundo en el que vivimos, en donde las estructuras biológicas, las condiciones sociales y demás, son patentes para todos. La segunda parte se encuentra vinculada a la finalidad práctica y política, que, en términos de teología, Ellacuría pudo señalar algunos puntos importantes. No así en el texto filosófico, que quedó incompleto ante el asesinato de filósofo y sus compañeros jesuitas.

No se puede, podríamos decir, desvincular el pensamiento de la realidad de la que procede. Si bien, la filosofía como ejercicio crítico de la razón, debe estar pendiente de la propia praxis histórica concreta. No es solo la comprensión neutral. Se trata de que, el

⁴⁰⁶ ELLACURÍA, I., *Cursos universitarios...* Op. cit., p. 327-377.

ejercicio filosófico permita apreciar de mejor forma la realidad misma, para, como se ha dicho líneas más arriba, generar propuestas prácticas en los diversos lugares de enunciación.⁴⁰⁷

Este enfoque, ellacuriano, se considera adecuado y es una necesidad epistemológica primordial. Empero este ejercicio filosófico se ubica en la posición de los oprimidos de la historia. Se argumenta que la razón y la filosofía buscan comprender esta realidad histórica, y la verdad se entiende como la clarificación de esta misma realidad histórica, en la que existen deficiencias evidentes, como las situaciones de injusticia diversas, que en la Centroamérica de los 80's y la América latina de la actualidad, son vigentes.⁴⁰⁸

Así, entonces, se destaca que la necesidad de desideologizar está presente en el acto del filosofar. Se reflexiona para alcanzar, en ultimidad, la liberación del ser humano violentado, por las instituciones y opresiones de los poderes diversos de la época.⁴⁰⁹

La Filosofía de la realidad histórica como fundamento de los DDHH y como principio desideologizador

Como parte de los diversos desarrollos y lecturas posteriores del pensamiento ellacuriano, podemos situar el tema de los Derechos Humanos. Si bien, uno de los fundamentos de la filosofía de la realidad histórica de Ellacuría, se encuentra en realizar la contextualización de los contextos y las prácticas, en la realidad histórica en donde son generados o aplicados. Si ya se ha hablado anteriormente sobre la necesidad de desideologizar, como uno de los principios centrales de la filosofía de este pensador, podemos añadir que el hecho de extender

⁴⁰⁷ Ibid., p. 527.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 529.

⁴⁰⁹ Ibid., p. 532.

esta práctica reflexiva nos lleva a pensar sobre la desigualdad entre quienes son sujetos de estos DDHH y los que no. Hay quienes no tienen acceso a ellos.⁴¹⁰

Se requiere entonces, en palabras de Ellacuría, echar luz sobre las desigualdades en términos de DDHH. En ocasiones se encubren las prácticas desiguales, a través de afirmaciones de carácter abstracto o generalizado, en donde la injusticia prima, en vez de la equidad. Como tal: ideologización. En este punto, el acercamiento que Ellacuría tiene a filósofos como Marx y Durkheim, nos permite ver cómo está preocupado por esta desigualdad que se materializa gracias a grandes afirmaciones o discursividades, que intentan encubrir la injusticia.

El problema es el siguiente: si bien, los discursos abstractos desean integrar plenamente una serie de prácticas, en espacios de necesidad, terminan por encubrir o mostrar la necesidad de la presencia de aquellos, en el mejor de los casos. Lo anterior, por no transformar de manera efectiva e integrar en una praxis concreta, las posibilidades de liberación real y concreta, en un contexto en donde la desigualdad está presente. Aparecen de nuevo los dos elementos necesarios, que Ellacuría ha mostrado en su reflexión, de forma anterior: el carácter de la realidad y la necesidad de una praxis concreta, en relación con esa realidad pensada. Se requiere una verificación histórica de esos discursos, según Ellacuría.⁴¹¹

Es ahí en donde entra el principio de desideologización, central en el planteamiento del filósofo que ahora estudiamos: se debe mirar críticamente, la serie de afirmaciones, discursos, a través de la lente de la historia. Gracias a ella se verifica o no, mostrando su falsedad o verdad: la *epistemología* en este planteamiento (conocer, saber) está vinculada a la verificación en la realidad, a través de una praxis (política) de carácter concreto.

⁴¹⁰ Ibid., p. 544.

⁴¹¹ Ibid., p. 547.

Su propósito, entonces, radica en determinar si dichas afirmaciones son verdaderas o simplemente representan formulaciones abstractas, más cercanas a un discurso prometedor, engañoso, promesa de discurso política, que, a una realidad concreta, como ya se ha visto en la historia amplia de este continente. Así, lo que importa en este proceso desideologizador, según el filósofo, radica en señalar este doble principio: estructura y praxis histórica concreta. Se esconde o se revela, en la historia del continente. Así, Ellacuría va más allá de los fenómenos evidentes, las declaraciones explícitas y las intenciones de candidatos políticos, por ejemplo, incluso si estas son bien intencionadas, para adentrarse en el mundo que yace más allá de las apariencias. Así ideología (carácter positivo) e ideologización (carácter negativo) estarían determinadas en el pensamiento ellacuriano.⁴¹²

Señala:

“La ideologización delimita el horizonte ontológico de lo actualizable como posibilidad por los sujetos según las necesidades de reproducción del sistema social y no según la satisfacción de las necesidades colectivas, haciendo irrepresentables para los individuos y colectivos posibilidades que su grado de capacitación les permitiría iluminar”.⁴¹³

La revisión histórica, bajo este principio, busca desvelar la autenticidad y efectividad de las afirmaciones sobre derechos humanos, justicia o igualdad, al aplicarlas a contextos y prácticas concretas a lo largo del tiempo. Es un ejercicio crítico que desafía las percepciones superficiales y examina cómo estas afirmaciones se traducen y materializan en la realidad. Al hacerlo, se busca superar las simples palabras y entender la verdadera naturaleza y el impacto de estas ideas en la vida y sociedad.

Siguiendo la reflexión, en este punto, se nos mostrarían un par de elementos fundamentales en la metodología de Ellacuría. Estaríamos frente a un proceso que parte,

⁴¹² Para Ellacuría, el sentido negativo de la *ideología* estaría representado por la ideologización.

⁴¹³ ELLACURÍA, I. *Cursos universitarios...* op. cit., p. 377.

gracias a dos etapas. En primera instancia, sitúa las diversas situaciones históricas en las que se encuentran los sujetos implicados en la búsqueda de la liberación. A pesar de ser un todo, como realidad histórica, estructural y dinámica, se reconoce que las situaciones concretas en las que se encuentran los agentes en búsqueda de liberación están en constante cambio y fluidez, debido a la característica inherente de la historia misma. Este dinamismo influye en la manera en que se abordan y comprenden las situaciones específicas.⁴¹⁴

En un segundo momento, Ellacuría se adentra en la historia de los conceptos, destacando la importancia de analizar y reconstruir los conceptos y valores que se consideran de forma abstracta. Sin embargo, subraya la necesidad de examinar estos conceptos en su inserción práctica, así como validar cómo realmente influyen en la realidad concreta. Este enfoque desafía el idealismo hegeliano, al pugnar por la comprensión de los conceptos a través de su aplicación en la práctica real. Se aleja de la noción de que los conceptos pueden ser comprendidos únicamente en un plano teórico y argumenta que deben ser sometidos al juicio de la historia para determinar su verdad o falsedad.⁴¹⁵

Por ello, la verdad se convierte en una tarea activa, en lugar de un desvelamiento instantáneo como en el caso de Heidegger. Esta metodología resalta la importancia de que los conceptos y teorías sean probados, así como validados a través de su impacto y efectividad en la *realidad histórica*, lo que contribuye a un enfoque materialista (sin olvidar el carácter zubiriano) y aplicado de la filosofía.⁴¹⁶

Es importante destacar aquí, sobre la diferencia entre la perspectiva de Ellacuría y la genealogía nietzscheana se manifiesta claramente en la manera en que abordan la

⁴¹⁴ Ibid., p. 570.

⁴¹⁵ Ibid., p. 574.

⁴¹⁶ Ibid., p. 577.

historización de un concepto o valor. Ellacuría busca desideologizarlos, es decir, liberarlos de su apariencia abstracta al separarlos del plano puramente teórico y llevarlos a la praxis social. Sin embargo, esta acción no busca disolver su apariencia abstracta de manera absoluta, sino más bien busca promover la realización del núcleo normativo inherente a esos conceptos o valores, es decir, su contenido de verdad.⁴¹⁷

En este sentido, Ellacuría plantea la posibilidad de una normatividad que va más allá de lo contingente, que trasciende lo dado. Esta normatividad, aunque sea intrahistórica e inmanente, tiene un carácter normativo que se arraiga en la verdad que reside en esos conceptos o valores. Es una normatividad que puede guiar la crítica social y que no se ve limitada por la contingencia o la particularidad histórica, a diferencia de algunas perspectivas puramente nietzscheanas o postmodernas que no ven la posibilidad de que de lo contingente surja una normatividad fuerte para la crítica social. Ellacuría, en cambio, sugiere que la historia puede revelar esa normatividad inherente, permitiendo así una crítica fundamentada y orientada hacia una realización más plena de los valores fundamentales.⁴¹⁸

Por ello, habrá que subrayar que, es necesario comprender que en una sociedad que está injustamente estructurada, la ideología desempeña un papel fundamental como justificación de esa situación. Es difícil que la injusticia se mantenga sin la ayuda de la ideología, ya que esta cumple la función de legitimar y mantener la cohesión de un todo social injusto.⁴¹⁹

La ideología, finalmente, actúa como un mecanismo que encubre las desigualdades, las injusticias y las disparidades de poder que existen en la sociedad. Proporciona una

⁴¹⁷ Cfr., ROMERO, J. M. I. “*Ellacuría: una teoría crítica desde américa Latina*”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, 32 (2008), pp. 115-128.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 119.

narrativa, una serie de creencias y valores que respaldan y naturalizan la distribución inequitativa de oportunidades y recursos, privilegiando a unos más que a otros. Así, la ideología contribuye a preservar el statu quo y a asegurar que quienes tienen más poder y ventajas mantengan su posición dominante. Porque:

“Podría hablarse entonces de que la sociedad como un todo tiende a autojustificarse y a “racionalizar” su composición y su modo general de actuar; se da entonces un fenómeno especial de inversión en que se ve la realidad desde la imagen que se tiene de ella, una imagen ideal y abstracta, en vez de verse la autoimagen desde lo que es la realidad misma de la sociedad”.⁴²⁰

Por lo anterior, es fundamental comprender que esta filosofía para la liberación, que nace a partir de la realidad histórica, nos muestra que aquellos que experimentan la injusticia pueden ser el punto de partida para desideologizar. Sin embargo, este planteamiento no implica que siempre serán agentes activos de desideologización. Más bien, significa que en su situación objetiva representan la verdadera realidad del sistema en el que viven, ya que son el producto de este.⁴²¹

Esto nos lleva a la noción de que los individuos que sufren la injusticia pueden proporcionar una comprensión más auténtica y profunda del funcionamiento interno del sistema que los oprime. Su experiencia directa les brinda una perspectiva única y valiosa sobre las fallas y desigualdades arraigadas en la estructura social.

Los oprimidos, al vivir las consecuencias de la injusticia en carne propia, pueden percibir y cuestionar las narrativas ideológicas que sostienen y legitiman ese sistema. Su realidad objetiva, marcada por la opresión, les permite ver más allá de la superficie y

⁴²⁰ ELLACURÍA, I. *Cursos universitarios... op. cit.*, p. 370-371.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 375.

reconocer la brecha entre la realidad vivida y la versión idealizada promovida por la ideología.⁴²²

En este sentido, los afectados por la injusticia pueden desafiar y dismantelar las ideologías al cuestionarlas desde una posición fundamentada en su experiencia y su conocimiento de cómo operan realmente las estructuras de poder y desigualdad. Todos estos funcionan como engranes claves, en el proceso de desideologización. Se expone, de forma total, y luego de un examen historizador, si estas ideas determinadas son falsas o distorsionadas, las mismas que perpetúan injusticia, así como la pobreza, injusticia y opresión. En los pobres y excluidos de la historia, pues, se encuentra el lugar que da verdad.⁴²³

⁴²² Ibid., p. 370.

⁴²³ Ibid., p. 377.

Capítulo 7

Un ensayo desde la *Filosofía de la realidad histórica* de Ignacio Ellacuría para América Latina

Los muros dicen lo que la tele calla.

Eran lobos nocturnos, cazadores clandestinos de muros y superficies, bombarderos sin piedad que se movían en el espacio urbano, cautos, sobre las suelas silenciosas de sus deportivas (...) Vestían pantalones vaqueros y sudaderas de felpa negra para camuflarse en la oscuridad; y, al moverse, en las mochilas manchadas de pintura tintineaban sus botes de aerosol (...) Eran plebeyos, simple infantería. El escalón más bajo de su tribu urbana. Parias de una sociedad individualista y singular en la que sólo se ascendía por méritos ganados en solitario o en pequeños grupos, imponiendo cada cual su nombre de batalla con esfuerzo y constancia, multiplicándolo hasta el infinito por todos los rincones de la ciudad.

Arturo Pérez Reverte. *El francotirador paciente.*

He puesto mi nombre por todos lados. No hay ningún lugar donde no pueda verlo. A veces los domingos voy a la estación de la 86 en la Séptima Avenida y me quedo todo el día viendo mi nombre pasar.

Super Kool en entrevista para *The Times.*

Arte, vandalismo y narrativa

La luz comienza a despuntar entre las columnas de concreto. El aire frío avanza como un paseante. El joven toma el pincel y levanta la mano para pintar el muro blanco frente a él. Prefiere hacerlo durante la mañana y tarde para aprovechar la luz del día. Como un monje absorto en el rezo está abismado en las formas que ha trazado al fresco: tres hombres con el torso desnudo, el primero de espaldas, de pie; el segundo cayendo y del que podemos ver su

abdomen y pecho; el último, derrotado y con la mano izquierda en el rostro: llora. El joven ha decidido que en la pieza los rostros de los hombres no pueden verse. Señales

José atiende a los blancos, marrones y negros, preferidos en la elección de su paleta cromática. En ocasiones baja de la escalera de madera para mirar de lejos los trazos recién hechos, para apreciar desde diversas perspectivas las imágenes que crea. Se ha olvidado que a la muerte del padre ha tenido que trabajar, para mantener sus estudios en Bellas Artes. Antes quería arquitectura, pero la pintura lo ha seducido hasta atraparlo por completo.

El joven va y viene, día tras día para continuar con los avances de su obra en el gran patio que atestigua su arte. Lleva y trae la pintura, a la que prepara con paciencia y en soledad, como le gusta.

Esta historia podría ser una en donde el arte y la protesta triunfa, pero acontece una vez más, que la mirada prejuiciosa de un grupo señoras de alta sociedad y otro más de alumnos, señalan y descalifican los temas que el joven plasma en las paredes. Inconformes por el acto que ha despertado sus críticas se acercan a las autoridades de la Escuela Nacional y exponen quejas que creen adecuadas y pertinentes: ¿por qué se pintan las paredes con semejantes garabatos enormes y temas horribles? ¿La muerte, la guerra, el socialismo, el llano?

José parece escuchar estas palabras y desplantes. Acomoda sus lentes con la mano derecha (ha perdido la izquierda a causa de un accidente infantil) y recuerda el Manifiesto que recientemente ha firmado. En él, el Sindicato ha decidido apostar por la presencia del contenido político, histórico y de protesta, en las obras que se realicen a partir de ese compromiso posrevolucionario.

Pasan los días y José ha dejado de bosquejar la obra, ante la presencia de esos guardianes del orden y lo correcto. Ha detenido los trazos ante la mirada de esas mujeres y jóvenes que desean interrumpir un gran incendio que ya ha comenzado. Finalmente, José decide suspender la pinta del mural al fresco y trasladarse a algunos cientos de metros para iniciar otro proyecto.

José Clemente Orozco regresará posteriormente (dos años más tarde) para terminar esta obra que ha dejado inconclusa y a la que intitulará *La trinchera*, ubicada en el muro norte del patio grande de la Escuela Nacional Preparatoria. Antiguo Colegio jesuita de San Ildefonso, en el Centro de la Ciudad de México.

Bajo nubes grises

Camino en solitario por los canales de Camden, en Londres, a un lado de hermosas aguas pestilentes. Dejé atrás el mercado en donde todo es risa y regocijo. Sólo escucho el sonido de los autos pasando encima, por los puentes. Miro las nubes y me doy cuenta que la lluvia está por llegar. Luego de algunos minutos de encuentro en una pared negra las imágenes y colores. Reconozco aquella esquina, lugar de batallas míticas, de pinturas y trazos: la he visto en libros, sitios web y páginas de fanáticos. Ahí está el grafiti, las letras expandidas a punto del estallido. Ahí está Robbo, el grafitero, el eterno enemigo de Banksy.

¿Qué hay de interesante en las pintas a lo largo de paredes, a un lado de canales, de avenidas, callejones, presentes en la mayor parte de ciudades en Europa, América latina, Norteamérica, para ser lugares de visita e incluso ser lugares peregrinaje? ¿Es esta una forma de matar el tiempo, o discurrir tras la vida moderna y ociosa? ¿Es la visita de estos lugares equiparable a la visita de una galería o un museo? ¿Qué hay detrás de una escritura de grafiti? ¿Es esta escritura de grafitis un acto político posmoderno? ¿Es la escritura de grafitis la

búsqueda por autoafirmación de jóvenes y adultos, en mundos en donde el sentido se diluye a cada momento? ¿Es el grafiti una escritura, un modo de apropiación del espacio público? ¿Es esta una práctica, en términos del filósofo Ignacio Ellacuría un *hacerse cargo* de la realidad?



Observador implacable y escritor, Norman Mailer, señala que los grafiteros como nuevos artistas equiparables a Giotto, Masaccio, Piero della Francesca, Botticelli, Miguel Ángel o Leonardo, en palabras de Mailer: el mundo moderno es el paso del fresco a la pintura a Rothko, a una pinta con aerosol en una pared, en un espacio público, urbano.

La sociedad de la imagen (o Guy Debord no ha muerto)

La sociedad del nombre. O una en la que el artista necesita su propio título. Su propio membrete. La reafirmación del yo, a través de la deconstrucción o desacralización de espacios públicos, monumentos en su caso. ¿Vandalismo? No. Nada más alejado de ello.

Circulación del nombre, el ego, como transformable en moneda, posiblemente.

Por un lado, el hedonismo recurrente de un tema como este. Así como las diversas líneas o dimensiones sobre las que puede reflexionar lo efímero, escurridizo, de una pinta en un muro. En todo caso, la elección, la adopción de un nombre otro. Uno electo y no otorgado por un sistema de relaciones y representaciones, del que formamos parte.

La escritura de grafitis como acto político. Dice el escritor inglés D. H. Lawrence, que habríamos de matar algo para llegar a su conocimiento de modo satisfactorio. En el hecho de escribir la marca propia, el nombre, en espacios públicos se está dando, de facto, a través de la superposición, muerte al sistema y su esquema. En tal acto, la superposición del propio nombre o marca sobre el de los otros, legítimos, como el nombre de un estadio, una calle, un presidente, un propietario, está ya el evocar la presencia del yo sobre la de los otros. De la aniquilación o al menos, la resemantización, desacralización o como hacerse cargo de la realidad, de un espacio codificado por el poder del capital, la modernidad, el estado, cierta forma de monoteísmo y el patriarcado.

Un ensayo sobre la Filosofía de la realidad histórica y la realidad mexicana

Un círculo de fuego se levanta en el carril de alta velocidad, a la mitad de la Avenida Insurgentes, que atraviesa de Sur a Norte la Ciudad de México. Alrededor de las llamas, un grupo de mujeres con rostros cubiertos por pasamontañas alimentan el pequeño incendio con chorros de gasolina. Se lee en el piso en grandes letras blancas el mensaje: *Exigir justicia no es provocar*, bajo una nube negra que se eleva por encima de las presentes. Gritos y aplausos acompañan la escena. Todo es celebración y danza.

Son las 5:40 de la tarde, de un viernes 16 de agosto del año 2019. El tráfico en la ciudad ha sido desviado de las principales avenidas hacia las calles aledañas. Ahí: caos vehicular, conductores molestos y cláxones maniáticos. Si esto no fuera poco el sol lame los

toldos de los autos, helicópteros sobrevuelan la zona, signo de extrema vigilancia, mientras las llamas continúan el baile alegre, posando para las fotos.

De pronto, los teléfonos inteligentes en manos de observadores alrededor de la hoguera, periodistas momentáneos, transmiten las imágenes en vivo. A un lado de fotógrafos y camarógrafos de diversos medios, que dispararan y graban las coreografías improvisadas. Click. Flash. Click. Send. Share. Like y listo. Las imágenes se difunden en segundos en vivo y en directo.

Es la manifestación del hartazgo, marcha multitudinaria, caminata nutrida, protesta masiva que repudia la violencia de género y el abuso policial padecido por las mujeres desde siempre, el caso más reciente: la violación de una joven, menor de edad, que luego de bajar de un taxi a la mitad de la noche y caminar a casa, fue interceptada por cuatro policías.

Conforme el día transcurre, las imágenes de la marcha se viralizan y por la noche miramos en cápsulas de dos minutos, vidrios rotos, fuego arañando las paredes, rocas dispersas en las avenidas y pintas de colores sobre esculturas de piedra y bronce, a lo largo del paseo de Reforma. Signo urbanístico de la modernidad, calca de bulevares parisinos y vieneses, encargado por el emperador Maximiliano I, a mediados del siglo XIX.

Finalmente aparecen cabezas de cerdo y brillantina rosa como la pólvora del diablo. La rebelión en las calles, estampas desbocadas cuyo foco narrativo es el caos. El medio es el mensaje, como ya lo decía Marshall McLuhan.⁴²⁴

Ya en casa, el público cautivo de los telediarios observa al grupo nutrido, ola verde, pancartas blancas, mujeres, en las estaciones del transporte público, metro y Metrobús

⁴²⁴ Frase acuñada por el pensador e intelectual Marshall McLuhan, la que significa que la forma de un medio determina cualquier mensaje que transmite. De igual forma señala la creación de una relación de tipo simbiótica en la que el medio influye en cómo se percibe el mensaje.

Insurgentes y también en la estación de policía “Florencia”, en la Zona Rosa, cerca del Centro de la ciudad. *Zoom in*. Las ventanas hechas añicos. *Zoom out*. Las pintas en las paredes de diversos colores. *Zoom in*. Fuego, llamas, caos. *Zoom out*. Los comentaristas noticiosos acompañan las imágenes con gestos de desaprobación y nombran: horda, caos, coraje, desadaptación, vandalismo, delito, como sinónimos de feminismo.

Los tiempos de la tele están calculados con frialdad y el guion noticioso perfilado: horario Triple A, café caliente en la mano de los telespectadores. Cae la cereza al pastel mediático y en todas las pantallas se mira una secuencia concreta: la pinta de un monumento histórico con aerosoles de color verde, rosa y negro. Una pareja de mujeres encapuchadas sube a la base de la Columna de la Independencia, mejor conocida como el Ángel de la Independencia y escriben varios mensajes.

Vamos a un corte comercial: Colgate, Volkswagen, Ford, Cuida tus niveles de colesterol.

A la mañana siguiente se desvelan las siguientes consignas en monumentos, estatuas, paredes, desde el panóptico del poder: *La patria mata; La policía nos viola; Vivas; Con nosotras no se juega; Les vamos a cortar el pito; Malditos puercos; Vivir en México es un asesinato; Aborta a la Guardia Nacional; Mata a tu violador; No se va a caer, lo vamos a tirar; Amigas se va a caer* (en alusión al patriarcado).⁴²⁵

Las pintas, escrituras urbanas, signos rebeldes en torno a los que la población está dividida. En específico molesta una imagen en los medios, en la tele, en los periódicos, en las redes sociales. Es la siguiente. Detrás de un portentoso león de bronce, el rey salvaje con

⁴²⁵ Cfr., FOUCAULT, M., (2015), *El poder, una bestia magnífica*, Editorial Siglo XXI, México. Cfr., FOUCAULT, M., (2004), *Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza editorial, Madrid. Cfr., FOUCAULT, M., (2014), *Las redes del poder*, Prometeo libros, Bs. As.

una guirnalda en el pecho podemos leer la frase: *México feminicida*, como escritura ejecutada con pintura negra sobre una placa de mármol blanca.

Las escrituras como espejo de la realidad que muchas mujeres atraviesan. Durante los seis primeros meses en México se registraron denuncias por 448 feminicidios; 1,364 homicidios dolosos en su contra; 206 secuestros y más de 30,000 lesiones dolosas en contra de ellas. Así como las recientes violaciones por parte de policías a mujeres detenidas, como parte de una realidad repugnante, reciente, dolorosa, injusta: patriarcal.



Ángel de la Independencia, 16 de agosto 2019. Fuente: El Universal

Escrituras urbanas en América Latina como epistemologías críticas y contemporáneas ⁴²⁶

Durante la segunda mitad del 2019 el fenómeno se replica por toda América Latina con las respectivas diferencias: en Santiago, Chile escriben: *Marcho porque estoy viva, pero no sé hasta cuando; Paco traidor, Paco violador; No los perdones, bien saben lo que hacen.* También está en Quito, Ecuador; en Buenos Aires, Argentina y durante esta semana en

⁴²⁶ Cfr., MAGALLÓN, M., (2007), *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México. Cfr., MAGALLÓN, M., (1991), *Dialéctica de la filosofía latinoamericana: Una filosofía en la historia*, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México.

Colombia. Por mencionar algunos lugares, por no decir que el fenómeno está presente en todo el mundo. Por no decir que el fenómeno está presente desde hace muchos años atrás, muchos, y ahora se manifiesta a flor de piel, al rojo vivo, en sociedades que han dejado el mutis, para estallar ahora en pintas y gritos. Somos palabras y letras.



Santiago de Chile. Fotos: Ticha Mercado (@tichamercado)



Santiago de Chile. Fotos: Ticha Mercado (@tichamercado)



Santiago de Chile. Fotos: Ticha Mercado (@tichamercado)

Las características de las escrituras urbanas a las que me refiero son las siguientes: trazos breves, rápidos, fraseos concretos, denuncias directas, pintas crudas y poco estilizadas. Pintas diferentes a arte calle o grafiti o grafiti legal o grafiti institucionalizado o también grafiti ilegal. De este modo, la escritura urbana a la que me refiero también se diferencia de esa escritura conocida como bombas y también de los tags. La escritura urbana a la que me refiero, entonces, es una que parte de un lugar concreto: el de quienes padece la violencia sistemática, concreta y de la que surge una denuncia. En este caso: es espontánea, está inserta en el despliegue de la sociedad civil, como parte de los colectivos feministas, a partir de fragmentos, trozos. Como parte de un momento crítico de resistencia feminista como modo de ser en la realidad.

Fragmento y resistencia son dos primeros elementos que se resaltan, frente a la sociedad de control, constituida como totalidad. Esto es, la escritura como ráfagas coloridas, esto es la escritura urbana como explosión, o más bien la escritura urbana como shock, o más bien la escritura urbana como conmoción, como sacudida, como desaliño, como deformidad,

como sobresalto, como irrupción en espacios delimitados por la institucionalidad, en una sociedad dominada por la imagen.

¿Qué quiere decir todo esto? O más específicamente: ¿qué significa una pinta que habla sobre el hartazgo de las violencias vividas ininterrumpidamente por parte de las mujeres? ¿Qué nos dice una pinta en las paredes de la Ciudad de México sobre el miedo? ¿Qué nos dice en contra del Estado? ¿Qué en contra de la policía? ¿Qué significa esta ráfaga de color, como irrupción, como fragmento colorido en un monumento histórico, *patrimonio nacional*? O más específicamente: ¿qué nos dice esto sobre la sociedad actual en la que vivimos? ¿Qué nos indica? ¿Son sólo grupos anónimos, hartos o hartas, desadaptadas, vándalos, gamberras, vagas, que se aprovechan de la masa para esconder su rostro y manos? ¿Dicen algo estas pintas o escrituras urbanas acerca de nuestra realidad histórica y sobre la praxis para la liberación?

*Sobre la realidad y la filosofía: entre la historia y la utopía*⁴²⁷

Ignacio Ellacuría escribía en la última conferencia pública previa a su asesinato, perpetrado cobardemente a algunos metros de aquí, algunas líneas sobre la civilización enferma de gravedad en la que vivimos. Elementos señalados también en la pieza *Utopía y profetismo desde América Latina*, escritos por nuestro autor en clave teológica.

Según sus palabras, la realidad señala el posible desenlace fatal del porvenir. Así como señala también, en esperanza crítica y realista, que la realidad debía (y podía) ser

⁴²⁷ Cfr., SAMOUR, H., *Voluntad de liberación: El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, UCA, San Salvador, 2006; Cfr., SOLS LUCÍA, J., *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Trotta, 1999; Cfr., SOBRINO, J. – ALVARADO, R., *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, Salamanca, Sal Terrae, 1999; Cfr., MORA GALIANA, J., *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación, Nueva utopía*, Madrid, 2004.

cambiada desde dentro de la sociedad misma. Esto es desde sus entrañas, esto es desde las vísceras, esto esto es: ¿desde la carne, la sangre y el coraje?

De esta forma, Ellacuría señalaba con imaginación teológica y filosófica, la necesidad de subvertir la historia de cara a un horizonte utópico. Hacia el que la praxis histórica debía caminar y dirigirse. En sus palabras la invitación tomaba la forma de reto: debíamos lanzar la sociedad en otra dirección. Pero: ¿hacia qué dirección debía ser lanzada la historia? ¿qué se entiende por historia y qué por realidad?⁴²⁸

Héctor Samour retoma la relación historia y realidad en su obra *Voluntad de liberación*. En donde detalla con precisión las diversas aristas del pensamiento del filósofo salvadoreño, articulándolas. En el caso que nos interesa hoy, el de la *Filosofía de la realidad histórica*. Para ello Samour muestra la relación directa entre Ellacuría y Xavier Zubiri, primeramente. Y a partir de la que señala la gran influencia, en sentido de la comprensión de realidad. También, lo que le corresponde propia y originalmente al planteamiento del vasco salvadoreño.⁴²⁹

Así, Samour nos recuerda que la realidad reclama, pide, grita, necesita, como cuadro en donde el Jesús iracundo de Marcos vuelca mesas y manda a volar las sillas de los mercaderes y cambistas.⁴³⁰ Samour, retomando a Ellacuría nos recuerdan que reclamo es actitud profética, es radicalidad evangélica, es praxis de liberación. Actitud similar a la imagen plasmada en la litografía de Alexandre Vida, en donde Jesús aparece expulsando a los mercaderes. Obra que guardo en mi mente, desde la infancia.

⁴²⁸ Cfr., ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica*, UCA, San Salvador, 2007.

⁴²⁹ Cfr., Ibid.

⁴³⁰ Cfr. SAMOUR, H., Op cit., p. 37.

Entonces sí: los acontecimientos de realidad más que hablar, gritan a nuestros oídos y estallan frente a nuestros ojos, como pintas en rosa, negro, bañados con diamantina rosa. Como tal, acontecimientos de la realidad que se nos presentan, según Ellacuría, como actos de historia. Pues es esta la que podemos comprender como el *envolvente principal de la realidad*. Esto es: la historia ellacurianamente comprendida, como acceso único concreto a lo último de la realidad:

“(La realidad histórica) ... es una unidad estructural, dinámica y abierta, según lo postula la metafísica intramundana de Zubiri. Toda la realidad forma una sola unidad, y la envolvente principal de toda esa realidad es la historia. Ésta, al ser el ámbito donde se da más plenamente la realidad, se convierte en el único acceso concreto a lo último de la realidad y, por tanto, en el objeto de la filosofía”.⁴³¹

Entonces, si la realidad es envuelta por la historia, el fenómeno de la escritura urbana como la hemos planteado se muestra como un objeto filosófico, estético-político desde la filosofía de Ellacuría. El mismo reclama atención, estudio y la posibilidad de lectura desde el pensamiento de nuestro autor. Ya que en ese acto de historia se concentra la relación entre manifestación política de la sociedad civil, la crítica material y negativa del momento histórico, así como una vitalidad en praxis de los colectivos feministas, que intentan subvertir la historia y lanzarla hacia otra dirección. Primariamente, en la reapropiación de lo llamado *patrimonio cultural*, como manifestación histórica de un proyecto determinado de nación, por un lado, así como la negación de otro, del que hablaré más adelante.⁴³²

⁴³¹ SAMOUR, H., *Voluntad de liberación*, p. 13.

⁴³² Cfr., ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad histórica...*

Alerta que camina: Son las feministas por América Latina

Marchas, pañoletas verdes, pintas, policías en las calles, gritos, pequeñas hogueras. Los acontecimientos en Ciudad de México, Quito, Santiago, Buenos Aires son entonces realidad histórica, desde una lectura atenta de Ellacuría en tanto que: a) se presentan como actos dinámicos; b) concretamente considerados tienen un carácter de praxis; y c) muestran una equivalencia entre *verum* y *faciendum*. O bien, están allende de lo ya hecho y como tal, nos interpelan a estar de cara, de frente, siempre volviéndonos a lo que está haciéndose y a lo que está por hacerse. En concreto: la verdad y la realidad haciéndose, descubriéndose, de forma colectiva y sucesiva.⁴³³

De esta forma la escritura urbana es un lugar adecuado de develación y revelación de la realidad misma. Pues es en ese discurrir de la historia que se revela la verdad de la realidad: en ocasiones todo un escándalo.

Así, la pregunta por la realidad histórica de la escritura urbana nos devela otra importante cuestión: la del *lugar*, la del *desde*, la del *locus*. Que hoy en día parece ser una obviedad. Para ello recordemos brevemente la influencia de Zubiri para Ellacuría en este punto. O también la importancia de Marx y Hegel para Ellacuría. O también la influencia de Rahner en términos de historización para Ellacuría. De la que varios lectores y conocedores del filósofo vasco salvadoreño nos recuerdan. Como Maier, Codina, Cardenal u otros tantos lectores. En este tenor, por mencionar un ejemplo, José Sols ya nos recuerda el paso de la *Soteriología histórica* a la *Teología histórica*. O en Jon Sobrino se nos recuerda, por ejemplo,

⁴³³ Cfr., Ibid.

el *desde* las víctimas. O el mismo Samour nos recuerda, el lugar, el desde, cuando equipara a la filosofía histórica como filosofía *para* la liberación.⁴³⁴

Análogamente, las escrituras urbanas también nos muestran un *desde*, un *lugar*. Este es: el de las violencias ejercidas sistemáticamente por un sistema configurado a partir de una lógica patriarcal. Pues, cuando alguien escribe *México feminicida* en la placa frontal de mármol, del monumento nacional más emblemático, en términos de realidad histórica nos recuerda: que esta lógica patriarcal de la sociedad moderna, hoy despliega impunidad, códigos, reglas y leyes, así como imaginarios en espacios institucionales, relacionales, que normalizan la violencia en contra la mujer y que encubren, cuidan y solapan a quien violenta. Esto es: *la corporeidad de las mujeres* asesinadas, violentadas, desaparecidas, mutiladas como lugar que da verdad.

*No obstante, ideología y poder*⁴³⁵

Al día siguiente de la marcha, los titulares de algunos medios apuntan al vandalismo, la falta de armonía y la nula tranquilidad de la protesta. La molestia generalizada, como ya he mencionado es: la pinta de monumentos históricos por parte de mujeres encapuchadas. La pinta de espacios recordados en postales de cartón; espacios para celebrar los días festivos institucionales; lugares de encuentro luego del triunfo de la selección mexicana de fútbol; comerciales televisivos que promueven el turismo en un México moderno y apacible: trampas de turistas (¿quién de ustedes no tiene una foto del Ángel de la Independencia en su pasada o reciente visita por la Ciudad?)

⁴³⁴ Cfr., MAIER, M., "La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría", en *Revista Latinoamericana de teología*; Cfr., CODINA, I., "Ignacio Ellacuría, teólogo y mártir", *Revista Latinoamericana de teología* 121 (1990), p. 263.

⁴³⁵ Cfr., FOUCAULT, M., Op cit.

Los titulares consignan lo siguiente: *Realizan pintas en el Ángel de la Independencia* (Milenio); *Estalla furia en marcha contra la violencia hacia las mujeres* (La Jornada); *Fueron agredidos 11 reporteros en marcha #NoMeCuidanMeViolan* (MVS). Por citar algunos títulos que, desde la institucionalidad y la corrección dan lectura somera al fenómeno, convirtiéndolo en producto, con desaprobación, mediatizándolo, desde una perspectiva ideologizada.

Así, siguiendo el rastro de la ideología institucional, la dificultad persiste. El presidente de la república, Andrés Manuel López Obrador, pide durante su conferencia matutina la manifestación de forma responsable, así como el cuidado del *patrimonio* cultural y artístico del país. En alusión clara a las escenas en torno al Ángel de la Independencia y el león de bronce.

En consonancia con la ideología institucional, Alfonso Suárez del Real, secretario de Cultura de la Ciudad, apunta sobre el material utilizado para las pintas en la Columna de Independencia: pintura en aerosol, plumones indelebles gruesos y delgados y hasta grasa de zapatos. Luego detalla la valoración de los especialistas restauradores, señala la complejidad de la operación limpieza y el trato que cada pinta tendrá para cuidar el bronce, el mármol, la piedra de cantera gris y la piedra negra. Se detallan posteriormente los grosores de las líneas, así como las boquillas utilizadas en las pintas. Finalmente detalla el costo de los trabajos de restauración y deja entrever la pregunta: ¿quién pagará todo esto? A lo que ya se apunta una posible respuesta: tú, gracias a tus impuestos. Consigna y remata: *“simplemente pedir respeto y hago un exhorto a la paz, a la armonía y a la tranquilidad, porque reconozco el derecho a la manifestación, pero el derecho a la memoria es de todos. Un momento como este no*

pertenece al Estado, pertenece al pueblo de México”.⁴³⁶ Vamos a un corte comercial. BBVA. Banamex. Jeep. ¿Y tú ya tienes tu hipoteca?

En este punto nos preguntamos: ¿y la violencia sistemática en contra de las mujeres como el núcleo central de la protesta? ¿Qué entendemos por memoria histórica? ¿Una memoria creada por y desde una institución patriarcal que determina, resguarda y consolida determinadas actitudes, monumentos y proyectos de nación? ¿Quiénes están excluidos y excluidas de esa memoria, de ese proyecto nacional? ¿Qué prima ante el ojo del público en la sociedad de la imagen? ¿Cuál es la percepción social en torno a las marchas y las escrituras urbanas en monumentos ideologizados por las televisoras? ¿Qué mecanismos se refuerzan desde las comunicaciones institucionales y los medios privados? ¿Qué papel siguen jugando, todavía, los medios de comunicación en nuestras sociedades contemporáneas?

Por otro lado, y contrariamente, el colectivo autonómico *Restauradoras con Glitter* pide que las pintas hechas en el monumento no sean borradas o removidas, debido a su relevancia social, histórica y simbólica. Hay razones de sobra, indican. Cuando dice esto yo pienso en Ellacuría.

*Ideología y desideologización desde la Filosofía de la realidad histórica*⁴³⁷

En la pieza de Ignacio Ellacuría intitulada *Ideología e inteligencia*, recuperada de apuntes y esquemas de cursos dictados entre 1970 y 1989, el filósofo intenta brindar algunas tesis fundamentales sobre el problema de ideología e ideologización, así como la relación que

⁴³⁶ <https://www.eleconomista.com.mx/arteseideas/Cierre-del-Angel-es-por-obras-de-restauracion-no-por-graffitis-aclara-secretario-de-Cultura-de-CDMX-20190818-0012.html>, Fecha de consulta: 20 de septiembre 2019.

⁴³⁷ Cfr., ELLACURÍA, I., *Cursos universitarios...* p. 327-377.

guardan con la *inteligencia*. En ese momento, la influencia de Zubiri en la elección de esta categoría es importante y decisiva.

En el cuerpo del artículo Ellacuría realiza el análisis algunas formulaciones fundamentales, con respecto al tema de la ideología a lo largo de la historia. Piensa él, en el mito de la caverna de Platón en la República; atiende los *idola* en *Novum Organum* de Francis Bacon; así como la ideología en el pensamiento marxista y finalmente la ideología en el pensamiento de Marx y Engels. Retrata también la visión ideológica, según la teoría marxista de la conciencia y luego, según la teoría marxista de la ideología posteriores a Marx y Engels. Todo lo anterior para definir algunas tesis centrales sobre el problema como hemos mencionado y que está en relación con el problema que planeamos de inicio: las escrituras urbanas como un hacerse cargo de la realidad.⁴³⁸

Algunas de los puntos que se desprenden sobre la ideología, luego del rastreo histórico crítico que el autor emprende son las siguientes que enumeramos de forma sintética:

- 1) La ideología es un conjunto sistemático/necesidad histórica, de los grupos sociales para interpretar sus relaciones entre ellos, con las estructuras sociales, a sí mismos, con la naturaleza,
- 2) La ideología como integrante/subsistema de la estructura social que está dirigida a la unidad de tal sistema,
- 3) Para la ideología el subsistema económico es determinante para su formulación, debido a que este está en relación estrecha con la sociedad y el poder de dominación de la misma,
- 4) La ideología legitima y es necesaria en tanto existan sociedades estructuradas de forma injusta. Una doble tarea se genera de ella: la presentación desfigurada de la sociedad y la justificación de dicho estado de cosas,
- 5) La ideología desaparecerá en tanto existan estructuras sociales fundamentalmente justas,
- 6) Las

⁴³⁸ Ibid., p. 325-327.

instituciones, clases, no pueden verse libres de ideologización al participar del poder y gozar de sus ventajas, 7) Existen víctimas visibles/históricas de la injusticia social, estos son en sí mismo un principio de desideologización en tanto la relación que guardan con la estructura en la que se encuentran.⁴³⁹

De entre ello atendemos a la última afirmación. Ellacuría reflexiona en el desarrollo del artículo sobre la necesidad de concretar un método de desideologización, que posibilite una fuerza crítica en contra de esta legitimación de estructuras injustas presentes en América Latina. En ello radicaría la labor filosófica latinoamericana. Filosofía como una necesidad y saber crítico, de cara a la vida social y política del ser humano, en torno a la historia. Comprendida esta, como el lugar de plenificación y revelación de la realidad misma. Y desde luego, como principio de desideologización.

De ser así, la respuesta correctiva ante la violencia ideológica se da en la historización. En nuestro caso, pienso en la escritura urbana como principio de desideologización. En este sentido, como herramienta hermenéutica. Pues es en la rebeldía y la resistencia a través de ella, que se devela lo siguiente: en el acto mismo de performar o realizar una escritura urbana, un determinado modo de ser de realidad y de praxis, se presenta ya como un modo específico, rebelde, de *hacerse-cargo-de-la-realidad*.⁴⁴⁰ Una pinta no cambiará el mundo, pero en su germen ya está la praxis transformadora que desvela la configuración de un mundo injusto. Pues se muestra como principio de desideologización y permite entrever la lógica de dominio y poder de la sociedad de la riqueza, afincada entre diversos pilares, uno de ellos, el del patriarcado. Finalmente, muestra un lugar, un desde. En este caso, la vulnerabilidad de un colectivo o grupo de colectivos sistemáticamente violentados y amordazados.

⁴³⁹ Ibid., p.p. 327-377.

⁴⁴⁰ Cfr., ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad ... Op cit.*

Es así que este *hacerse cargo de*, nos permite mirar en la escritura urbana como acto político, más allá de la mera búsqueda de identidad, como pueden ser el caso de los grafitis legales o ilegales, los tags o las bombas (otro determinado tipo de pintas urbanas). Este hacerse cargo de la realidad se muestra más allá de la delimitación un territorio a través de una representación gráfica. Y va más allá de enunciar, nombrar o señalar el hartazgo de un colectivo de colectivos, en este caso, el feminista.

De igual forma se promueve un modo para corregir los desvíos causados por la ideologización, a partir de elementos fundamentales que el autor repasa en *Filosofía de la realidad histórica*.⁴⁴¹ De esta forma, la escritura urbana es verificación histórica, mecanismo de comprobación, de las formulaciones de tipo abstracto; 2) pues “la escritura urbana es puesta en praxis histórica que muestra lo que esconde el principio patriarcal”.⁴⁴²

Así que, cuando miramos una escritura urbana leamos con atención. En ellas está presente un reclamo de la realidad, una nueva epistemología, me atrevo a decir. Y también, un principio de desideologización, a partir de su carácter hermenéutico. En ella se concretiza la negación de proyectos totalitarios, que excluyen, desaparecen y matan.

Conocer para transformar

Ellacuría señalaba en su última ponencia pública, en torno a la historia y a la realidad, que el punto de partida para el estudio (y posterior subversión) de esta civilización agonizante sería el de sus restos. En sus palabras es en ellos en donde el proceder a partir de un análisis *coprohistórico*, se delimita el conocimiento de una realidad como la nuestra.

⁴⁴¹ Ibid, p. 376.

⁴⁴² Ibid., p.p. 327-377.

El anterior sería un proceso de aprendizaje, de análisis y praxis que deberá partir de los desperdicios de esta civilización del poder y la riqueza. Así, el punto de partida sería el desecho de esta civilización colonial, que son lamentablemente, un gran porcentaje de nuestra humanidad: los vulnerados de la historia.

De manera provocativa Ellacuría señalaba con estas palabras la urgencia de atender a las poblaciones invisibilizadas y vulnerables: excretadas. O en el caso que atendemos hoy: el de la violencia hacia las mujeres.

Podemos entender, entonces, que las heces de la civilización son producto de la irracionalidad y lógica de acumulación y explotación de este mundo. Añadiríamos, de la lógica de control y dominio, que ideologiza, como hemos visto, desde diversas esferas de poder. Este dominio y control, en el caso de la marcha #NoNosCuidanNosViolan, es ejemplificado por una lógica que excreta a las mujeres de un proyecto de nación y judicial, como lo es el mexicano. Comienza entonces a formarse en mi mente la idea, de la marcha, la protesta y en específico la escritura urbana como principio de desideologización.

Dice el escritor inglés D. H. Lawrence, que habríamos de matar algo para llegar a su conocimiento de modo satisfactorio. Es entonces que, en el hecho de escribir la consigna, el cuestionamiento y la denuncia, en espacios públicos se está de facto, dando muerte al sistema y a todo esquema patológico, macabro, asesino. Disculparán el dramatismo, pero en tal acto, la superposición de la escritura urbana sobre el de espacios legítimos, de *patrimonio*, de nombres de calles, lugares de propietarios y en nuestro caso, un monumento histórico, está ya el evocar la reivindicación del colectivo, del nosotras, sobre el de la legalidad otorgada por un sistema con las características que hemos nombrado.

Así visto, con Ellacuría y más allá de Ellacuría, en la escritura urbana se da la posibilidad de desvelamiento de la historia, en el que está presente una determinada praxis

de liberación, como búsqueda de, al menos resemantización, desacralización de un espacio codificado, legitimado por la sociedad de la riqueza asentada sobre el capital y también, del patriarcado.

La escritura urbana se presenta como una crítica material y negativa, de un relato-sistema (patriarcal en este caso) que invisibilizó a las mujeres. Como tal, un reclamo proveniente de los restos, como hemos dicho, de las heces de nuestra sociedad moderna y refinada.

Retomando el talante crítico-realista de la obra ellacuriana, con un talante profético y utópico, lo retomamos como un legado que alimente, nutra y provoque el movimiento o al menos una conciencia colectiva, que en radicalidad intente realizar cambios sustanciales. En nuestro caso, en términos de la semantización de proyecto urbano, cultural, patrimonial, histórico, legal y un largo etcétera.⁴⁴³

*Bonus track o un poco de polémica*⁴⁴⁴

De esta forma, la *Filosofía de la realidad histórica* de Ellacuría antecede lo que en la actualidad se presenta como una novedad aparente: las Epistemologías del Sur. Entendidas estas como resistencias de actores sociales, olvidadas que desvelan, en términos de negatividad, lo que las cosas no han llegado a ser, en muy grandes rasgos. La *Filosofía de la realidad histórica* de Ellacuría previo a tales epistemologías revalorizó los lugares, los desde, la historia, o las historias que dan verdad y que indican, porque reclaman, los puntos de

⁴⁴³ Cfr., CERUTTI, H., *Filosofía de la Op. cit.*; CERUTTI, H., (1986), *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América latina*, U. De G., Guadalajara.

⁴⁴⁴ Cfr., DE SOUSA SANTOS, B., (2015), *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Editorial Siglo XXI, México. Cfr., DE SOUSA SANTOS, B. – MENESES, M.P., (2004), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Akal, España.

atención a subvertir. De igual modo la *Filosofía de la realidad histórica* se presenta como un ejercicio epistemológico, político y afirmo yo, estético.⁴⁴⁵

¿Si se ha revalorizado en la actualidad la oralidad como fuente para la historia (Hobsbawm y Cerutti, por ejemplo) por qué no revalorizar determinados escritos en los muros de las sociedades como los nuevos resquicios de una historia dada a través de fragmentos? En este punto habremos de recordar: *los muros dicen lo que la tele calla*.

Detente, no lo hagas más

Se lee en un cartel del gobierno en el estado de Guadalajara: *Ese es un lenguaje destructivo que está dañando a nuestra ciudad. Detente, no lo hagas más. No es destruyendo, pintando y marcando nuestros monumentos, muros, casas y edificios como te construyes a ti mismo. Tú vales mucho más que el grafiti que pintas. Como eres vales. Usa tu creatividad en beneficio de tu ciudad. No la dañes. Es tuya.*

Escrituras urbanas: praxis histórica para conocer la realidad

El despliegue de la praxis histórica entonces fuerza a la realidad, para que esta se transforme y se manifieste, en palabras de Ellacuría. Que también afirmaba que la realidad histórica es abierta e innovadora.

De este modo la escritura urbana como praxis histórica nos abre a atender y construir, de cara a la realidad, un mundo o conjunto de sociedades alternas a las actuales: totalitarias. Pues las escrituras urbanas, como negatividad, muestran lo que las cosas no son y lo que pueden llegar a ser, como ya se ha dicho.

⁴⁴⁵ Cfr., ELLACURÍA, I., *Filosofía de la realidad... Op. cit.*

De igual modo son manifestación de inconformidad, sí, en donde se patenta también la incapacidad para solucionar conflictos por parte del sindicato, la policía, el Estado (e incluso su caída) y toda una serie de instituciones que deberían reformarse o caer.

Por todo lo anterior, las escrituras urbanas se muestran, así como principios de desideologización, en términos de Ellacuría, pues muestran la historia patriarcal de la nación mexicana, el proyecto de nación que excretó a las mujeres. Así como se muestra crítica con la narrativa nacional, ideología privilegiada, patrimonial, artística, cultural, que desconoce a las mujeres y sus espacios, así como a las violencias ejercidas en contra de ellas.

Afirmo que las escrituras urbanas son también epistemologías alternas, heridas abiertas, ríos de pintura, llamados de la realidad. Que cada vez más pide a gritos la necesidad de construcción de un frente amplio, amplísimo, de movimientos sociales ante la crisis de la civilización de la riqueza. Esto es negación, indiferencia e invisibilización de la otra, de las otras. Gritos que irrumpen en medio de una civilización enferma de gravedad.

El futuro, pienso, es un muro blanco en el que aún hay muchas palabras por escribir.

Conclusiones: inversiones del status quo

Capítulo 1. Se concluye que, a partir de las ideas presentadas, afirmamos que la historia de la filosofía en Occidente ha estado marcada por un eurocentrismo arraigado, así como de una concepción unívoca del saber y la cultura. Esta visión se extendió, posteriormente, gracias a los diversos andamiajes coloniales, que violentamente se supeditaron a las diversas visiones del conocimiento, arraigadas en el mundo.

Hemos reconocido en esta parte que la visión unívoca del conocimiento se encuentra supeditada a una forma de comprender la realidad de la filosofía. En este caso, hemos hecho una revisión de los paradigmas antiguos en relación con la epistemología. También cómo se

ha resaltado la visión platónica y aristotélica, como elementos fundacionales de la filosofía occidental. Reconocemos luego de toda esta tesis de investigación, que la visión en torno al conocimiento y al saber en términos filosóficos se ha complejizado, a través de contextos pragmáticos que modificaron y seguirán modificando estas comprensiones.

En cuanto al paso del mito al logos, hemos hecho énfasis en una única visión en donde el conocimiento se sitúa de parte del lado lógico, entendido este, como genuino y fundamentado en un espacio reflexivo situado en el polo de la razón.

Se destaca también la importancia de el poder en relación con estas visiones. La posibilidad del filosofar en el mundo antiguo, específicamente en el mundo griego, se encontraba situada al lado de la ciudadanía. Como sabemos esta ciudadanía dista del modo en cómo en la actualidad puede comprenderse. Hace énfasis en el hombre como *pater familias*, como amo, como poseedor de una tierra o localidad específica, así como una serie de elementos que permitían el acceso al filosofar. La razón en este punto se encuentra vinculada al poder. Univocidad e identidad son elementos fundamentales en este punto.

Capítulo 2. En cuanto al análisis presentado en relación con la edad media y la epistemología como se han destacado los pensamientos de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. Para ello hemos hecho énfasis en el vínculo que existe entre estos pensadores y el mundo antiguo. La filosofía clásica en este sentido encuentra en estos dos pensadores un puente, que les permitirá llegar al mundo moderno. Ya sea a través de la vertiente aristotélica o platónica. El caso de la escuela de Buenaventura o de los dominicos, vinculados al pensamiento de Guillermo de Ockham, posteriormente tendrán una repercusión posterior en el mundo europeo occidental gracias a la Reforma protestante (y su epistemología propia). Este proyecto nos permite observar la diversidad que se encuentra en torno a las formas de comprender la epistemología.

Retomando el ejemplo de Tomás pueden apreciarse los usos diversos de la razón aristotélica, como en una vertiente que desea comprobar de forma racional la existencia de Dios. Este, consideramos, es un esfuerzo que permite apreciar la búsqueda por aparejar el conocimiento filosófico de la época junto con las verdades reveladas de la fe.

Capítulo 3. En este capítulo hemos realizado un estudio sobre los cambios de la epistemología en la modernidad y la posmodernidad. Primeramente, concluimos que la modernidad representa una crítica a la visión del conocimiento legada por un mundo lleno de cargas y debates teológicos. En este sentido revelamos las diversas tensiones que en ese momento acontecían, en los centros de pensamiento, representados por algunos de los filósofos más reconocidos. También concluimos que los modelos aristotélico y platónico mantienen algunas de sus influencias, específicamente en torno a la verdad y las diversas formas de conocimiento, a partir de esa tradición. Concluimos que ese periodo conocido como modernidad, signada por la influencia enorme de la razón, vertida en la ciencia, enfrentó críticas posteriores debido a los efectos destructivos que ella (la razón) tuvo en la realidad. El caso de la Revolución industrial, vinculada a la conexión de diversas zonas en la Inglaterra del s. XVIII, mostró de igual modo la destrucción de ecosistemas, así como los fenómenos sociales violentos, que causó en las comunidades. Concluimos que este conocimiento generó la desconfianza posterior, en relación con los principios rectores que debían guiar hacia el bienestar. En este sentido, afirmamos que la duda ante este modelo unívoco de conocimiento y razón, queda entre paréntesis, para imaginar posiciones diversas, variadas, que terminan por fragmentar en parcelas de saber. Lo heterogéneo y la multiplicidad aparecen en metodologías y puntos de vista en sentido epistemológico, para responder a las dinámicas políticas bastante compleja.

Concluimos también, que la Teoría crítica genera cuestionamientos sobre las estructuras dominantes, para este punto, la epistemología crítica ha jugado un papel importante en destacar la necesidad de una filosofía social y la consecuente articulación. Es necesario remarcar aquí, la importante dirección que la epistemología ha tomado, en cuanto a un mundo globalizado e injusto. Algunos de estos postulados tendrán su vertiente o eco en términos de filosofía latinoamericana, pertinentemente social y circunstancial.

Capítulo 4. Concluimos que las epistemologías desde América latina, en perspectiva crítica, han realiza un trabajo de reconstrucción de la idea de conocer, desde la región. En este sentido, el historicismo latinoamericano (en sus diversas variantes de *Historia de las ideas*) dinamizado por diálogos diversos, entre ellos el de José Gaos, ha venido a fortalecer una intuición latente en nuestra tierra: las circunstancias están vinculadas de forma directa al lugar de la filosofía. Este locus se manifiesta como el punto de partida de las visiones críticas, en donde, las diversas situaciones de violencia, opresión, injusticia, la colonialidad y la exclusión, son el común denominador. En esta parte, concluimos también que la asunción del arsenal metodológico de Marx ha venido a fortalecer esta labor. En este sentido destacamos la presencia de una serie de pensadores que han realizado trabajos diversos, empero, en búsqueda de liberación y cambio.

La fuerza de los planteamientos de José Carlos Mariátegui y Leopoldo Zea han generado, a su vez, una serie de reflexiones críticas por parte de pensadores que han venido posteriormente. El caso específico del grupo Modernidad/Colonialidad ha tenido en Zea a un interlocutor, para reevaluar profundamente las metodologías y epistemologías de carácter historicista. En este sentido han generado un trabajo que se sitúa desde el lenguaje, la antropología, la filosofía y las ciencias sociales, para desarrollar sus propias narrativas.

Concluimos también, que la presencia de autores como Horacio Cerutti, permitieron tener una visión crítica dentro de las diversas posturas latinoamericanas. En este sentido, el ejercicio doxográfico y crítico que este autor ha emprendido, se encuentra allende los ejercicios laudatorios. Señalamos que esta postura crítica es necesaria aún en la actualidad, pues es ahí en donde se muestra la posibilidad de afinar los ejercicios epistemológicos críticos y metodológicos. Obras como la *Filosofía de la liberación latinoamericana* vienen a dinamizar las estructuras de corte filosófico de toda una región. Sin ellas, la posibilidad de espacios de reflexión más afilados sería casi nula.

De este modo, concluimos de igual forma, que ese necesario que la liberación o la crítica pase de igual forma por los arsenales metodológicos diversos.

Capítulo 5. Concluimos que la obra de Ignacio Ellacuría está en relación con su vida religiosa, su presencia en la sociedad centroamericana, su formación académica y sus inquietudes, dadas por su vínculo con el cambio de paradigma que, el Concilio Vaticano II permitió. En este sentido, la visión de liberación integral viene dada por la convicción fundamental de que, la filosofía no es meramente un ejercicio de carácter teórico, de discursividad abstracta. Empero, la reflexión situada está arrojada a responder a un mundo concreto, en donde la desigualdad y la violencia son lo cotidiano. Por ello, concluimos que las características de su filosofía como desideologizadora, praxica, son herramientas que en última instancia invitan a una praxis específica, en este caso, al hacerse cargo de esta realidad misma. Esta postura filosófica vinculada al pensamiento de Xavier Zubiri y Karl Marx, han intentado ir por dos vías necesarias: fundamentación de la filosofía desde una perspectiva metafísica profunda y el desarrollo de un pensamiento de carácter social, crítico y negativo, cuyo fin es ya no solo transformar, sino incluso estar en la posibilidad de entregar la propia vida al proyecto de esa transformación. A modo de compromiso.

Concluimos también, que la lectura ellacuriana de Zubiri, parte de la radicalización de la misma. En este sentido, es preciso señalar que la producción filosófica de Ellacuría abre espacios para pensar una serie de temas de forma novedosa en su tiempo.

Deseo destacar aquí el vínculo de Ellacuría en relación con la estética. Un tema poco o nada reflexionado en este autor. He destacado en este punto, que dicha variante vincula al pensador con narrativas contemporáneas que intentan reflexionar sobre los actos políticos, de carácter poético, que acontecen en las sociedades actuales. En el caso específico de las pintas urbanas y las marchas feministas, en las calles de la Ciudad de México. Consideramos que, estos pueden asumirse gracias a una lectura ellacuriana, espacios o lugares *que dan verdad*.

Concluimos también que, la obra *Filosofía de la realidad histórica* ha sido interpretada desde visiones ortodoxas. Consideramos que una nueva hermenéutica de la obra de Ellacuría sitúa al pensador en una modalidad actual, de carácter crítico, ante las diversas realidades que se enfrentan en la región. En este caso, la búsqueda por trascender las apariencias dadas por las ideologías, así como llegar a desentrañar la esencia de los sistemas opresivos, son elementos importantes que no pueden dejarse a un lado en la actualidad. En este caso, asumir la invitación a responsabilizarse por la transformación de la sociedad, en una más justa y equitativa, requiere entonces de un salto que permita tomar esta tarea. *Hacerse cargo de*, como elemento último de carácter prático. Uno de estos casos es el de los DDHH.

Finalmente, consideramos que nuestra perspectiva heterodoxa en relación con Ellacuría, nos permite generar lecturas de los fenómenos rebeldes y de protesta, que marcan entornos en sus diversas prácticas. En este caso, concluimos que es en la cotidianidad y lo efímero de un mundo tecnificado y veloz, en donde podemos captar de mejor forma las

coordinadas radicales de la liberación latinoamericana. Es ahí, en el reclamo, la pugna y el odio, en donde encontramos una serie de características profundas que nos invitan a mirar mapas diversos, que nos llevan a los lugares en donde la liberación y la desideologización son necesarios. Ellacuría, pienso, nos recuerda que estas escrituras (urbanas de carácter efímero) no son simples actos de vandalismo o desobediencia civil, sino que, pensamos, constituyen una forma de conocimiento de la realidad presente, que busca transformar las condiciones en la que vivimos, especialmente en el contexto mexicano.

Bibliografía

Álvarez Uría, F. (2015). El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad. Madrid: Morata.

Amorós, c., y De miguel, a. (Eds.). (2005). Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización (Vol. I: De la Ilustración al segundo sexo; vol. II: Del feminismo liberal a la posmodernidad; vol. III: De los debates sobre el género al multiculturalismo). Madrid: Minerva Ediciones.

Anzaldúa, G. (2016). Borderlands. La frontera. La nueva mestiza. Madrid: Capitán Swing.
Barroso, O. (2007). Lo social y lo histórico en la perspectiva antropológica de Xavier Zubiri. Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana, 120, 173-205.

Ardao, A. (1996). La inteligencia latinoamericana. Universidad de la República. Montevideo.
BETHELL, Leslie (Ed.). Historia de América Latina, Vol. 4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura. Crítica. Barcelona. 2000.

Bartra, E. (2010). Acerca de la investigación y la metodología feminista. En Blázquez, N., Flores, F., y Ríos, M. (Coords.). Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales (pp. 67-78). México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.

Beorlegui, C. (2006). Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Bilbao: Universidad de Deusto.

Bethell, L. (Ed.). Ideas e ideologías en América Latina en el siglo veinte. Crítica. Barcelona. 1996.

Beuchot, M. (2015). Tratado de hermenéutica analógica: Hacia un nuevo modelo de interpretación. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Cancino, H. (Coord.). Los intelectuales hispanoamericanos entre la modernidad y la tradición, siglos XIX y XX. Cuadernos de Historia Latinoamericana 11. Editorial Iberoamericana-Vervuert. Madrid-Frankfurt. 2004.

Casalla, M. (1977). Crisis de Europa y reconstrucción del Hombre, Ediciones Castañeda, Buenos Aires.

Castro Gómez, S. (1996). Crítica de la razón latinoamericana. Capítulo Cuatro: América Latina, más allá de la filosofía de la historia. Puvill Libros S.A. Barcelona.

Cerutti Guldberg, H. (1983). Filosofía de la liberación latinoamericana, F.C.E., México.

Carrera, R. (2021). Sobre la esencia y Estructura dinámica de la realidad: textos claves en la construcción del pensamiento filosófico de I. Ellacuría. En H. Samour y J.J. Tamayo (Ed.). Ignacio Ellacuría treinta años después (pp. 59-80). Tirant Humanidades.

Castro-Gómez, S. (2005). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'. En La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, 153-172. La Habana: Instituto Cubano del Libro/Editorial de Ciencias Sociales.

Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Césaire, A. (2006). Discurso sobre el colonialismo. Madrid: Akal.

Chakrabarty, D. (2008). Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica. Barcelona: Tusquets.

Dussel, E. (1992). 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad. Madrid: Nueva Utopía.

Dussel, E. (1999). Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En: Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial, 147-161. Bogotá: Instituto Pensar, Centro Editorial Javeriano.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, 41-53. Buenos Aires: CLACSO.

Dussel, E. (1973). Para una ética de la liberación latinoamericana, t. I, Siglo XXI, Buenos Aires.

Dussel, E. (1973). Para una ética de la liberación latinoamericana, tomo II, Siglo XXI, Buenos Aires.

Echeverría, B. (2017a). El materialismo de Marx. En El discurso crítico de Marx (págs. 29-56). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Echeverría, B. (2017b). Sobre el "Fetichismo". En El discurso Crítico de Marx (págs. 270-284). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Ellacuría, I. (2007a). La historicidad del hombre en Xavier Zubiri. En Escritos filosóficos II (pp. 199-284). UCA.

Ellacuría, I. (2007b). El esquema general de la antropología zubiriana. En *Escritos filosóficos II* (pp. 285-364). UCA.

Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Trotta.

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Era.

Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Fornet Bentancour, Raúl (1985). *Problemas actuales de la filosofía en hispanoamérica*, Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano, Buenos Aires.

Fuentes, Carlos (2000). *Los cinco soles de México*. Ed. Seix Barral. Barcelona.
FUENTES DE LA CULTURA LATINOAMERICANA. Fondo de Cultura Económica.
México. 1993.

García Canclini, N. Y otros (1994). *Comunicación, identidad e integración latinoamericana*. México. UIA.

González, A. (1987). El hombre en el horizonte de la praxis. *ECA*, 459-460, 57-87.

Gordon, L. R. (2000). *Existencia Africana. Understanding Africana Existential Thought*. Nueva York: Routledge.

Grosfoguel, R. (2012). El concepto de 'racismo' en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, 16, 79-102.

Lander, E. (2005). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, 3-40. La Habana: Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales.

Marx, K., & Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Pasado y Presente.

Marx, K., & Engels, F. (2005). *Manifiesto comunista*. Madrid: Alianza.

Martínez, L. (2021). La componente personal de la historia: apuntes para una antropología filosófica latinoamericana. En H. Samour y J.J. Tamayo (Ed.). *Ignacio Ellacuría treinta años después* (pp. 81-100). Tirant Humanidades.

Serna, P. (2009). Ubicación de la praxis en las categorías conceptuales de Ellacuría. *Eidos*, 11, 170-187.

Samour, H. (2006). *Voluntad de liberación. El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*. UCA Editores.

Zubiri, X. (2017). *Naturaleza, Historia, Dios*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2016). *Sobre el hombre*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (2006). *Tres dimensiones del ser humano. Individual, social, histórica*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1982). *El hombre y su cuerpo*. En G. Marquín Argote (Ed.) *Siete ensayos de antropología filosófica* (pp. 87-100). UNSTA.

Zubiri, X. (1962). *Sobre la esencia*. Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Wolf, E. R. (1994). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1987). *La fenomenología del espíritu*. México. F.C.E.

Magallón Anaya, M., (1991). *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía de la historia*, México, UNAM- /CCYDEL, 1991.

Marcuse, H., (2021). *El hombre unidimensional*. Editorial Planeta Mexicana.

Martí, J. (1890). *Nuestra América*, en José Martí, *Poesía&Prosa*. Ed. De la Plaza. Montevideo. 1978.

Menéndez, S. y POTTHAST (Coords.). *Mujer y familia en América Latina siglos XVIII-XIX*. AHILA. Algazara. Málaga. 1996.

Ortega y Gasset, J. (1940). *Ideas y creencias*. En *Obras completas*. Tomo V. Madrid.

QUESADA MARCO, Sebastián. *Imágenes de América Latina (Manual de historia y cultura latinoamericanas)*. Edelsa. Madrid. 2005.

UNESCO. *La historia de las ideas en América Latina. Bibliografía selectiva*. El Centro-Unesco. La Habana. 1976.

UNESCO. *Cultures. Cultural Identity in Latin America*. UNESCO. Vendôme. 1986.

ZEA, Leopoldo. Pensamiento latinoamericano. Ariel. Barcelona. 1976.

Alberdi, Juan Ideas para un Curso de Filosofía Contemporánea. Facultad de Humanidades.

Bolívar, Simón (1815) Carta de Jamaica. Ed. Fondo de Cultura Universitaria. Instituto de Historia de las Ideas.

Díaz, Andrea (2004) La construcción de la identidad en América Latina. Ed. Nordan Comunidad. Montevideo.

Fernández Retamar, R. Calibán, apuntes sobre la cultura de nuestra América. Ed. La Pléyade. Buenos Aires.

Fornet Bentancour, Raúl (1985) Problemas actuales de la filosofía en hispanoamérica, Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano, Buenos Aires.

Fronzoni, Risieri (1967) Fuentes de la filosofía americana. Washington D.C. Unión Panamericana.

García Canclini, Néstor (2002) Latinoamericanos buscando lugar en este siglo. Paidós. Buenos Aires.

Mariátegui, José Carlos (1925) ¿Existe un pensamiento hispanoamericano? En Pluma y Pincel. N° 166. Lima. 1993.

Martí, José (1890) Nuestra América, en José Martí, Poesía&Prosa. Ed. De la Plaza. Montevideo. 1978.

Ponce, A. (1935) De Erasmo a Romain Rolland: humanismo burgués y humanismo proletario. Buenos Aires. Ed. Futuro. Rodó, J. E. (1900). Ariel. Ed. M.E.C. Montevideo. 1996.

Roig, A. (1981) Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano. Fondo de Cultura Económica. México.

Salazar Bondy, Augusto (1968) ¿Existe una filosofía de nuestra América?, Siglo XXI, México, Colecc. Mínima, n° 22).

Zea, Leopoldo (1969) La filosofía americana como filosofía sin más. Ed. Siglo Veintiuno. México.

- (1988) Discurso desde la marginación y la barbarie. Ed. Tierra Firme. México.

Casalla, Mario (1977) Crisis de Europa y reconstrucción del Hombre, Ediciones Castañeda, Buenos Aires.

Castro Gómez, Santiago (1996) *Crítica de la razón latinoamericana. Capítulo Cuatro: América Latina, más allá de la filosofía de la historia.* Puvill Libros S.A. Barcelona.

Cerutti Guldberg, Horacio (1983) *Filosofía de la liberación latinoamericana*, F.C.E., México.

Cerutti, H., (1986) *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Universidad de Guadalajara, Colecc. Ensayos latinoamericanos 1.

Dussel, E. (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana, t. I, Siglo XXI*, Buenos Aires

Fuentes, Carlos (2000) *Los cinco soles de México.* Ed. Seix Barral. Barcelona. Prefacio.

García Canclini, N. Y otros (1994) *Comunicación, identidad e integración latinoamericana.* México. UIA.

Löwy, M. *El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días.* Santiago: LOM Ediciones, 2007.

Mariátegui, J. C. (1986). *¿Existe un pensamiento hispanoamericano?* En L. Zea (Comp.), *Ideas en torno de Latinoamérica* (pp. 494-495). UNAM-UDUAL.

Michael Lowy, *Dialectica y Revolucion.* Siglo Veintiuno Editores, México, 1975. 214 p

Generales

PLATÓN: *Diálogos, III, Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1992.

Dussel, E. (1994). *1492 o el encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad.* Ediciones Abya-Yala.

Pikaza, X. (2023). *Curso De Teología Patrística. Historia Y Doctrina De Los Padres De La Iglesia.* CLIE.

Graves, R. (2011). *Los mitos griegos.* Debolsillo.

Mignolo, Walter: *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Michigan University Press, Ann Arbor ,1995.

Quijano, Aníbal: "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, no.9, Lima, 1997.

Said, Edward: *Orientalism*, Vintage Books, Nueva York, 1979.

- Samir, Amin: Eurocentrism. Monthly Review Press, Nueva York, 1989.
- Wallerstein, Immanuel: The Modern World-System, 3 vol., Academic Press Inc., Nueva York, 1974-1989.
- Castro Gómez, S. (2005). La poscolonialidad explicada a los niños. Universidad del Cauca.
- Castro Gómez, S. (2009). Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930). Universidad Javeriana.
- Cerutti, H. (1983). Filosofía de la liberación latinoamericana. FCE.
- Cerutti, H. (1986). Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América latina. U. De G.
- Cueva, A. (1985). El desarrollo del capitalismo en América latina: Ensayo de interpretación histórica. Editorial Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B. (2015). Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur. Editorial Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B., & Meneses, M. P. (2004). Epistemologías del Sur (Perspectivas). Akal.
- De Moraes, D., Ramonet, I., & Serrano, P. (2013). Medios, poder y contrapoder: de la concentración monopólica a la democratización de la información. Editorial Biblos.
- Deleuze, G. (2014). El poder. Curso sobre Foucault. Editorial Cactus.
- Deleuze, G. (2014). Michel Foucault y el poder: Viajes iniciáticos I. Errata naturae.
- Dussel, E. (1990). El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital. S. XXI editores.
- Dussel, E. (2011). Filosofía de la liberación. FCE.
- Dussel, E. (2007). Política de la liberación. Historia mundial y crítica. Trotta.
- Echeverría, B. (1986). El discurso crítico de Marx. Era.
- Echeverría, B. (1998). La modernidad de lo barroco. Era.
- Ellacuría, I. (2007). Filosofía de la realidad histórica. UCA.
- Ellacuría, I., & Sobrino, J. (Eds.). (1993). *Mysterium liberationis*. Principios fundamentales de la teología de la liberación, T. I-II. UCA.

- Fanon, F. (2009). *Los condenados de la tierra*. FCE.
- Fornet-Betancourt, R. (1992). *Estudios de filosofía latinoamericana*. UNAM.
- Foucault, M. (2015). *El poder, una bestia magnífica*. Editorial Siglo XXI.
- Gargallo, F. (2004). *Las ideas feministas latinoamericanas*. Universidad de la Ciudad de México.
- Hinkelammert, F. J. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer.
- Hinkelammert, F. J. (2001). *El nihilismo al desnudo: los tiempos de la globalización*. LOM Ediciones.
- LANDER, E., *Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Ecuador, 2004.
- LÖWY, M., *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1999.
- MAGALLÓN, M. – PALACIOS, I. (Coords.), *Teorías, temas y metodologías de historia de las ideas latinoamericanas*, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC), México, 2011.
- ., *Reflexiones éticas y políticas de filosofía desde un horizonte propio*, UNAM - Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México, 2012.
- ., *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México, 2007.
- ., *Dialéctica de la filosofía latinoamericana: Una filosofía en la historia*, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 1991.
- MBEMBE, A., *Necropolítica*, Melusina, España, 2011.
- MIGNOLO, W., *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*, Ediciones del Signo, Bs. As., 2010.
- ., *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2003.
- ., *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*, Gedisa, Barcelona, 2007.

ROIG, A. A., *Ética del poder y moralidad de la protesta: respuesta a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza, Argentina, EDIUNC, 2002.

-----., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

-----., *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, El Andariego, Bs. As., 2008.

RUIZ SOTELO, M., *Crítica de la razón imperial: La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, Editorial Siglo XXI, México, 2015.

SAMOUR, H., *Voluntad de liberación: El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, UCA, San Salvador, 2006.

SÁNCHEZ CUERVO, A. – VELASCO, A. (Coords.), *Filosofía política de las independencias latinoamericanas (razón y sociedad)*, Biblioteca nueva. Consejo Superior de Investigaciones científicas, México, 2013.

SÁNCHEZ MACGRÉGOR, J., *Tiempo de Bolívar: una filosofía de la historia latinoamericana*, UNAM- Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 1997.

CASTRO GÓMEZ, S., *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996.

DALTON, R., *Historias prohibidas del Pulgarcito*. México, Siglo XXI Editores, 1999. 12va. Edición.

DUSSEL, E., *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Trotta, Madrid, 2007.

ENZENSBERGER, H. M., *Perspectivas de guerra civil*, Anagrama, Barcelona, 1993.

FANON, F., *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 2010.

FOUCAULT, M., *El poder; una bestia magnífica*, Editorial Siglo XXI, México, 2015.

-----., *Un dialogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza editorial, Madrid, 2004.

-----., *La hermenéutica del sujeto*. FCE, México, 2010.

HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1985.

LANDER, E., *Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Ecuador, 2004.

LÖWY, M., *Aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Del concepto de historia”*, FCE, México, 2013.

-----., *¿Qué es la sociología del conocimiento?*, Fontamara, México, 1986.

-----., *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács 1909-1929*, S. XXI, México, 1978.

MAGALLÓN, M., *Filósofos mexicanos del siglo XX: Historiografía crítica latinoamericana*, Eón - UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México, 2010.

MARTÍ, J., “Nuestra América” en José Martí, Sus mejores páginas. Estudio, notas y selección de Raimundo Lazo. México: Editorial Porrúa., 1999.

MIGNOLO, W., *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*, Ediciones del Signo, Bs. As., 2010.

ROIG, A., A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.

SÁNCHEZ MACGRÉGOR, J., *Tiempo de Bolívar: una filosofía de la historia latinoamericana*, UNAM- Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 1997.

-----., *Colón y Las Casas: poder y contrapoder en la filosofía de la historia latinoamericana*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, 1991.

-----., *Dialéctica de la unidad y la diferencia en un contexto latinoamericano*, México, UNAM, 2003.

FOUCAULT, M., *El poder, una bestia magnífica*, Editorial Siglo XXI, México, 2015.

-----., *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza editorial, Madrid, 2004.

-----., *Las redes del poder*, Prometeo libros, Bs. As., 2014.

MAGALLÓN, M., *Discurso filosófico y conflicto social en Latinoamérica*, UNAM, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, México, 2007.

-----., *Dialéctica de la filosofía latinoamericana: Una filosofía en la historia*, UNAM, Coordinación de Humanidades, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, México, 1991.

MAIER, M., “La influencia de Karl Rahner en la teología de Ignacio Ellacuría”, en *Revista Latinoamericana de teología*.

MORA GALIANA, J., *Ignacio Ellacuría, filósofo de la liberación*, Nueva utopía, Madrid, 2004.

SAMOUR, H., *Voluntad de liberación: El pensamiento filosófico de Ignacio Ellacuría*, UCA, San Salvador, 2006

SOBRINO, J. – ALVARADO, R., *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, Salamanca, Sal Terrae, 1999.

SOLS LUCÍA, J., *La teología histórica de Ignacio Ellacuría*, Madrid, Trotta, 1999.

Mies, M. (1991). El patriarcado como sistema: El poder en la reproducción social. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 35, 73-97.

Segato, R. L. (2018). *La guerra contra las mujeres. Traficantes de Sueños*.

Svampa, M. (2017). *Mujeres, género y extractivismo*. Ediciones Godot.