



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

## CONTRIBUCIÓN A UNA GEOGRAFÍA COMO CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

(ELEMENTOS PARA SU COMPRENSIÓN)

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

GEOGRAFÍA

P R E S E N T A:

Gabriel Petatan García

DIRECTOR DE TESIS:

Dra. Georgina Calderón Aragón

2016

Ciudad Universitaria, D. F.





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.



*Al cosmos, por la experiencia de una vida  
a mi madre, por enseñarme a ser humano  
y a Karl Marx, por enseñarme a dudar.*

*A Verónica, porque aprendimos juntos que el amor también es histórico, pero quien pierde la esperanza, renuncia a la vida.*

*A Jaspe y Emanuel, por ser los hermanos que elegí tener, y por hacer del Jacalito el mejor lugar para vivir.*

*A Piojito, por cuidarnos siempre.*



## Agradecimientos

Uno no suele reconocerse con su trabajo, aún si este no es sino un reflejo de nosotros mismos, en el que podemos encontrar muestras de nuestras experiencias de vida. Nuestros contados aciertos o múltiples equívocos, con los que aprende a valorarse uno mismo. En la poca o mucha dedicación que hemos puesto, podemos ver lo mucho o poco que nos hemos esmerado en hacer de nosotros mismos, a través de nuestro trabajo, aquello por lo que anhelamos vivir, y a diferencia de lo que se suele pensar en nuestra época, esa dedicación no depende solamente de nuestro esfuerzo individual, sino de todos aquellos amigos, conocidos e incluso extraños que han aportado algo a nuestras vidas, se o no positivo, es por ello que me gustaría agradecer a quienes han aportado a lo largo de mi carrera universitaria, no sólo porque es lo que ahora aquí se expone, sino porque desde luego lo aquí expuesto no es sino un nuevo comienzo.

Agradezco a mis amigos Ricardo Reyes, Fernanda González y Francisco Desentis por las eufóricas discusiones que alimentan la Revolución.

A Fabián González Luna por la confianza se ser más que un maestro, un buen amigo.

A mis camaradas Fernando González, Víctor Hugo Pacheco, Perla Valero y Jaime Ortega, que no sólo han sido mis maestros sino mis compañeros de Tiempos Equívocos, de quienes he aprendido que la educación también es una lucha cotidiana.

A Georgina Calderón Aragón, por ser fiel a sus principios y no derrumbarse ante el mundo.

A Dolores, por cuidarnos a lo largo de su trabajo, llevándolo más allá de sus funciones, y de quien ha hecho de los trámites de Titulación mucho más amigables.

*...y por último, a Cleto y Dandy, por recordarme que los buenos amigos también son de cuatro patas.*





## INDICE

Introducción .....	10
Capítulo I. La formalización de la razón, y la institucionalización de las ciencias.....	13
<i>Los orígenes del mundo moderno, un preludio a la expansión.....</i>	<i>18</i>
<i>1507: La invención de América, y su lugar critico-político en la modernidad.....</i>	<i>27</i>
<i>El Renacimiento cristiano y su ideal del hombre.....</i>	<i>29</i>
<i>La Ilustración radical en la formalización de la razón: creer, saber y conocer.....</i>	<i>41</i>
<i>La institucionalización de las ciencias modernas: revolución, melancolía y colonialismo.....</i>	<i>47</i>
Capítulo II: Los orígenes de la Geografía moderna.....	56
<i>El contexto de gestación de la Geografía del siglo XIX: el Romanticismo melancólico diesiochesco.....</i>	<i>57</i>
<i>El Idealismo alemán en la invención de la Geografía: Alexander Von Humboldt y Karl Ritter.....</i>	<i>69</i>
<i>Excursio I. Distinción entre Geografía, Geografía física y Descripción física del globo, en la obra "Cosmos" de Alexander Von Humboldt.....</i>	<i>80</i>
<i>Crisis de estado, crisis de la geografía moderna: La explosión de la geografía crítica.....</i>	<i>85</i>
<i>Excursio II. La dimensión ética y política de la Geografía Anarquista en "Lo que la Geografía debe ser (1885)" de Piotr Kropotkin.....</i>	<i>92</i>
<i>De lo trascendente a lo trascendental: Kant en la irrupción del Idealismo.....</i>	<i>95</i>
Capítulo III. Contribución a una Geografía como Crítica de la Economía Política.....	119
<i>El joven Marx: En torno a los orígenes de la Crítica de la Economía Política.....</i>	<i>120</i>
<i>Nosotros o el universo en un instante.....</i>	<i>142</i>
<i>La razón como representación: De la representación inmediata a la representación conceptual.....</i>	<i>146</i>
Bibliografía.....	159

---

## INTRODUCCIÓN

---

*“No interesa una geografía como pasatiempo, para llenar el cerebro de conocimientos más o menos vastos, sino para aplicarlos al problema central de nuestra época, el de la desigualdad, la miseria, el hambre y la explotación humana.”*

*Ángel Bassols Batalla.*

La idea de un epígrafe o cita puede resultarnos una inocente invitación a reflexionar lo que en ella se ha dicho, no obstante, por la profunda obsesión que despierta su uso, podemos atestiguar que se ha convertido en una expresión característica de la Academia Moderna, en la que su autor no aparece más como sustento de nuestras ideas, en un proceso de legitimación de lo que se dice, invocándose su autoridad, *–con todo el cariz teológico de la palabra–* donde una idea no es sólo una idea sino extensión de la palabra de alguien *–Marx, Jesús, Einstein, etc.–* cuyo fin es dotar a nuestros argumentos de “veracidad”. Contrariamente, se ha convertido en una disputa por la “propiedad intelectual”, en donde el texto deviene un correlato de las ideas autorizadas por sus fuentes, pero no necesariamente una serie de pensamientos que deben ser puestos en cuestión por sí mismos. En nuestras específicas circunstancias el epígrafe o cita no es sólo una idea, sino aquello que expresa el carácter privado del «hacer conocimiento»<sup>1</sup> en la modernidad.

Este dilema, aparentemente insignificante, nos da cuenta de que las dinámicas propias a la producción del conocimiento en la modernidad se han vuelto profundamente privadas. Pues se nos presentan como aparentes nimiedades, pero que, en un texto, nos dirían más de su autor de lo que él podría decirnos de sí mismo. Entre esa obsesión por las citas, encontramos una serie de mudos testimonios de sus intenciones, y no sólo porque un texto no puede ser interpretado de una única forma, sino que su sola presencia estaría mostrándose doblemente deudor: en virtud del tiempo histórico al que pertenece y sometido por aquel en que se lee.

En contrapartida, podría apelarse que un epígrafe o cita puede ser considerada una guía para el lector, hacía una prolongación de las ideas expuestas. Pero, si las ideas son lo esencial a una cita, no sería necesario proveer sus fuentes, sabríamos de qué se habla, pues nos moveríamos a través de ideas y no de sus autores. Exponiéndose así, el carácter privado de las ideas que circulan en nuestro mundo, ocasionando un distanciamiento entre autores y lectores, convirtiendo a la discusión académica, en una competencia voraz.

Es por ello que se vuelve una interrogante saber lo que le ha ocurrido al «hacer conocimiento» para llegar a ser, genérica y sustancialmente, una experiencia escolástica, “un mero pasatiempo” cuyo apetito demanda luminarias *–ayer Francis Fukuyama, hoy Thomas Piketty–*, algunas convirtiéndose en instantes de aparente despliegue del desarrollo humano, o volviéndose una serie de figuras inmaculadas por el misticismo de su retórica *–Husserl, Derrida, etc.–* o expresiones de una pretendida neutralidad enunciativa *–Popper, Khun, etc.–*, las cuales conforman ese acartonado horizonte desde el cual se nos está permitido pensar, donde mañana ninguno importará, pues no son sino presas de su histórico escenario, personeros de un mundo del que tarde o temprano, todo lo sólido se desvanecerá en el aire.

---

<sup>1</sup> Entiendo por «hacer conocimiento» a los procesos de construcción del conocimiento en general, es decir, situados más allá de una forma específica de producirlo: la Academia de Platón, por ejemplo, es distinta de la Academia Moderna, pero ambas hacen referencia a una práctica común en circunstancias distintas.

Desde luego, esto no niega el hecho de que se fundamenten en “un cúmulo de conocimientos más o menos vastos”, sino que estos se revelan profundamente insuficientes cuando lo que se pretende no es alcanzar el reconocimiento entre pares, la fama personal, o el aparecer como destacadas figuras de una insípida intelectualidad, sino comprender lo que las provee de sentido. Una severa crítica debe comenzar ante todo por reconocer el sentido de esa “intelectualidad” que no hace sino responder a un auténtico llamado a defender un mundo del aquí y el ahora, que persigue entre sus líneas a un mítico ensueño de lo eterno.

La intención de este texto no es ironizar su condición, sino mostrar que el pensamiento se encuentra atrapado en un submundo de «significaciones prácticas» que de alguna u otra forma continúan siendo prolongaciones de una particular vía de «hacer mundo»<sup>2</sup>. Pues al rastrear su razón de ser, nos sería posible distinguir un momento de inflexión en el «hacer conocimiento», ubicado en el proceso de institucionalización de la ciencia, asociada a la invención eurocentrada del “mundo”. Pues la historia no es una línea trazada entre pasado y futuro, que dirige irremediamente nuestro presente, pues de manera simultánea a la institucionalización de las ciencias, se estaba gestando una antitética vía de reconfiguración del conocimiento humano, resolviéndose consistente a su propia naturaleza.

La razón de poder hablar de una linealidad en la historia, como si aquello a que se apela como “siglo XIX” fuese una unidad indisociable para los diferentes espacios que lo comprenden, se encuentra situada en las líneas generales de lo que se pretende desmontar, pues el conocimiento humano ha llegado a ser considerado científico a costa de verse ensimismado. Es por ello que discutir el epígrafe no pretende ser partícipe de la ironía, sino una respuesta a su llamado. Entre esas líneas podemos leer una serie de intenciones rebosantes de esperanza, las cuales intentan resinificarlo todo como mecanismo, persiguiendo recrear nuestras maneras de hacernos con el mundo. Sin embargo, sus intenciones se encuentran atrapadas en la camisa de fuerza de la ciencia misma, limitadas por el fundamento de aquello que se pretende cambiar, pues su manera de «hacer conocimiento» se nos muestra cual herramienta pura, que puede, sin más, “ser aplicada al problema central de nuestra época”, independientemente de lo que ésta sea, y en la misma medida en que podría aplicarse a cualquier otro problema.

Esto ocurre así debido a que la ciencia se encuentra limitada por una dicotomía “pre-científica” –*entendiendo por científico, los términos de su institucionalización*- que puede resumirse en un presunto abandono de toda metafísica. Sin embargo, en ese presunto abandono de metafísica, lo que se ha perdido es sólo su fundamento, profundamente deudor de la teología Cristiana que ha logrado arribar a una suerte de “purificación positiva”, que la vuelve consistente consigo misma, y por ende, exacta y precisa, pero no verdadera.

¿A qué nos referimos con esa idea (hegeliana), de que es exacta pero no verdadera? A que puede arrojarnos repuestas mecánicas del mundo en que vivimos y por ende llevarlas a una precisión tal, que nos permite dominar sus funciones, y que, de otro modo, nos da muestra de las profundas limitaciones que presenta para comprendernos a nosotros mismos.

Esas dificultades son lo que tratamos de plantear en nuestro trabajo, al que más que una investigación acabada, como lo podría sugerir el ambicioso título que la acompaña, no logra arribar de forma certera sino a la puerta por abrir para comenzar esa monumental investigación, que erróneamente tratamos de resolver con el temperamento propio de quien se dispone a actuar, sin reflexionar lo suficiente. Esto desde luego no es una penosa vía de mostrar que no estamos conformes con nuestro trabajo, al contrario, sabemos que es sólo un comienzo, y que como diría Hegel, incluso “en los errores” podemos aproximarnos a lo que buscamos.

---

<sup>2</sup> Entiendo por «hacer mundo» una vía de expresar de forma general las distintas formas en las que el ser humano ha producido y produce el mundo, así como las formas en las que lo habita.

Pero, ¿qué es entonces lo que logramos con nuestra investigación? Logramos plantearnos el problema de una forma que no se centre en el “conocimiento científico”, o en la perspectiva euro-centrada del mundo. Acercándonos a una interpretación que nos permita apreciar, que las diferencias históricas que encontramos en Geografía, se han construido a lo largo de los siglos, y que el conocimiento humano del mundo es una síntesis de todas las culturas que lo han habitado, pero es cierto, permanece siendo aún vago, pero nos acerca a una posibilidad de resolución, pues consideramos que pone el acento en el cómo llegamos al problema de pensar a la ciencia de forma dicotómica, y no a partir de dicha dicotomía.

Una discusión que nuestra disciplina ha albergado como suya, y que por cierto, la historia de la Geografía, que aquí planteamos discutir, no es como se ha pretendido y desde luego respondía a una dinámica propia a la construcción del mundo, ante la cual, surgió la Crítica, y pues a la crítica a la que intentamos llegar, pero sabemos que en este primer intento, tan sólo nos aproximamos a una discusión que no puede verse acabada en un texto tan restringido a las dinámicas propias de la Academia Moderna.

18 de agosto de 2015.

---

## CAPÍTULO I. LA FORMALIZACIÓN DE LA RAZÓN, Y LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LAS CIENCIAS.

---

*No se ha de creer necesariamente todo lo que está escrito; Sólo la Sagrada Escritura tiene autoridad de la que no se puede dudar.*

*Eneas Silvio Piccolomini (Papa Pio II), 1453<sup>3</sup>.*

*La ciencia natural moderna ocupa un lugar tan central en nuestra civilización occidental, es tan familiar a nuestra visión del mundo, que difícilmente se nos ocurre pensar que su desarrollo requirió de una concepción peculiar sobre la naturaleza, que desafiaba tanto el sentido común como las concepciones de los antiguos.*

*Luis Villoro<sup>4</sup>.*

Interrogarse el mundo es una actividad tan antigua que sus múltiples propósitos se han trazado en la misma medida en que éste se ha desarrollado, a razón de las distintas sociedades en que se concebían. Es esa situación, la que motivaría el que uno pueda cometer anacronismos, dando cuenta del conocimiento desde “su primera irrupción en el mundo”, situando en un Estrabón, Herodoto, Aristóteles... u algún otro, el punto de partida de una tradición pretendidamente milenaria. No obstante, observando a detalle apreciaremos que esa idea presupone una linealidad en el pensamiento, que iría desde el lugar de origen de esos pensadores hasta nuestros días, como si nada hubiese cambiado en el mundo.

Clarificándose cuando consideramos un concepto tan moderno como la idea de ciencia, que por más que rastreemos su antecedente –*más allá de su filiación lingüística*- nos sería imposible encontrar ese carácter particular de lo que por ella entendemos hoy. Debido a que la idea de “ciencia” es una empresa del mundo moderno, cuyas raíces no se encuentran propiamente en lo que ha sido denominado erróneamente “antigüedad clásica”<sup>5</sup>, sino como producto de los cambios profundos ocurridos desde el siglo XVI (1507)<sup>6</sup>, como consecuencia de un evento que provocó una reorganización en los fundamentos de la cristiandad: La invención de América<sup>7</sup>, fundada en la conquista y colonización de mundos que nunca tuvieron la necesidad de una toponimia que los diferenciase a escala mundial, imposibilitándonos pensarlos históricamente, sin repetir la acción impositiva que representó el definirla de esa manera (América).

En este movimiento, no intentamos hacer una apología de ese mundo, nos motiva el mostrar un proceso de cambio ocurrido al seno de la cristiandad en el siglo XII, que tendría profundas

---

<sup>3</sup> Jaques Lafaye, *De la historia bíblica a la historia crítica. El tránsito de la conciencia occidental* (México: FCE, 2013) (p. 63). Ese mismo año ocurriría la caída de Constantinopla, provocando una reorganización en la geopolítica de la prematura “Europa”, cuya situación daría pie a la circunnavegación del globo impulsada por el reino de Castilla, quien había quedado en una difícil posición respecto a “Asia Central”, centro del mundo en el siglo XV. Enrique Dussel, *Historia mundial y crítica* (México: Trotta, 2007) (p. 186).

<sup>4</sup> Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*. (México: FCE, 2010) (p. 83).

<sup>5</sup> En lo sucesivo jugaré con los signos de entonación en el contexto de la oración, en donde la medida francófona («X») se utilizará para afirmar una categoría o concepto y la medida hispanoparlante (“x”) para ponerlos en duda.

<sup>6</sup> A razón del mapa de 1507 de Waldseemüller. Toby Lester, *The fourth part of the world. The race to the ends of the Earth, and the epic story of the map that gave America its name* (New York: Simon and Schuster, 2009) (p. 11).

<sup>7</sup> Véase: Edmundo O' Gorman, *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (México: FCE, 2006).

implicaciones en el pensamiento, modificando para siempre sus concepciones, inclusive aquellas tan significativas como la idea de ciencia. A diferencia de lo que podríamos intuir, ésta no habría logrado consolidarse en la medida en que la conocemos hasta entrado el siglo XIX.

Esto no significa en ningún sentido que el conocimiento no proliferase a través de ese mundo, pues se han producido discusiones, polémicas y escuelas de pensamiento a lo largo de la historia humana. Pero éstas formas de «hacer conocimiento» no tenían nada que ver con la idea de «ciencia moderna», puesto que su propósito fundamental consistía *-para la “Europa” pre-moderna-* en construir un conocimiento que tratase de comprender la irrupción de un mundo – *América-* que no encontraba sitio al centro de la racionalidad cristiana: las Sagradas Escrituras<sup>8</sup>.

A raíz de ese proceso, nuevas ideas comenzarían a florecer, pero cabe destacar que ese proyecto consistió en lo que podríamos considerar un proceso de formalización de la razón. El cual respondía, en un principio, más a una necesidad interna de abrirse camino entre la cristiandad, que al firme propósito de una científicidad. El principal esfuerzo de ese pensamiento<sup>9</sup> fue conquistar un derecho a la razón<sup>10</sup>, algo que no sólo continuaría entrado el siglo XVII<sup>11</sup> sino que en lo que conocemos como la Ilustración alcanzaría su más profunda virtud en la pluma de Immanuel Kant. Por desgracia, definiendo en esa vía hasta nuestros días la manera en la que nos aproximamos al conocimiento, debido a que esa visión del cosmos se prolongaría durante el proceso de institucionalización de las ciencias (1850-191)<sup>12</sup> como las conocemos. Imponiéndose una visión pre-kantiana de Kant<sup>13</sup> en torno a la discusión ontológica *-pregunta por el ser-* de la ciencia.

Volviéndose, por ende, profundamente necesario entender a la ciencia en independencia a aquello que consideramos conocimiento. Nociones a las cuales debemos independizar de las ideas de razón y verdad, que se construyeron durante el Renacimiento y que se consolidaron durante la Ilustración “europea”, ambas nociones, profundamente atadas a la teología abrahámica. Es necesario conocer ese proceso de formalización de la razón, pues es en ese proceso donde se sentarían las bases de la racionalidad moderna, a la que poco a poco se le impregnarían los nuevos campos del saber o inclusive de los proyectos políticos revolucionarios. Sin embargo, constreñidos a una racionalidad empirista en sentido positivo.

La discusión que planteamos volvería sumamente problemático realizar aproximaciones a cualquier tipo de pensamiento crítico “europeo” (marxismo, anarquismo, etc.), debido a que esa lógica *-empirismo en sentido positivo<sup>14</sup>-* se consolidaría como una suerte de «Razón Instrumental» desde la que se fundamentaría nuestra idea de Science<sup>15</sup>, que las posiciones críticas no reivindicarían. En términos generales, esto se debe a que paralelamente a ambos

---

<sup>8</sup> Es preciso no confundirla con La Biblia debido a que a diferencia de las primeras, ésta fue resultado de un proceso de construcción, selección y organización de los manuscritos que habían sido considerados como Sagradas Escrituras, y que durante el proceso de consolidación de la Iglesia pasaron a ocupar una posición de Evangelios Apócrifos, historia que aquí no nos compete revisar.

<sup>9</sup> Es cierto que esta historia tiene un carácter euro-centrado, que habremos de distinguir de lo que entendemos por eurocéntrico, y esto debido precisamente a que el orden social moderno es plenamente eurocéntrico.

<sup>10</sup> *La filosofía moderna no tuvo que luchar por conquistar los derechos de la razón contra la Edad Media; al contrario la Edad Media los ha conquistado por ella, y al acto mismo por el cual el siglo XVII se figuró abolir la historia de los siglos precedentes no hizo más que continuarla.* Jaques Lafaye, *De la historia bíblica a la historia crítica. El tránsito de la conciencia occidental* (México: FCE, 2013) (p. 360).

<sup>11</sup> *La ciencia moderna empieza a centrar sus principios en el siglo XVII [...] La ciencia moderna presupuso una concepción metafísica; tan lejos está de ser un conocimiento sin supuestos.* Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento.* (México: FCE, 2010) (pp. 83-84).

<sup>12</sup> Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales.* (México: Siglo XXI, 2001) (p. 15).

<sup>13</sup> Carlos Pérez Soto, *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales* (México: Itaca, 2008) (p. 13).

<sup>14</sup> En lo sucesivo nos referiremos a ella como «lógica formal» a la que distinguiremos de la «lógica ontológica».

<sup>15</sup> Utilizaremos el vocablo anglosajón «Science» para apelar a la idea de “ciencia” del sentido común. O siendo aún más precisos, a la visión dominante e históricamente determinada de lo que «es» «hacer conocimiento».

procesos: la formalización de la razón y la institucionalización de las ciencias modernas; se estarían gestando, simultáneamente, pensamientos profundamente críticos de esa visión del «hacer conocimiento», propio de la «Razón Instrumental», pensamientos que consolidarían sus propias raíces metafísicas, a los que podríamos considerar que se sustentaría en consistencia a una cierta «lógica ontológica»: aquella forma de producir conocimiento que se compromete con el carácter metafísico de la realidad social.

En ese sentido es necesario que situemos la discusión en la que deseamos introducirnos, con una mediación histórica, haciendo a su vez necesario que tengamos en mente que lo que intentamos en este ejercicio de reflexión histórica es mostrar las vías en las que se construyeron esas distintas posiciones antagónicas al interior del pensamiento moderno, puesto que ambos procesos ocurrirían en forma paralela a la construcción de la modernidad capitalista pues, como veremos, existen cuando menos dos vías antagónicas del «hacer conocimiento».

La primera vía estaría expresada en la «Razón Instrumental», la cual se fundamenta en una cierta lógica formal que discursivamente excluyó por completo de sus desarrollos a toda metafísica, para así primar el despliegue de sus abstracciones lógicas, lo que le permitió alcanzar un desarrollo técnico asombroso, pero ensimismado al punto de no poder entender las lógicas propias a sus particulares dinámicas de reproducción.

La segunda vía se encuentra expuesta en un pensamiento que se comprometió con el carácter metafísico de la realidad social, que como veremos a partir de lo expuesto en el diálogo entablado principalmente por el idealismo alemán, no es propiamente un proceso de especulación en sentido coloquial, sino que responde a asumir que en la realidad social existen prácticas y procesos que escapan al empirismo en sentido positivo y que no tienen sentido racional desde la «lógica formal». Una serie de procesos con los cuales convivimos cotidianamente pero a los cuales la «Science» no logra aproximarse. En estricto sentido, reconstruiremos discursivamente el proceso por el cual se logró llegar a la construcción de una suerte de «metafísica de lo real», una racionalidad antagónica de la «Razón Instrumental», y cuyos alcances escaparon a la institucionalización de las ciencias modernas.

La razón de vernos obligados a reconstruir esta historia, se encuentra en el hecho de que la Science se ha vuelto a tal punto la pretendida única vía posible del «hacer conocimiento» en la modernidad capitalista, que las aproximaciones al pensamiento crítico se ven profundamente limitadas por la racionalidad propia a la «lógica formal». Al punto de no poder desentrañar las tremendas particularidades inmersas en la teoría crítica (podríamos apelar en ese sentido a la teoría del valor de Karl Marx, por ejemplo). Desde luego nuestra intención no es obviar las profundas implicaciones alcanzadas por la «lógica formal», situándola como un antagonismo irreconciliable con la «lógica ontológica», sino bien al contrario, sino mostrar que la «lógica formal» es un momento del despliegue de la «lógica ontológica» que en la modernidad capitalista alcanzó una relativa autonomía. Relativa, pues en realidad, la «lógica formal» se desenvuelve en una serie de premisas metafísicas construidas durante el proceso de formalización de la razón, las cuales prevalecen hasta nuestros días.

Así pues, pretendemos reconciliar a la «razón» con la «metafísica», pues en el proceso del «hacer conocimiento» crítico de la realidad, la «lógica ontológica» se nos revela como una vía de comprometernos con las premisas, significados, configuraciones y procesos globales de la reproducción social, que en la «lógica formal» son vistos como meras exterioridades al proceso de construcción del conocimiento.

En la misma medida, pretendemos explicar que la idea de «verdad» anclada discursivamente a la Science, es en realidad una categoría de origen teológico que no opera ni puede operar en los límites en los que la Science lo ha pretendido. Debido a que no es posible construir algo así como



«la verdad» en los términos heredados de la teología, cuyo origen se encuentra en la primacía de las Sagradas Escrituras, en tanto a ser “La Palabra de Dios”. Pues como veremos, la Science misma a su interior no opera de esa manera, sino que es un resabio teológico que aún domina la interpretación de la ciencia.

Ahora bien, en medio de todo este proceso trataremos de mostrar cómo es que un conocimiento específico, como lo es el “pensamiento geográfico”<sup>16</sup> institucionalizado durante el siglo XIX como “Geografía”, nunca encontraría lugar entre las disciplinas científicas debido a que en ella priman una serie de categorías y herencias teológicas tales, que su sola existencia se nos revela como un profundo anacronismo desde la Science, o bastión de resistencia (inconsciente, habremos de precisar) desde un cierto pensamiento crítico, pues en ella encontramos aún latente la racionalidad pre-moderna de la teología. Permitiéndonos articular el pensamiento crítico en su interior con mayor facilidad que en otras “disciplinas” de la Science (como lo han mostrado los economistas, sociólogos, y filósofos críticos).

Pues, a diferencia de lo que suele considerarse *-debido a la parca aproximación que ha tenido para sí misma nuestra disciplina-* el “pensamiento geográfico” ha ocupado un papel privilegiado en esta historia. Un conocimiento que habría sido partícipe de los profundos movimientos ocurridos en un mundo cuyo propósito fue la expansión territorial, la dominación toponímica<sup>17</sup>, y la subsunción formal y real del proceso de trabajo a la dinámica propia de las sociedades en las que dominaría el modo de producción capitalista. Sin embargo, como veremos, no es algo de lo cual sentir la más mínima expresión de un sentimiento que se arrincone en el orgullo, pues la naciente “geografía” tuvo un papel privilegiado en la expansión del capitalismo, pues fue uno de sus protagonistas.

Antes de reconstruir estos procesos, es importante tener en mente que esto nos posiciona en una forma de «hacer conocimiento» que comenzaría prescindiendo de las premisas que en la historiografía moderna presuponen una linealidad de “La Historia”, y que construyen una unanimidad de sus procesos, donde pasado y futuro no serían sino consecuencias lógicas de un presente en que el historiador se presenta cual expositor “imparcial” de la invariable “verdad” de “La Historia”: “lo que fue”. Negándose de esa manera a comprometerse con su intervención, apareciéndonos como si sus resultados fueran una obviedad incuestionable.

Es necesario, en ese sentido, hacer un desprendimiento de las concepciones que tenemos de sus conceptos, a razón de que constituyen una serie de imaginarios sociales que consolidan una cierta visión del mundo, en donde al ser abstraídos de experiencias históricas particulares, se proyectan como si fuese una experiencia compartida por todas las civilizaciones en el mundo entero, obviándose y no reconociéndose las diferencias de aquellas sociedades a las que no pertenecen dichos conceptos. Pues consolidan una visión eurocéntrica del mundo, y de la misma manera de la propia “Europa”.

El problema social de fondo, se encuentra en que estos conceptos se consolidaron como si fuesen la auténtica y “única” vía posible para interpretar “la historia mundial” *-distingible de la reciente Global History-* debido al dominio que la naciente «Europa<sup>18</sup>» ostentaba en el siglo XIX

---

<sup>16</sup> La idea de un pensamiento geográfico, en estos términos, remite a la asimilación del mundo a través de una específica cosmovisión. Lo que intentamos no es forzar el argumento, sino mostrar que el pensamiento geográfico, en esos términos, es de hecho un elemento consubstancial a toda experiencia humana.

<sup>17</sup> Si bien se pensó descriptivo jugó un papel en las grandes conquistas suplantando los toponimios locales, así lo que alguna vez fue un entramado de distintas culturas “cambió” a “Nueva España”, creando en la población la idea de que ese lugar no era más Tenochtitlan, Mitla, etc., sino “Nueva España”. Considero ese fenómeno “dominación toponímica”.

<sup>18</sup> Siendo aún más precisos esto debe acotarse a los grandes Imperios nacionales: británico y francés principalmente, aunque también austrohúngaro, holandés y ruso, pues para principios del siglo XIX las potencias coloniales española y portuguesa se encontraban al borde del colapso. Eric Hobsbawm, *La era del Imperio (1875-1914)* (Buenos Aires: Crítica, 2009) (p. 66).

durante el proceso de institucionalización de las ciencias. Es en esa misma medida en que pugnamos por desprendernos de aquellos conceptos –*toponimias, coordenadas, continentes, etc.*– que a través de la geografía han ayudado a engendrar una visión esquemática del mundo, promoviendo una cierta y única forma de comprensión de la Tierra.

Pero como expondremos, esto no se debe propiamente a su racionalización (Norte-Sur), sino a ser el resultado de un proceso de síntesis de los imaginarios teológicos del mundo griego, islámico, cristiano, andino, mexica, etc. durante el proceso de formalización de la razón. Un proceso de construcción de lo que entendemos como «razón», ocurrido en la cristiandad. No obstante, como veremos, existe un profundo conflicto –*velado incluso de la crítica*– en torno a las profundas implicaciones históricas imbricadas en los procesos necesarios para la construcción de imaginarios sociales que han quedado objetivados en los conceptos que conocemos como “referencias geográficas”, y que se utilizan cotidianamente para dar cuenta del mundo en que vivimos. El pensamiento geográfico, como se conoce, es en sí, una cosmovisión<sup>19</sup> en sentido estricto, por lo que trataremos de forzarlo para ver sus similitudes.

Estas dificultades que hemos planteado comienzan a clarificarse cuando consideramos que la Tierra es semiesférica (geoide<sup>20</sup>), provocando que su representación plana, bidimensional, sea siempre sesgada, por el hecho de que representar una estructura semiesférica en un plano nos obliga a realizar una elección de representación que siempre se ve cruzada por motivos histórico-políticos, provocando que los sistemas de coordenadas, fronteras, etc., sean simultáneamente, resultados y medios de procesos de colonización. Ideas que pueden desplazar su relatividad del centro de Londres (Greenwich) a cualquier lugar del mundo sin alterar su sentido y orden geométrico, presunto fundamento de su organización, esto debido a que la Tierra es casi una esfera. Facilitándonos entender que esas categorías son políticas, pues esos procesos continentales que dieron sentido a la modernidad capitalista, se engendraron a través de la construcción del pensamiento geográfico moderno. Aun así, hay que tener en mente que no es posible tirar por tierra esas referencias geohistóricas que se han construido, empero, comenzaríamos considerándolas en un primer momento «como relativas a Europa».

En ese orden de ideas, es preciso, a su vez, hacer un corte espacio-temporal en sentido conceptual, pues no debemos perder de vista que lo que estamos por analizar son como generalidad una serie de sociedades distintas de la modernidad capitalista a las que lacónicamente denominamos como sociedades pre-modernas. Donde el acceso al conocimiento estaba sumamente restringido, volviéndolo en esa medida nada menos que la visión sesgada por la clase dominante de las sociedades a las que nos aproximaremos. No obstante, esto nos permite tener un margen de acción para ponerlo como punto de partida de premisas que puedan servir de base para una investigación que tenga mayor alcance que el de nuestras particulares intensiones.

Motivándonos a reiterar que debemos de considerar que aún si existían una serie de categorías que pueden aparecernos como cercanas, éstas se encontraban íntimamente ligadas a procesos conceptuales y sociopolíticos distintos, que las dotaban de particulares sentidos que no necesariamente tienen las mismas implicaciones que en las sociedades contemporáneas.

---

<sup>19</sup> Carl Jounq afirma que incluso *Toda consciencia de razón o de intención es ya un Weltanschauung (cosmovisión) en germinación. Todo incremento del conocimiento y de la experiencia es un paso más hacia el desarrollo. Al tiempo que se crea una imagen del mundo el hombre que piensa se transforma a sí mismo. El hombre para quien el Sol continúa girando en torno a la Tierra es diferente de aquel para quien la Tierra es un satélite del Sol. L'Âme et la vie* (París: Le livre de poche, 2008) (p. 295). Atendámosla críticamente, como una serie de prácticas e ideas de naturalezas y fundamentos distintos. El “desarrollo progresivo” oculta jerarquización, llevándonos a repetir equívocos históricos.

<sup>20</sup> Véase: Denise Pumain and Michèle Béguin, *La représentation des données géographiques. Statistique et cartographie* (Paris: Armand Colin, 2000). O similar.

Así como las ideas cambian, también el contenido de nuestros conceptos lo hacen a su vez, y eso debe verse aunado al carácter particular de la información a la que tenemos acceso, puesto que no sólo debemos considerar que aquellos que tenían acceso al conocimiento eran simultáneamente aquellos que ostentaban el poder, sino que los conceptos utilizados por los autores no necesariamente representan la visión global de la sociedad. Sin embargo, el hecho de que se tratase de los estratos dominantes de la sociedad nos obliga a concederle una parcial primacía, pues el orden social estaba a su vez regido por ellos mismos.

Aún si categorías como “país”, “nación”, “esclavo”, “historia”, “geografía”, etc., aparecen en esos escritos, deben tratarse como parte del contexto en el que se han empleado. Aproximándonos con la cautela suficiente para no caer en imprecisiones que dificulten nuestra reflexión cuando sea necesario, contextualizándolas, lo cual no pasa por la ingenuidad moderna de reclamarnos imparciales, sino con la firme convicción de que dar cuenta del desarrollo de los conceptos es la pauta necesaria, para entender los profundos cambios e implicaciones imbricadas en la construcción tanto del pensamiento moderno de la racionalidad instrumentalizada como de la consolidación de las prácticas asociadas a la modernidad capitalista.

---

### LOS ORÍGENES DEL MUNDO MODERNO, UN PRELUDIO A LA EXPANSIÓN.

---

En este ejercicio de reflexión histórica lo que pretendemos es tratar de aproximarnos a dos situaciones específicas: a las cosmovisiones que tenía el mundo cristiano hacia el siglo XV, en lo que llegaría a ser conocido como “Europa” y, en un no menos importante sentido, cambiar la visión de un imaginario global colonial prolongado, que correría desde la invención de “América” hasta nuestros días. Puesto que, la centralidad necesaria para lograrlo, perteneció primero al Imperio Mongol<sup>21</sup> (siglos XIII y XIV), y posteriormente, progresivamente sería ostentado por “China”<sup>22</sup>. Algunos teóricos sugieren inclusive que esta cierta hegemonía mundial no cambiaría sino hacia finales del siglo XVIII<sup>23</sup>.

Para entender cabalmente lo que el mundo llegaría a ser, debemos primero saber lo que fue. Adentrándonos en lo que ha sido descrito por la historiografía convencional como “la era de los descubrimientos” –*que en nuestra opinión no sólo explica el proceso erróneamente<sup>24</sup>, sino que se sitúa políticamente reforzando la visión euro-centrada del mundo-*, resultado de un cúmulo de experiencias en las que además, la historiografía suele aproximarse linealmente, como si “este periodo de la historia” precediera a un cierto “Renacimiento”, que como veremos, en esos términos, es únicamente cristiano (siglo XV), o que forzando el argumento, quizá podría hacer referencia a una intentona bretona, que mediante un proceso de asimilación de la filosofía griega y romana, tenía el firme propósito de reconstruir al Imperio Romano, conocido como el Renacimiento Carolingio (siglo IX), el cual tendría un profundo impacto para la cristiandad, pero el cual queda fuera de los límites de nuestra investigación.

El mundo en que nos introducimos -*siglo VIII al XV aproximadamente-* se caracteriza por estar estrechamente comunicado, obviando la situación de “América”. Extensas rutas comerciales<sup>25</sup> se extendían desde Venecia (Italia) a Pekín (China), pasando por el estrecho de Ormuz, cruzaban

---

<sup>21</sup> Toby Lester, *The fourth part of the world. The race to the ends of the Earth, and the epic story of the map that gave America its name* (New York: Simon and Schuster, 2009) (p. 75).

<sup>22</sup> Enrique Dussel, *Historia mundial y crítica* (México: Trotta, 2007) (p. 143).

<sup>23</sup> *Ibidem.* (p.144).

<sup>24</sup> La principal razón se encuentra en que considerar a esa época, la era de los descubrimientos supone situarse en “Europa”, y considerar al mundo entero un objeto esperando a ser descubierto, tal y como ocurrió con la naciente “América”.

<sup>25</sup> Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia* (México: FCE, 2014) (p. 44).

por el centro de “África” comunicando a Fez (Marruecos) con Tombuctú (Malí); Entretejiendo a “Asia” desde Adén (Yemen) a Cambay, Diu y Calcut (India). Así mismo, surcando desde Nóvgorod (Rusia) a Constantinopla y Antioquia (Turquía), a través Alepo (Siria), proliferando a lo largo y ancho de las grandes estepas se comunicaban Merv (Turkmenistán), Kashgar (China) y Ansi (China) con Malaca (Malasia), Cantón (Hong Kong) y Saiton (Vietnam).

Aquello que los conectaba, emergía cual floreciente sistema comercial<sup>26</sup>, desde luego, esto no significaba que se llevaba a cabo con regularidad, bien a raíz de excesivos tributos que algunos pueblos imponían a quienes atravesaban sus dominios, o debido a que entre las mismas rutas cabalgaban bandidos que lograban mimetizarse con su entorno. Sombríos escenarios de nuestra imaginación vueltos realidad en un instante; y por otro lado, a razón de las no menos frecuentes limitaciones que las inclemencias del tiempo imponían a los viajeros. Una cruda nevada de invierno significaba tener que permanecer durante días, incluso semanas enteras, varados, aguardando a proseguir su marcha. Cuyo único camino era trazado por la belleza de una bóveda celeste que aún hoy día inspira las letras de aquellas sensibles almas que dan vida a la poesía.

Largas procesiones realizadas a pie, o siendo considerado ya como un lujo, éstas podían andarse a caballo o en camello, y que en la mayoría de las ocasiones se prolongaban durante años. Aún entre las contadas y privilegiadas ocasiones en las que los viajes se realizaban navegando, estas no estaban exentas de los mismos peligros. La bravía del océano es incomparable, y aún las inmensas tormentas del desierto no tenían el impacto que el mar poseía, quien tenía la fuerza para reducir a una tripulación entera a un cúmulo de maderos flotantes en medio de la nada, perdiéndose completamente en el horizonte.

Aun así, se había logrado construir lentamente una sistemática red de comunicación en la que el centro del mundo se encontraba en “Asia”<sup>27</sup> pues era entre sus estepas y montañas donde florecían grandes civilizaciones<sup>28</sup>. Imponentes mundos donde se desarrollarían las artes, letras, arquitectura, así como los conocimientos que después conoceríamos como científicos. La pujanza de esos mundos sería tan impresionante que se construirían escuelas, academias y complejas redes de producción de conocimiento, a través de las cuales se posibilitó la recuperación de los textos que desde entonces llegarían a ser canónicos (Aristóteles, Platón, etc.) y que aún hoy se consideran las bases de nuestras modernas filosofías. Una época, sin embargo, donde aquello que conocemos como “Europa”<sup>29</sup> no se distinguía de lo que muchos pueblos llegarían a ser como producto de su expansión colonial, a raíz del proyecto civilizatorio que se propagaría a través del orbe, producido por el que, para la época a la que ahora nos referimos, comparecía como un mundo marginado del mundo.

---

<sup>26</sup> *La distribución salteada de regiones agrícolas dio particular importancia a las rutas de conexión, fueran de mar o de tierra. Estas rutas, cortas o largas, exigían servicio y defensa contra ataques. Al mismo tiempo, cualquier grupo que lograra controlar un gran eslabón conector podría beneficiarse de la red de transporte, o también cortar las conexiones, lo cual acentuaría la compartimentación de las tierras cultivables. Es decir, la historia del Viejo Mundo podría escribirse no sólo en términos de regiones agrícolas y estratégicas, sino también de los vínculos entre ellas. Ibídem, (p.47).*

<sup>27</sup> *El mundo asiático (500-1500), fue un lugar de grandes imperios e inmensas ciudades capitales. En el sudeste asiático se encontraban los reinos de Sirivajaya, Pagan, Angkor, Champa, y Dai Viet. China tuvo importantes cambios dinásticos pero siempre se mantuvo vinculado al resto de Asia. India tuvo imperios a su vez, los Kushans, los sultanatos y los Mughals de Delhi, así como los Choals y Vijayanagara en el sur. El centro de Asia tuvo el imperio de Genghis Khan, el más grande que el mundo ha conocido, y tuvo el imperio de Timur. La población de éstos fue en muchas ocasiones mayor a la de toda Europa del este. Steward Gordon, *When Asia was the world. Traveling merchants, scholars, warriors and monks who created the "Riches of the East"* (Philadelphia: Da Capo Press, 2008) (p. 246).*

<sup>28</sup> *Ibídem. (p. 247).*

<sup>29</sup> *La cultura europea era menos desarrollada (en comparación a la islámica, indostánica y especialmente a la china), separada por el muro otomano-islámico. De las regiones centrales del continente asiático-afro-mediterráneo, periférica por tanto, emprenderá un lento desarrollo posterior. Se debe afirmar entonces en contra de la tesis de M. Weber, Europa nunca tuvo ningún tipo de superioridad contra China e Indostán o la cultura árabe antes de los finales del siglo XVIII; muy al contrario, hasta el siglo XV sufría un secular subdesarrollo... Enrique Dussel, *Historia mundial y crítica* (México: Trotta, 2007) (p. 146). Obviemos por ahora lo problemático de su discusión en términos de desarrollo.*

Pero en esa época, todo era completamente distinto de aquello que se presenta ante nosotros como “una realidad inalterada a través de los siglos”. Pues nos es posible encontrar a civilizaciones de increíbles secretos e inmensas capacidades, como los Kushans, Afghans, y los Mughals que se establecieron prósperamente a ambos lados de la cordillera del Himalaya en regiones que aún podríamos considerar inhabitables<sup>30</sup>. O como el reino de Choal que contaba inclusive con una armada naval con la que conquistó Sri Lanka, Java y Sumatra, unificando políticamente lo que conocemos como el “sureste asiático”<sup>31</sup>.

Prestando especial atención a aquellos pueblos que ostentaban el dominio como lo fueron el mongol y chino, respectivamente, observaremos que se trataba de sociedades tan complejas que éstas no sólo lograron imponerse sobre las demás, sino que además lograron unificar los intercambios a través de la implementación de una moneda<sup>32</sup>, estableciendo para dichos fines lo que podemos considerar como sus propias unidades métricas<sup>33</sup>, presuponiendo una estandarización de la producción, y construyendo así lo que sin exagerar podríamos denominar un activo e insipiente mercado mundial (obviando “América”), que inclusive llegó a ser controlado por ese pueblo de la estepa que cabalgaba “bajo el inmenso azul del cielo” ( siglo XIII al siglo XIV).

Puede resultar prudente precisar que durante el dominio mongol, con Kublai Khan (siglo XIV), se utilizaban una serie de tabletas grabadas<sup>34</sup> que permitían el libre tránsito a lo largo de todas sus rutas comerciales<sup>35</sup>. Cabe destacar que éstas no poseían un «valor» en los términos en que podríamos asociar a una moneda, sino que *-consideramos-* poseían un cierto papel de respaldo “estatal” para fines específicos. De la misma manera, el uso en China de una moneda en términos modernos conocida como «*bâlicht*», tenía un papel tan significativo que se imponía al uso del oro o la plata en sus mercados<sup>36</sup>.

Ambas civilizaciones expresan el profundo control social que se tenía a lo largo de sus territorios sometidos. Los mongoles poseían el completo dominio de las rutas comerciales que

---

<sup>30</sup> *Ibidem.* (p. 248).

<sup>31</sup> *Ibidem.* (p. 249).

<sup>32</sup> *Los habitantes de China no utilizan en sus transacciones comerciales ni piezas de oro o plata. Todas aquellas que llegan a ellos son fundidas en lingotes [...] Ellos venden y compran por medio de pedazos de papel, los cuales son tan largos como la palma de la mano, que portan la marca o escudo de su sultán. Veinticinco de estos papeles son denominados bâlicht lo que nos hace pensar en la palabra dinar, o las piezas de oro entre nosotros.* Ibn Battûta, *Voyages. III. Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan* (Québec: Québec Ed. Numérique, 2008) (p. 266). El traductor agrega en notas a pie de página. *El papel moneda chino que data de la época de los Tang (618-905) es suficientemente conocido. Marco Polo le dedica un capítulo y poseemos todos los detalles de esas emisiones para el periodo de los Yuan. Es preciso comprender que el bâlicht es una unidad de cuenta similar al dinar en Marruecos, opuesto a buscar un equivalente. A partir de la emisión de 1309, la última conocida con precisión, 40 tsiens (la unidad de cuenta) debía intercambiarse por una onza (28.35 gr) de plata pura, 1 dinar marroquí por 4.611 gr de oro. Por el contrario, es difícil conocer la equivalencia plata-oro en la China de la época.*

<sup>33</sup> *Ibidem.* (p. 250).

<sup>34</sup> *Cuando les hubo entregado el mensaje que enviaba al Papa les hizo dar unas tabletas de oro en las cuales decía que los tres embajadores deberían recibir allí donde fueran y donde pasaran: caballos, arreos y escolta de un país a otro. Y cuando micer Nicolás y Mafeo estuvieron listos y bien guarnecidos de cuanto necesitaron, se despidieron del gran señor, montaron a caballo y emprendieron el camino. [...] Cabalgaron tanto, que llegaron a Laias, para lo cual emplearon tres años, y esto sucedió porque no siempre podían proseguir su ruta, por el mal tiempo y la nieve y porque los ríos que tenían que vadear eran considerables.* Barrios, Patricio, *Marco Polo. Libro de las maravillas* (Madrid: Anaya, 1987) (p. 8).

<sup>35</sup> *Cuando el Gran Khan se decidió a verles partir, les hizo venir a su presencia y les entregó dos tabletas como salvoconducto para que circularan libremente por sus dominios y para que en donde fueren hallaren escolta, y tanto ésta como ellos, que todo fuera de libre de gastos.* *Ibidem.* (p.13).

<sup>36</sup> *En cuanto alguien encuentra entre los papeles algunos desgastados o desgarrados, los lleva a un palacio cercano a nuestra residencia de la moneda, en donde recibe a cambio unos nuevos, sin tener que pagar impuesto de ningún tipo, pues las personas encargadas de confeccionar estos papeles son pagadas por el sultán. La dirección de este palacio corre a cargo de una de las principales eminencias de China. Si un individuo se acerca al mercado con una pieza de plata o bien de oro, con la intención de comprar cualquier cosa, no se la toman a cambio, y no le prestan atención hasta que la haya cambiado por bâlicht, con los cuales podrá comprar lo que desee.* Ibn Battûta, *Voyages. III. Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan* (Québec: Québec Ed. Numérique, 2008) (p. 266).

cruzaban desde Pekín hasta Venecia, prácticamente sin interrupciones. Un dominio que no cambiaría hasta su decadencia, con la construcción del kanato de Crimea (1441-1783)<sup>37</sup>, lo que costaría su dominio, no sólo por su importancia económica en el tráfico de esclavos<sup>38</sup>, sino por la posición estratégica que jugaba por situarse prácticamente al centro del Mar Negro. Civilizaciones que nos dan cuenta de que las capacidades sociales de esos “mundos perdidos” no se limitaban a un despliegue militar sino que lograron un cierto desarrollo de la «forma valor».

Aunque estas discusiones pueden resultarnos sumamente alentadoras, no debemos perder de vista que nos es preciso realizar investigaciones aún más profundas. Habríamos de comenzar en primer término definiendo los límites y características de dichos mercados, principalmente en tanto a las formas en las que se llevaban a cabo (su especificidad conceptual), y en torno a qué era lo que se comerciaba a través de esas inmensas rutas comerciales (sus límites geopolíticos). Si bien podríamos decir, en términos generales, que se intercambiaban especias, plantas, animales y personas; estas respuestas resultarían ambiguas, pues podríamos apelar que lo mismo ocurriría en “América”, “África” (XV-XXI) o “Asia” (XVIII-XXI), debido a la dificultad de no poseer un profundo conocimiento de su comercio.

Sin embargo, en cuanto a las mercancías más inmediatas, hemos podido precisar que se trataba de telas como seda<sup>39</sup>, lino, algodón<sup>40</sup> así como marfil<sup>41</sup>, frutos secos, sirope (azúcares) y betel, algunas especias como aloes, alcanfor, clavo y madera de sándalo<sup>42</sup>. Resulta difícil de imaginar, pero en ese mundo las especias desempeñaban un importante papel para la reproducción de la vida, pues eran utilizadas para preservar los alimentos, quizá no sea necesario recordar que en esa época la refrigeración estaba a años luz de distancia, por lo que en ese mundo, podríamos decir, que las especias eran literalmente una cuestión de vida o muerte.

Aunado a ello, esas sutiles distinciones son importantes no propiamente por una necesidad de precisar su comercio, sino que, debido a ello es posible rastrear los orígenes y conexiones que poseían determinadas civilizaciones con otras. A título de ejemplo, podríamos decir que la planta necesaria para producir la bebida Som (un té ceremonial común en la India) es originario del actual “Turkmenistán”, y debido a que nos es posible rastrear expresiones culturales que la involucran en “Turkmenistán”, podríamos precisar una cierta raíz común entre ambas civilizaciones, que nos dan pistas para reconstruir las relaciones culturales propias entre el actual mundo musulmán y las religiones brahmánicas.

Información superficial si consideramos las dimensiones de ese mercado, y desde luego, considerando que éste no es el punto polémico del asunto en torno a un comercio con esas características, cuyo centro estaba en el comercio de esclavos, actividad económica sobre la que se mantenía la organización social de ese mundo, que no cambiaría sino a raíz de la modernidad, pues el comercio de esclavos era muy distinto de lo que nos viene a la mente, pues a raíz de esos

---

<sup>37</sup> *El kanato de Kazan en el Volga rompió con la Horda en 1438, el kanato de Crimea apareció en 1441, originariamente liderado por Haci Giray [...] fundó una dinastía que gobernó Crimea sin interrupción hasta 1783, el año de la anexión rusa.* Alan Fisher, *The Russian Annexation of the Crimea 1772-1783* (London: Cambridge University Press, 2008) (p. 2).

<sup>38</sup> *..prácticamente cada trabajo académico dedicado a la historia de Crimea menciona la importancia de la trata de esclavos para la economía del kanato... Mikhail Kizlov, 'Slaves, Money Lenders, and Prisoner Guards: The Jews and the Trade in Slaves and Captives', JOURNAL OF JEWISH STUDIES, 2007, 1-22 (p. 3)."*

<sup>39</sup> *Había en seda, en lino, en algodón y cada uno de nosotros recibió su parte. Después trajeron un enorme plato de oro, repleto de frutos secos, seguido de uno con sirope, y un tercero, que tenía betel.* Ibn Battûta, *Voyages. III. Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan* (Québec: Québec Ed. Numérique, 2008) (p. 89).

<sup>40</sup> *La seda es abundante en China, pues los gusanos que la producen se pegan a los frutos, a través de los cuales se alimentan sin necesitar de mucho cuidado. Esa es la razón por la cual la seda es abundante, y por lo cual es utilizada para vestir a los religiosos pobres así como a los mendigos. Sin los mercaderes, la seda no valdría absolutamente nada. Una sola prenda de algodón entre los chinos es tan valiosa como muchas de seda.* *Ibidem.* (p.266).

<sup>41</sup> Ibn Battûta, *De la Mecque aux steppes russes et à l'Inde* (Québec: Québec Numérique, 2004) (p. 8).

<sup>42</sup> *El Sultán me dio aloes, alcanfor, clavo y madera de sándalo en grandes cantidades y me despidió.* Ibn Battûta, *Voyages. III. Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan* (Québec: Québec Ed. Numérique, 2008) (p. 293).

mismos procesos originarios de la modernidad capitalista, nos es difícil concebir que la esclavitud no esté asociada a criterios de orden racial, pues la esclavitud se basaba en una cuestión geopolítica –*francos, godos, etc.*- o individual (castigos, represiones, exilios, etc.), debido a situaciones particulares propias a la forma de vida del futuro esclavo, por las que su vida “libre” se veía coartada, aunque no definitivamente (aún si ocurría en la mayoría de los casos).

No obstante, distinguimos substancialmente un rasgo característico de la esclavitud pre-moderna, pues en ésta el esclavo no se asimilaba a una particular identidad<sup>43</sup>, asociada a su situación social anterior a su condición de esclavo. Si bien se repiten algunos de esos patrones constitutivos en el proceso de conformación de la esclavitud moderna, su condición no respondía a la construcción de una identidad social particular, a razón de las sociedades específicas a las que pertenecían. En la esclavitud pre-moderna no existía un estatus ontológico del sujeto esclavizado, puesto que la esclavitud se basaba en su asimilación a una cierta experiencia social determinada.

Contrariamente, en la esclavitud moderna el sujeto comenzó a ser asociado con un estatus ontológico anterior a su condición, por ejemplo, “indio”, “negro”, “mulato”, etc., o siendo aún más precisos, todo aquel que no encajara en la idea de “hombre blanco propietario”. A diferencia de su homólogo moderno, no tenía un criterio de identidad asociado a su condición social como «esclavo», como ocurriría en la esclavitud moderna<sup>44</sup>, por lo que nos es posible afirmar que es, simultáneamente, producto y resultado de la conformación del capitalismo.

Esto sucedió de esa manera debido a que las prácticas asociadas al racismo se produjeron a partir del siglo XVII, íntimamente ligadas a las ideas de naturaleza, progreso, y “buen salvaje”, las cuales florecieron prósperamente debido a que el principal proveedor de esclavos del atlántico fue “África”, a la reciente colonización de las sociedades de donde se inventó al “indígena”, y al dominio colonial de la naciente «Europa» que para el siglo XVIII ya disputaba la centralidad del mundo que ostentaría plenamente hacia el siglo XIX.

Es necesario precisar, como paréntesis, que dicha centralidad pertenecía propiamente al Imperio Británico, a la Francia del Segundo Imperio, al Imperio Austrohúngaro, al Imperio Zarista de los Romanov, y a ciertas potencias cuya participación estaba dispuesta más en términos económicos que políticos como lo fueron Holanda y Bélgica. En esa organización geopolítica del mundo es esencial no perder de vista la importancia del Imperio Otomano que hasta el siglo XX, sería un participante activo del orden social moderno.

Con las mediaciones que hemos planteado, es evidente que hablar de una centralidad “Europea” para los siglos X al XVII es imposible, no hay lugar en la historia para semejante arrebato, o aún a principios del siglo XVIII<sup>45</sup>. Poniéndose en cuestión la periodización histórica convencional, y exponiéndose como relativa a “Europa” (Antigüedad, Edad Media, Renacimiento, etc.). Incluso puede resultarnos sumamente irónico que llegase a considerárseles salvajes, tal como atestiguan las declaraciones del incipiente “pensamiento geográfico” islámico *-indispensable en la dinámica de ese mundo-*, que afirmaba la inferioridad de los pueblos eslavos y francos

---

<sup>43</sup> *El Sultán se dirigió en persona hacia ellos, a cerca de cuarenta mil afganos, turcos, indios y esclavos.* Ibídem. (p.84).

<sup>44</sup> *Paradójicamente, cuanto más frecuentes eran los casos de revueltas iniciadas por esclavos en las colonias, más receptivos eran los europeos a las teorías de que los negros estaban destinados a la esclavitud. “La esclavitud –escribió Eric Williams en 1944- no surgió del racismo; fue el racismo el que surgió de la esclavitud”, y muchas de las investigaciones de hoy lo confirman. Para poder separar la Europa libre de sus prácticas coloniales, los europeos construyeron barreras conceptuales en forma de distinciones espaciales entre nación y colonias, una distinción racial de esclavitud negra, y distinciones legales en cuanto a la protección de la categoría de raza de las personas.* Susan Buck-Morss, *Hegel, Haití y la Historia universal* (México: FCE, 2013) (p. 130).

<sup>45</sup> *China fue considerada hasta el siglo XVIII por los europeos una potencia económica, política y cultural. Adam Smith se refiere a la magnitud económica de China. En frecuentes pasajes de su obra El Origen de la riqueza de las naciones (todavía en 1776)...* Enrique Dussel, *Historia mundial y crítica* (México: Trotta, 2007) (p. 146).

atribuyéndoselo a sus climas fríos<sup>46</sup> de la misma manera en que sucedería siglos después con los pueblos de “América”. Tal como hemos podido observar, la historia institucional no corresponde con los procesos de conformación de la modernidad capitalista.

Es en torno a dichas consideraciones históricas que nos adentraremos a lo que se pensaba del mundo en “Europa” y lo que pensaba de sí misma (siglos VIII al XV), tratando de dar cuenta de la situación en la que se encontraba, así como de los profundos cambios que vivió, y que de alguna manera le facilitaron el acceso a un conocimiento que le abrió las posibilidades de circunnavegar el Globo. Un proceso que llegaría a tener profundas implicaciones en la organización política de ese mercado mundial del que hemos dado cuenta someramente, puesto que la invención de “América”, jugó un papel decisivo en su construcción, pues su asimilación a la cristiandad cambió la organización política del mundo.

Comenzaremos categóricamente afirmando que la idea que tenemos de Europa no existe en esa época<sup>47</sup>, ahora bien, si tratamos de encontrar una forma de hablar de esos pueblos como unidad, ésta sería bajo el apelativo de cristianos. Empero, antes de continuar, es preciso ajustar nuestro mirador histórico una vez más, debido a que los pensamientos que nos interesa retomar cambiaron drásticamente debido a que el limitado acervo de los textos teológicos y filosóficos cambió radicalmente hacia finales del siglo XII<sup>48</sup>.

*La introducción de nuevas ideas que tocaban nuevos problemas y controversias seculares, tuvo el efecto de cambiar las perspectivas y obligó a los escolásticos a repensar los temas y reformularlos. Ello se evidencia de manera peculiar en la discusión sobre la individuación, donde al insertarse nuevas posturas metafísicas sobre el estatus de las naturalezas y el concepto del Ser, entre otras, se alteraron significativamente [...] Por cierto que las discusiones sobre individuación en los inicios del medievo no hacen mención, por regla general, a los autores griegos antiguos excepto Platón y Aristóteles, a quienes conocieron de segunda mano. Los autores griegos podrían haberse utilizado bastante sólo que no existían prácticamente traducciones que los expusieran en latín y los primeros medievales –excepto casos como Eriúgena– desconocían el griego<sup>49</sup>.*

La razón de que cambiaran radicalmente las cosmovisiones cristianas se encuentra íntimamente ligada al desarrollo del mundo islámico, y a la lectura de los textos canónicos a través de fuentes secundarias. Este drástico cambio del pensamiento cristiano, adquiere sentido cuando lo asociamos a la caída del Califato de Córdoba, precisamente en el siglo XII, el cual ocupaba el territorio conocido como la “Península Ibérica” (actualmente España, Portugal, Andorra y una fracción de Francia).

El Califato de Córdoba hacía parte del mundo musulmán, siendo conocido además por ser uno de los principales centros intelectuales de ese mundo, quizá casi tan cercano a la importancia que tendría el Califato Abasí (Bagdad). Convirtiéndose en una de las principales betas que tendría ese profundo cambio ocurrido en la cristiandad a raíz de la lectura de los textos que se volverían canónicos, esto debido a que cuando se disolvió la estructura política del Califato, no

---

<sup>46</sup> Para estos geógrafos, no había ni una dura ni fácil división entre geografía física, geografía humana, y las explicaciones de orden religioso. Las montañas por ejemplo eran presentadas en algunas ocasiones como manifestaciones del poder divino, un excesivo clima frío de las regiones del norte es presentado como explicación de que los eslavos y francos eran incapaces de alcanzar la grandeza del Islam. Jhon Tolan, Gilles Veinstein and Henry Laurens, *Europe and the islamic world. A history* (Oxford: Princenton University Press, 2013) (p. 32).

<sup>47</sup> La palabra griega Europa, que en árabe se convirtió en Arüfa, ciertamente existía entre estos geógrafos: puede encontrarse en el siglo X, por ejemplo en Hamdàni y Ibn Khurdàdhbih, para quienes el término designaba el cuadrante noreste del mundo habitable. Pero, como señala André Miquel, a excepción de estas viejas recopilaciones, el concepto de Europa era inexistente. *Ibíd.* (p. 39).

<sup>48</sup> Este fundamento textual limitado cambió radicalmente hacia finales del siglo XII, cuando numerosas traducciones de obras antiguas e islámicas medievales entraron a Occidente. Jorge J. E. Gracia, *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media* (México: UNAM, 1987) (p. 13).

<sup>49</sup> *Ibíd.* (p.13).



se vivió una desaparición completa de su población<sup>50</sup>, posibilitando el intercambio cultural. Una de las principales vías de asimilación del “pensamiento geográfico” musulmán, ideas que como veremos están íntimamente ligadas a un proceso de construcción de un imaginario que permitiría al mundo cristiano plantearse la posibilidad de circunnavegar el Globo.

A pesar de las profundas implicaciones que tendría la caída del Califato de Córdoba para el pensamiento cristiano, provocando un desequilibrio en la posición geopolítica de “Europa”, situándola como participante marginal de ese mercado mundial del que hemos dado cuenta, encerrada sobre sí misma, completamente franqueada por el mundo musulmán, cuyo único límite posible se encontraba en aquello que podía llegar a través del Mediterráneo o a partir de lo que se lograba conquistar mediante las importantes expediciones para la cristiandad, conocidas como cruzadas<sup>51</sup>. Un proceso que no tendría la menor importancia para el mundo musulmán, pero que sería de una importancia fundamental en el desarrollo de la organización política de la cristiandad pues, a raíz de esos acontecimientos, se consolidaría el papel de la Iglesia como institución al interior del mundo cristiano.

El tránsito de las ideas entre las cosmovisiones musulmanas y las cristianas podría parecer un abrupto cambio entre posiciones antagónicas, empero, esto se explica cuando nos sumergimos en sus principios fundamentales, y cuando consideramos además en primer término, que las diferencias políticas no jugarían un papel decisivo entre ambas, ni tendrían las profundas repercusiones en la organización geopolítica de su mundo para el siglo XIII.

Contrariamente, notaremos que ambas cosmovisiones se encuentran atadas a un imaginario social cuyas raíces se encadenan a un pasado común, situado entre la historiografía y la teología que les permitiría poder compartir el sentido de sus profundas reflexiones en torno al estatus ontológico del mundo, debido a que ambas religiones encuentran un ancestro común en Abraham, posibilita una serie de yuxtaposiciones de sus “imaginarios geográficos”, pues como explicaremos, el “pensamiento geográfico” llegaría a su límite con la “invención de América”, pues ésta no encontraba sus orígenes en la teogonía abrahámica.

En ese sentido, la asimilación musulmana de las cosmovisiones que se construyeron en el “mundo griego”, al ser absorbidas por la cristiandad, constituyeron una auténtica revolución en su pensamiento, transformando el sentido de sus cosmovisiones y, que no cambiarían hasta la irrupción del nuevo mundo, debido a no haber sido posible para los cristianos, encontrar un estatus ontológico en el orden cosmogónico de la teogonía abrahámica, pues “América” no tenía lugar en el orden de ese mundo, pues es de hecho el móvil de la irrupción de las ideas de razón y verdad en las sociedades cristianas que comenzaría a partir del siglo XVI. Para poder entender estos profundos cambios es importante reconstruir las cosmovisiones de la cristiandad, anteriores a estos procesos, ideas que se verían puestas en duda definitivamente, con la irrupción del “Nuevo Mundo”, pues estaban directamente asociadas a las concepciones que se construyeron de tiempo y espacio, en la teología judeocristiana.

El “pensamiento geográfico” fue cambiando en la misma manera en la que se pensaban parte (o no) de ese mundo. Para la cristiandad, el universo estaba perfectamente definido a partir de límites específicos donde su concepción del espacio poseía un centro, algo que no les fue exclusivo. En este sentido, es importante tener en mente que para los griegos el centro del mundo se situaba en Delfos (*Δελφοί*), tal como ocurría en el mundo musulmán el cual se

---

<sup>50</sup> Tal como atestigua la expulsión de los moriscos hacia el siglo XVII. En una situación en la que inclusive se les despojo de sus pertenencias. Antonio Domínguez Ortiz and Bernard Vincent, *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría* (Madrid: Alianza Editorial, 1993) (p. 179).

<sup>51</sup> Resulta importante notar que el periodo de mayor auge de las cruzadas ocurriría entre los años 1095 y 1291. Exactamente el periodo posterior a la caída del Califato de Córdoba. Thomas Asbridge, *The First Crusade: A New History, the Roots of Conflict Between Christianity and Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004) (pp. 15-20).

encontraba en torno a Bagdad o a sus ciudades sagradas. La cristiandad por su parte, solía situarlo en Jerusalén<sup>52</sup> (considerándose a sí mismas como marginada del mundo), debido a que fue ahí donde se habría gestado el inicio de una nueva época (imaginario que se expandiría por el mundo con la irrupción de “América” y la consolidación de la hegemonía de la naciente “Europa”), Sin embargo, es curioso notar que para entonces, era casi imposible que un cristiano pudiera llegar a Jerusalén, debido a que se encontraba en medio del mundo musulmán.

En ese orden cosmológico “estático”, para denominarlo de alguna manera, el mundo se encontraba dividido en cuatro grandes regiones cuyo clima estaba estrechamente ligado a la posición que ocupaban de ese mundo. Aquello a lo que podríamos denominar erróneamente un “mapa del mundo medieval” –*los famosos mapas “t”*–, pues deben considerarse en estricto orden, una interpretación cosmológica de la realidad, y no cual representaciones cartográficas, puesto que el cambio radical de los “mapas t” a la incipiente cartografía, ocurría a raíz de la irrupción del “pensamiento geográfico” musulmán, a través de la cual la razón intentaba imponerse a las cosmogonías de la “Edad Media” en las que esas representaciones estaban fundadas.

En esas interpretaciones cosmológicas, existía un límite claro para el espacio, el cual era pensado no como una superficie plana, sería más adecuado pensarlo como *ecúmene* (el mundo habitable), el cual estaba dividido de tal forma que existía una relación directa entre la cosmogonía de Abraham, y la distribución de las sociedades en el mundo. Encontrando su más profundo desarrollo en los trabajos de Isidore de Sevilla, quien en “la baja Edad Media” –*siglo VI*– se consolidó como un destacado enciclopedista especializado en el “pensamiento geográfico”, en los términos que hemos trazado para esa definición, quien trató de reconstruir el proceso de conformación del orden “natural” de “su” mundo.

Isidore de Sevilla consideraba a la “geografía” una extensión de la “historia”, desde luego no debemos perder de vista que en su razonamiento ni la una ni la otra estaban desprendidas de la teología, para él, se encontraban ancladas a la cosmogonía abrahámica. En sus reflexiones sitúa como problema a la diversidad de lenguajes, pueblos y costumbres, como siendo una consecuencia directa del diluvio universal, así como a la confusión de las lenguas en la torre de Babel. Para su cosmología, todas las culturas son descendientes de Adán y Noé<sup>53</sup>, así como el espacio, el tiempo encuentra también un límite perfectamente definido.

Isidore consideraba que era perfectamente posible reconstruir el poblamiento de la Tierra, argumentando que el tiempo tiene inicios precisos con Adán y Noé. Para su teogonía, en el principio de los tiempos todos hablábamos una misma lengua, el hebreo<sup>54</sup>, la cual no cambiaría hasta que Dios destruyó la torre de Babel convirtiendo al lenguaje en un problema para rastrear los orígenes de la humanidad, debido a que el mundo estaba compuesto de setenta y dos<sup>55</sup> pueblos (para dar cuenta de ello Isidore se basaba en la etnografía romana<sup>56</sup>), que poseían un único lenguaje, y que podía ser anclado hasta alguno de los tres descendientes de Noé: Sem, Cam y/o Jafet.

---

<sup>52</sup> *Los geógrafos griegos hicieron de Delfos el ombligo del mundo (omphalos), los geógrafos árabes situaron el centro del mundo algunas veces en Bagdad, algunas veces en las ciudades sagradas de Arabia. Los geógrafos europeos de la Edad Media, en contraste, nunca se consideraron habitantes del centro del mundo. Respetando las antiguas tradiciones, ellos se consideraban habitantes de la franja noreste de la Tierra. El centro era Jerusalén, como puede verse en múltiples mapas medievales.* Jhon Tolan, Gilles Veinstein and Henry Laurens, *Europe and the islamic world. A history* (Oxford: Princenton University Press, 2013) (p. 49).

<sup>53</sup> *Para Isidore de Sevilla, un enciclopedista Latino contemporáneo de Mahoma, la geografía humana era consecuencia de la historia humana. La diversidad de pueblos, lenguajes y costumbres en el mundo son producto del diluvio universal y la confusión de las lenguas de Babel. Todos descendemos de Adán y Noé.* *Ibidem.* (p.34).

<sup>54</sup> *Ibidem.* (p.34).

<sup>55</sup> A partir de un básico conocimiento de los principios del cristianismo podríamos comenzar a encontrarnos con innumerables paralelismos que no tenemos la intención de abordar en este trabajo.

<sup>56</sup> *Ibidem.* (p.34).

Para él, todos los habitantes del mundo descendían de alguna de esas tres ramas, y esa es la auténtica razón de que los “mapas t” se dividían en tres secciones principales. En esa misma medida, Isidore construye un paralelismo entre las concepciones de las Sagradas Escrituras con el conocimiento que se tenía de su mundo, consolidando así un rígido marco de interpretación para el tiempo y el espacio, compatible con las cosmovisiones “clásicas” (grecolatinas), pero también con las abrahamicas (judía, cristiana, islámica, etc.).

Ideas que proliferarían al seno de la cristiandad al punto en que se lograría construir una mitología asociada a cada una de las regiones del mundo. A título de ejemplo podríamos mencionar que algunos autores cristianos identificaban a los doce hijos de Ismael con las doce tribus árabes<sup>57</sup>, o siendo aún más sintomático, que los “Sarracenos” adquirieron su nombre por ser los hijos de Sara<sup>58</sup>, proclamándose así como *descendientes de una mujer libre y soberana*<sup>59</sup>. Como producto de esa asimilación, las cosmovisiones de la cristiandad fueron transformándose hasta dotar de sentido a cada una de las sociedades que estaban en torno a ellos, construyendo de esa manera los fundamentos de una visión metafísica del espacio y del tiempo (que se institucionalizaría hacia el siglo XIX como neutral, objetiva y científica).

La teogonía cristiana, en ese sentido, habría sido capaz de otorgar un lugar en sentido ontológico a cada una de sus partes, es por ello que la idea de “mapas” no sólo es insuficiente, sino que no logra siquiera aproximar la dimensión real del problema a dilucidar. Pues estas consideraciones nos permiten apreciar el profundo impacto que tendría para el pensamiento cristiano el que de pronto apareciese una objetividad ajena a sus concepciones, y que no tenía lugar en las explicaciones convencionales de su mundo.

Volviéndose imprescindible desbrozar el papel que jugarían los desarrollos del “pensamiento geográfico” arabo-musulmán, debido a que habrían logrado introducir no sólo las ideas de la esfericidad de la Tierra<sup>60</sup>, sino que estarían puestas como una serie de consideraciones que no se oponían al orden cosmológico de Isidore de Sevilla, en el cual se sustenta la construcción de la cosmovisión judeocristiana. Visión que, a diferencia de lo que suele pensarse de la “Edad Media” –*idea vigente únicamente en la cristiandad*–, no consideraba que la Tierra fuese propiamente plana, sino que los límites entre los que podía prosperar la vida estaban estrictamente delimitados. Albergando una determinada forma de pensarse en el mundo, donde todo estaba puesto como parte de un todo orgánico perfectamente delimitado por el creador.

Para esa forma de pensarse en el mundo (consideración ontológica), uno venía a actuar la comedia humana, una visión en la que se pensaba que se premia en la otra vida a quien ha sabido desempeñar el papel de su vida en la mejor manera posible. Entre ser un buen mendigo o rey no existía diferencia alguna, pues lo importante no era ser rey o mendigo sino en qué medida se lograra cumplir adecuadamente ese papel, empero esta visión de mundo estaba a punto de cambiar. A raíz de los procesos asociados a la invención de “América”, se vería puesto en cuestión por un grupo de personajes (el conquistador y el *condottieri*) que contribuirían a cambiar la concepción que se tenía del mundo como algo finito.

---

<sup>57</sup> *Ibidem.* (p.34).

<sup>58</sup> *Ibidem.* (p.35).

<sup>59</sup> *Ibidem.* (p.35).

<sup>60</sup> Algunos autores sugieren que existen algunas pistas de que en las altas esferas de la cristiandad existía un conocimiento del mundo que otorgaba un lugar para una cuarta parte del mundo de la cosmogonía abrahámica entre los mismos escritos de Isidore de Sevilla. Sin embargo, dispuestas en torno a especulaciones que sugerirían un contacto entre ambos mundos, anterior al siglo VI, del que no tenemos ni la más remota idea. La cita que suele hacerse para explicarlo es la siguiente: *La Tierra se encuentra en la región central del cosmos, situándose justo en el centro, equidistante a todas las otras partes del cielo. ...se encuentra dividido en tres partes, a la primera la llamamos Asia, a la segunda Europa, y a la tercera África. ...además de estas tres partes del mundo, existe una cuarta parte, más allá del océano, la cual es desconocida para nosotros.* Véase: Toby Lester, *The fourth part of the world. The race to the ends of the Earth, and the epic story of the map that gave America its name* (New York: Simon and Schuster, 2009).

Antes de continuar, consideramos necesario reflexionar sobre lo que entendemos como la invención de “América”. Un momento del espíritu humano a través del cual se producirían cambios tanto en las dinámicas en que estaba organizada la cristiandad como en la política a su interior, lo que tendría una serie de implicaciones tales que el mundo dejaría de ser lo que era, para comenzar ser lo que es para nosotros. El momento en donde irrumpe el pensamiento moderno desde el cual nos sería posible un momento de autoconciencia: «Yo soy yo».

---

## 1507: LA INVENCION DE AMÉRICA, Y SU LUGAR CRITICO-POLÍTICO EN LA MODERNIDAD.

---

La historia del “descubrimiento de América” está tan arraigada que es difícil poder pensarla en forma distinta de lo que por esa idea viene a nuestra mente. Es por ello que, antes de continuar con nuestro ejercicio de reflexión histórica, plantearemos un desplazamiento del lugar crítico-político de la irrupción de “América” en la modernidad, de 1492 a 1507. Si bien hemos venido trabajando en torno a dicha consideración, no nos hemos dado a la tarea de exponer nuestro punto, el cual intenta ser un complemento a la lectura de Edmundo O’ Gorman<sup>61</sup> a propósito de la idea de una invención de “América”.

Un desplazamiento del lugar crítico político que ocupa “América” para la construcción de la modernidad capitalista, y que intenta contraponerse a la clásica visión de la historiografía que construye un imaginario prolongado, en esta ocasión en dirección al pasado, como si “América” existiese desde el principio de los tiempos. Una idea que se explotaría de igual manera en la construcción de las historiografías nacionales en el siglo XIX.

El planteamiento que realizaremos se basa en tres momentos reflexivos que nos motivarían a desplazar el *lugar crítico-político*<sup>62</sup> de «América» de 1492 a 1507. Cuestionar el sentido del devenir de «ese algo» a lo que apelamos “América” en torno a la idea de descubrimiento. Considerando a 1492 un momento de «irrupción de lo posible». Otorgando a 1507 la primacía de ser el momento de irrupción de «América».

En nuestra primera aproximación al problema que planteamos nos es preciso considerar críticamente lo que implica hablar de un descubrimiento de “América”, que si bien se precede de un “ocultamiento” de «ese algo» que de cierta manera entró en contacto con un mundo pleno de significaciones, esto dio lugar a un nuevo orden cosmológico del mundo. La discusión se encuentra situada en torno a que para poder hablar de un descubrimiento es preciso que exista un «ente» que responda a las consideraciones que se le atribuyen. Un estatus lógico anterior que precede a la idea de lo que se describe cuando se habla de descubrimiento. En la idea de descubrir se presupone que «ese algo» a descubrir no sólo es «ese algo», sino que «ese algo» contiene ya, en sí mismo, aquello que habría de ser considerado como «ente» cuya especificidad responde a su significante, en este caso «América».

El descubrimiento implica que ya existía, que encuentra un correlato en aquello a lo que podríamos considerar la historia pre-cristiana de «ese algo» que llegaría a considerarse como “América”. Contrariamente, no existe un antecedente de aquello a lo que consideramos “América” antes de 1492, lo que pone de relieve que en 1492, «ese algo», aún no era “América”, ni en 1493, ni en 1506, sino que al seno de la cristiandad habría comenzado a adquirir un

---

<sup>61</sup> Véase: Edmundo O’ Gorman, *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (México: FCE, 2006).

<sup>62</sup> Consideramos la idea de un “lugar crítico-político”, a una circunstancia específica que cambió completamente el curso de la humanidad.

estatus distinto del que tenía para sí misma. En el que la cristiandad, en un momento de autoconciencia, lo nombró como un “Nuevo Mundo”, pues no le encontraba un sitio en su cosmogonía, era algo completamente distinto de lo que hasta entonces podían imaginar.

En ese sentido, consideraremos a 1492 como un momento tentativo de “primer contacto” entre «ese algo» y la «cristiandad». Un proceso que pudo haberse desarrollado en inimaginables posibilidades de interacción entre ambos mundos. Por ende, podríamos considerar a 1492 como el momento de «irrupción de lo posible». No obstante, consideramos que el periodo que corre entre 1492-1507 es un momento que debiese considerarse un punto de ruptura epistemológica, olvidándonos de la idea que “sugiere” que los hechos habrían sido fortuitos. El periodo entre 1492-1507, es el periodo de asimilación de sociedades no-abrahamicas a la cristiandad.

Periodo que corre entre 1492 y 1507, el cual comparece lógicamente como un momento de «indefinición conceptual», pues las relaciones sociales históricas que engendraría la conquista de «ese algo», podrían no haber ocurrido. En un orden histórico, por otra parte, comparecería como el periodo de gestación del proyecto colonial. Un proceso que comenzaría abiertamente hacia 1521 con la caída de Tenochtitlán, momento para el cual ya existiría la idea de “América”, pero no como lo es para nosotros, sino como siendo un momento de proyección. La irrupción de un imaginario asociado a los pueblos sometidos por la conquista y colonización de un mundo anónimo en la historia, en la cual los sujetos de ese mundo, habrían sido progresivamente inventados como “indígenas”.

Nuestra última consideración a desarrollar es el hecho de que cuando la cristiandad se vuelve autoconsciente de que existe una “cuarta parte” en el orden del mundo. La asimila a través de un cúmulo de significaciones que están ancladas al desarrollo de su visión del mundo, y por ende, «ese algo» adquiere un nuevo estatus en el orden ontológico del mundo, pues se vería inserto en la cristiandad, pero no como siendo parte de la cosmogonía abrahamica. “América” es nombrada a razón de una forma distinta y racional de pensar al mundo. “América” es el primer producto de amplio espectro, de la naciente racionalidad moderna al seno de la cristiandad, que alcanzaría un sentido más estricto durante el Renacimiento.

A partir de lo cual, en torno a «ese algo», se comenzaría la construcción de un imaginario social asociado a la idea de «América». Una idea que aparecería en el mundo a partir de su construcción en un orden social racional, a partir del mapa *-en el sentido moderno del término-* de Waldseemüller. La invención de “América” comienza entonces a partir de 1507. Un proceso que tendría profundas implicaciones en la construcción de la modernidad capitalista, y que por ende debería ser considerado como un momento crítico político de la modernidad. Consolidándose así un desplazamiento del lugar de “América” de 1492 a 1507. Cabría precisar que este proceso no fue exclusivo de América. Ocurrió en cierta medida con “Europa” misma, pero la diferencia sustancial radicaría en que en el primer caso, acontecería un proceso de invención del «otro», y en el segundo, un proceso de «construcción de sí mismo».

Así mismo, es en importante medida necesario recalcar que estos procesos de invención de “América” si bien tuvieron profundas implicaciones para “Europa”, y el mundo entero, el sustancial cambio que viviría el mercado mundial, si bien comenzaría a ocurrir a raíz de estos eventos, esto no sucedería hasta el siglo XVIII. No obstante, «ese algo» que a raíz de 1507 sería “América”, vivió una serie de cambios profundos que habrían alterado la organización política a su interior en tal forma que podríamos considerar que hasta 1804 no cambiaría sustancialmente su disposición al interior.

Pero no hay que perder de vista que estos cambios en la cosmovisión del mundo cristiano están íntimamente ligados a un proceso de invención del mundo, ocurrido en la cristiandad y que hasta fines del siglo XIX, no puede considerarse como una visión que fuese compartida en el

mundo entero, pues China seguía ejerciendo un papel importante en esa organización. Habríamos de explicar nuestra afirmación, pero pensamos que fue a través de la producción del capitalismo, como la cristiandad mediante una serie de procesos asociados a la invención de “América”, y a la producción de un mercado mundial global, cuyo centro sería desplazado al “Atlántico”, lograría al fin no sólo la centralidad del mundo, sino que se convirtió en la primera cultura global de la humanidad.

Es desde luego necesario, a su vez, no perder de vista que en estos procesos ocurriría una síntesis de múltiples culturas. Así como de giros inesperados en la forma de producir ese cúmulo de experiencias a las que apelamos modernidad. Es interesante pensar los intersticios de estos cambios desde el desarrollo del objeto, que nos revela una intuición del despliegue del sujeto. Pensemos por ejemplo que la papa es endémica del sur de “América”, pero las papas a la francesa fueron inventadas en “Europa”, y se volvieron un símbolo de la cultura moderna a través de McDonalds, lo que podríamos pensar como la americanización de la modernidad.

A través de esa intuición podemos entrever un proceso de asimilación de una cultura por otra, un proceso de *codigofagia*<sup>63</sup>. En el que las prácticas están ahí, en todo lo que somos y como todo lo que hacemos, pues la modernidad es simultáneamente producto y obra. Producto de un pasado pretendido lejano, y obra de un futuro que se pretendió prometedor, el uno hecho con los pujantes esfuerzos de pueblos sometidos, y el otro como promesa de un mundo mejor para los cristianos, para ese mundo que vivió siendo una periferia del mundo.

Existe entonces una cara soterrada, pero visible cotidianamente. Una situación que no tendría un cambio profundo sino hasta el siglo XX a través del neo-zapatismo, pues los pueblos sometidos no han podido reapropiarse de un lugar para sí mismos en el orden cosmológico del mundo. Pues hasta nuestros días la idea de “indígena” no ha logrado erradicarse en ninguna medida, donde criterios como “pueblo originario” no hacen sino reactualizar el problema del sentido de su distanciamiento a la idea de “humanidad”, en un no reconocimiento de lo que se es para sí mismo. Se es Hñähñu, zapoteco, maya, etc., en la misma medida que se es galo, bretón, germano o chino. No “indígena” o pueblo originario, pues esas ideas se contraponen a un proceso de reconocimiento mutuo, mostrándonos que su situación no ha cambiado desde 1507. Pero que insistimos, estas caracterizaciones particulares, no adquirirían una dimensión mundial hasta mediados del siglo XIX.

---

## EL RENACIMIENTO CRISTIANO Y SU IDEAL DEL HOMBRE.

---

Retomando el hilo de nuestra discusión, hemos esbozado ya, la organización política del mundo que precede a la invención de “América”, un mundo en donde la teología dotaba de sentido prácticamente a todo aquello que podría considerarse cristiano. Pudimos observar además que la posición geopolítica de “Europa” la marginaba cada vez más del mercado mundial, lo que la hacía encerrarse sobre sí misma, obligándola a plantear soluciones posibles únicamente en teoría. Pero sabemos, pues somos prueba de ello, esto pronto cambiaría definitivamente. Es así como toma sentido el profundo papel que jugarían los desarrollos arabo-musulmanes para la construcción de la modernidad, debido a sus profundas implicaciones en lo que hemos venido considerando como el “pensamiento geográfico”.

A razón de lo cual consideramos necesario hablar de la «adab», un conocimiento producido en el mundo arabo-musulmán desde el siglo III al IX, que como dimos cuenta, se introduciría en el mundo cristiano a través de la Península Ibérica, a raíz de la disolución formal del Califato de

---

<sup>63</sup> Véase: Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura* (México: FCE e Itaca, 2010).

Córdoba en el siglo XI, que ocurría a su vez, y simultáneamente, en la Península Itálica, debido a que Venecia había sido el principal puerto del mundo cristiano hasta el siglo XV. El pensamiento musulmán fue tan importante para los desarrollos de la cristiandad que nos es posible encontrar profundas alegorías en el arte del “Renacimiento”, inclusive en aquellas que dan cuenta de su romanticismo idealista (en el sentido peyorativo del término).

La «adab» puede pensarse en una primera aproximación como lo que viene a nuestra mente con la palabra «cultura»<sup>64</sup>. Pero está íntimamente ligada a la idea de un objetivo del conocimiento<sup>65</sup>, que podría considerarse, en los términos de Jung<sup>66</sup>, una cosmovisión desde la cual se habrían asimilado ideas de ese mundo del que hemos dado cuenta anteriormente<sup>67</sup>. La «adab» no solo era una manera de dar cuenta del mundo, sino que eran los primeros intentos por situarnos como siendo parte de él, de pensar al conocimiento como parte de la ética que rige al mundo. La «adab» es la búsqueda del conocimiento convertida en una cultura. Un conocimiento que intenta conectar a la historia con la religión y el orden del mundo.

*Ella promovía una cierta concepción del conocimiento del mundo a través del cual su lugar e interés fueron primordiales, puesto que englobaba las ciencias cosmológicas y matemáticas, física, geografía general y geología, zoología, etnografía, medicina y magia*<sup>68</sup>.

La «adab» era una de las primeras aproximaciones del espíritu humano por pensar la totalidad, pues intentaba una articulación del conocer a partir de la observación. Pero, a diferencia de lo que podríamos considerar un primitivo intento de trazar lo que conocemos como método científico, en la «adab» encontramos un sentido a su conocimiento, no en un conocer por conocer sino un conocer para encontrar el camino del espíritu. Un camino que estaba en la senda del creador. Así es como a las fuentes primarias de la «adab», reflexión y observación, se sumaba una tercera vía doctrinaria a partir de las enseñanzas del Corán.

En esta unidad de pensamiento se trataba no solo de entender la historia del mundo, al mundo mismo, sino aprender de la naturaleza. A través de la palabra del creador, una palabra muda que se ocultaba en lo que era el mundo en sí mismo. Recordemos a este punto que para el Islam, no existe una expresión humana de Dios como en el cristianismo representada por Jesús. En el Islam, la palabra de Dios nunca alcanzó su expresión en el logos. Pues la experiencia de este conocimiento se centraba en el desarrollo de la cultura, a partir de un diálogo en sentido positivo con el creador a través de su obra: el cosmos. En la «adab» encontramos una primitiva aproximación a lo que podríamos considerar como ciencia (en el sentido hegeliano del término), un conocimiento que es consciente de lo que es, así como de lo que pretende, y en la medida en que lo desarrollará.

En la construcción de la «adab» encontramos una doble fuente de inspiración, una tendencia racional que podríamos considerar la interpretación islámica del “pensamiento griego”, y una

---

<sup>64</sup> *Asignamos en general a esa palabra el correspondiente francés de cultura, el cual no la encierra por completo, pero al menos tiene el mérito de indicar en qué sentido se construyó...* André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle. Tome I* (París: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013) (p. 64).

<sup>65</sup> *La discusión sobre el objeto del conocimiento, en lo que se reduce definitivamente este doble debate, se condensa en la idea del adab.* *Ibidem.* (p. 64).

<sup>66</sup> Véase: C.G Jung, *L'Âme et la vie* (París: Le livre de poche, 2008).

<sup>67</sup> *De hecho, la moda que se encarna en la adab se propone instruir divirtiéndose, acercándose a todo, en hablar de todo sin insistir en nada, sin profundizar o al menos no recaer en esa otra especialidad que era la especulación pura, ella consideraba, en una palabra, que el gusto es una cuestión de conocimiento más que de ciencia, de amplitud más que de profundidad. Es fácil, alardear, de la adab, que ha marcado a la prosa árabe prácticamente desde sus orígenes, ha tomado desde la cuna las proporciones de un monstruo. Nacida de esta ética compuesta de la que hemos hablado, a la vez hindú, griega, y sobre todo persa, transformó rápidamente su programa englobándolo en un conjunto más vasto.* *Ibidem.* (p. 64).

<sup>68</sup> *Ibidem.* (p. 66).

tendencia dogmática a preservar el sentido doctrinario del Islam. Situación en la que simultáneamente se estaría tratando de incorporar ese pensamiento racional del mundo, y en transformar la concepción que se tenía de la obra del creador, del cual los profetas únicamente nos han hablado. Produciendo un sistema de pensamiento en el que se intentaría producir un acercamiento entre la fe islámica y la racionalidad del “pensamiento griego”, en el que acontecería un desplazamiento de los problemas de la teología islámica, pasarían de un decir del mundo a través de la voz de un profeta, a un auténtico diálogo entre la mecánica del cosmos (Dios), y la reflexión del mundo por el ser humano (la razón).

A través de ello el mundo arabo-musulmán viviría una transformación radical en la forma en la que entendería al conocimiento, el mundo y la religión, donde mundo, fe y conocimiento se convierten en un único sistema de pensamiento que daría pie a una auténtica revolución en la forma de entender al cosmos (“pensamiento geográfico”). Pues de las visiones cegadas por la cosmovisión abrahámica, en las cuales el cosmos poseía un centro definido en el tiempo (Adán y Noé) y el espacio (Cristiandad: Jerusalén; Islam: Meca), se comenzarían a reunir las ideas de un cosmos dinámico en el que las cosmovisiones estarían fuertemente influenciadas por la geometría en donde la idea de una circunferencia es desplazada por la de una esfera. Irrumpe en el mundo la idea de que la Tierra es esférica, y por ende, se puede circunnavegar.

Si bien la «adab» es una forma en que la cultura se hace conocimiento, este conocimiento se difundiría en el mundo cristiano en tal medida que es posible encontrar aún rastros de lo importante que habría sido para la construcción de lo que conocemos como el Renacimiento de “Europa”, un proceso que estaría articulado a la Península Ibérica, algunas partes de “Italia” y “los Países Bajos”.

En el fresco *La Escuela de Atenas* (Figura 1.1) de *Rafael de Sanzio* encontramos entre las representaciones de las distintas tradiciones del “pensamiento griego”, en la esquina inferior izquierda a un personaje árabe, “Averroes”<sup>69</sup>, que puede parecer extraño en la lógica del fresco, debido a ser el único personaje que no pertenece a los estereotipos del “pensamiento griego”. Está ahí, sin embargo, por ser una de las más importantes figuras de la «adab».

Consideramos, sin embargo, que lo que nos interesa rescatar de la «adab» está puesto en la medida en la que esta “cultura del conocimiento” intentaba abrogar en una misma idea los estatus lógicos de la razón, la observación y la fe. Haciendo una revolución en las formas en que se pensaba el estatus ontológico del ser en el mundo, provocando un impacto profundo en la cristiandad a partir del siglo XI. Las razones han sido expuestas, pero lo importante es tener presente que el mundo islámico fue fundamental para la construcción de una sustancial transformación en la cristiandad.

---

<sup>69</sup> Latinización del nombre *Abū l-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ruṣḥd*. Ibn Ruṣḥd es además de uno de los más importantes filósofos del mundo islámico, un estudioso nacido en el Califato de Córdoba.





**Figura 1.1. La Academia de Platón (o Escuela de Atenas), Rafael de Sanzio (1509-1510).**

En esa conexión que se viviría entre el mundo islámico y la cristiandad, una de las figuras más destacadas de la «adab» es indudablemente Ibn Rushd (Averroes), quien defendía una férrea posición con respecto a la religión, uno de los principales blancos de los ideales “renacentistas”, por lo que Ibn Rushd es considerado una de las principales semillas en las que se gestarían los profundos cambios ocurridos a lo largo del “Renacimiento”.

Ibn Rushd inscrito en la tradición de la «adab» se posicionaba con respecto a la teología, en donde intentaba poner en cuestión las concepciones que se tenían del mundo. Perseguía entender racionalmente los orígenes de la propia «adab», es decir, en Ibn Rushd encontramos los primeros esbozos de una teoría del conocimiento que se compromete con la metafísica del mundo. Ibn Rushd también es reconocido como uno de los primeros intelectuales del mundo en poner en cuestión el orden cosmológico construido por la teología, dejando una impronta en el naciente pensamiento panteísta de la cristiandad.

Estas líneas no son el sitio en el cual discutir las concepciones filosóficas de Ibn Rushd, pero es preciso tener en mente que la filosofía árabe se encuentra en el centro mismo del “Renacimiento Europeo”, siendo la principal veta hacia los textos canónicos, y la puerta de entrada para que las ideas que se expresaban en la «adab» arribaran a la cristiandad. Esto debería motivar investigaciones futuras, que tratasen de trazar con una mayor precisión las similitudes, diferencias, herencias y demás conexiones que existen entre el pensamiento cristiano y el mundo islámico. Pues como hemos tratado de dar cuenta someramente, la «adab» es una de las principales semillas del “Renacimiento Europeo”, un pensamiento que se habría comenzado a gestar a partir del siglo XII, y que alcanzaría su máximo esplendor hasta el siglo XVI.

Consideramos necesario para poder dar cuenta de ese esplendor recordar las consideraciones que han sido expuestas (ciertamente no con demasiada profundidad): La situación geopolítica de la cristiandad (“Europa”) a principios del siglo XV, le provocaba una cierta posición marginal con respecto a lo que consideramos un incipiente mercado mundial (no capitalista) en igual medida, y pensamos que a razón de esa misma situación geopolítica, la colonización de lo que desde la teogonía abrahámica aparecía como un Nuevo Mundo.

La situación marginal de la cristiandad (“Europa”) la ubicaba en una posición en la que “América” sería la clave para dar un giro a la organización geopolítica del mundo. A raíz de las relaciones que engendraría a su interior, pues en cierta medida “América” para el siglo XV y XVII se convirtió en una extensión de “Europa”, la cristiandad lograría provocar, literalmente con el oro y la plata extraída de “América”, una severa crisis (1560-1660)<sup>70</sup> del incipiente mercado mundial del que hemos dado cuenta someramente.

Una crisis en la que se construirían lazos profundos al interior de “Europa”, principalmente entre una parte de lo que llegarían a ser “Los Países Bajos”, “España”, “Portugal” y una parte de “Italia”. La razón de esto -*consideramos*- se encuentra en que al introducirse el oro y la plata de “América” al insipiente mercado mundial mediante lo que sería considerado una relación tripartita entre Ámsterdam, el reino de Castilla y Aragón, y Florencia principalmente, más no de manera exclusiva, se provocaría una crisis de ese insipiente mercado. Literalmente de la noche a la mañana “Europa” habría irrumpido en el mundo con una pujanza económica que sentaría las bases para una organización social que cambiaría el orden del mundo, que estaría puesto de manifiesto como un desarrollo simultáneo de las capacidades de esas sociedades.

Es posible, sin embargo, encontrarnos en esa época de esplendor un auténtico despliegue del conocimiento humano que cambiaría a la cristiandad, pues replantearía la forma de su estar en el mundo. Algo que nos sería de suma utilidad para poder dar cuenta de los profundos cambios que darían pie a la construcción de la modernidad capitalista. No obstante, aquello que nos interesa es entender el proceso de construcción de las ideas de razón, verdad y las nociones contemporáneas de cientificidad. Esa ha sido la razón de aproximarnos a este proceso en la medida en que lo hemos realizado, pues sostenemos que estas ideas fueron una síntesis de pensamientos absorbidos por la cristiandad vía el oro y la plata de “América”, los cuales eclosionaron a la “Europa” de los siglos XV-XVIII, estallando en la forma de una revolución generalizada hacia 1789<sup>71</sup>.

El cambio más importante del que tendríamos que dar cuenta es indudablemente el de la idea de “hombre”, “naturaleza” y “divinidad”. Sugerimos en ese sentido que una investigación más amplia que desee profundizar en lo que plantearemos debe verse obligada a abordar las aristas y particularidades de los profundos cambios ocurridos en el núcleo racional de las concepciones que Francisco Suárez (Granada, 1548 – Lisboa, 1617), René Descartes (La Haye, 1596 – Estocolmo, 1650), Baruch Spinoza (Ámsterdam, 1632 – La Haye 1677)<sup>72</sup> y Giambattista Vico

---

<sup>70</sup> Véase: Hugh Trevor-Roper, *The crisis of the seventeenth century. Religion, the reformation and social change* (Indianapolis: Liberty Found, 2001).

<sup>71</sup> Contrario a lo que suele considerarse la Revolución Francesa, no fue únicamente francesa. Esa idea es producto de las historiografías nacionales del siglo XIX. La revolución alcanzó dimensiones tales que inclusive llegaría a “América” en el Haití de la única revolución de esclavos triunfante en la historia de la humanidad. Pues desde 1804, todos somos negros. Véase: Cyril Lionel Robert James, *Los Jacobinos Negros. Tussaint L'Ouverture y la revolución de Haití* (México: FCE, 2001). Incluso si abogásemos por la independencia de las trece colonias (1776), encontraríamos que se trataba de un movimiento que alcanzaría un estatus similar, en la forma de un proletariado variopinto. En donde las ideas de raza no tenían primacía para los movimientos revolucionarios. Véase: Peter Linebaugh and Marcus Rediker, *La horda de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del atlántico* (Barcelona: Crítica, 2004).

<sup>72</sup> Spinoza es quizá el más conocido de entre ellos, por haber acercado los tres objetos de la metafísica a una unidad indisociable, se suele decir que Hegel afirmaba La alternativa a Spinoza es no hacer filosofía, sin embargo nos ha sido imposible comprobar la fuente de esa afirmación, pero revela lo importante de sus concepciones filosóficas.

(Nápoles, 1668 – Nápoles, 1744)<sup>73</sup> introdujeron a la concepción metafísica del mundo<sup>74</sup>. Siendo los más importantes filósofos del “Renacimiento europeo” debido a haber transformado radicalmente la metafísica Aristotélica, así como sus fundamentos racionales. Pero estos hombres de su tiempo no alcanzarían un decisivo protagonismo sino hasta el siglo XVIII, fundamentalmente a través de ser las bases desde las que se construiría la Ilustración radical.

Durante el Renacimiento, la cristiandad se encontraba atada a un mundo cuya concepción se detalla con detenimiento en las concepciones que expusimos con Isidore de Sevilla. Donde el orden cosmológico del mundo estaba “dado” *-por decirlo de alguna manera-* lo que lo situaba de forma estática e intransferible<sup>75</sup>. El universo era un enorme teatro orquestado por el Creador en el que cada sujeto debía actuar el papel que le había tocado desempeñar en el orden cosmológico del mundo, y por ende, cada sujeto estaba anclado a su situación social desde el nacimiento hasta la muerte.

Es entre estas disputas que las concepciones filosóficas que arribarán a finales del siglo XII, particularmente la «adab», comenzarían de a poco a transformar radicalmente la manera de pensar de quienes tenían acceso a estos escritos. No debemos perder de vista que las ideas no fluían con la misma velocidad que lo hacen en nuestro mundo, aunado al hecho de que el estricto orden jerárquico de los estamentos<sup>76</sup>, prácticamente lo volvían un conocimiento restringido a la élite. Estas consideraciones explotarán durante la Ilustración, pues se volvería un momento de profundas crisis al interior de la cristiandad, al punto de que se prohibirían el cartesianismo y el espinosismo.

Pero esta coraza, comenzó a quebrarse bruscamente, a raíz de que las concepciones que se tenían del mundo se pusieron en entredicho con la irrupción de lo que llegaría a ser “América”, a un punto en que prácticamente se volvieron insuficientes. Lo que se pondría en entre dicho era nada menos que la palabra de Dios. Esto tendría una profunda repercusión en sus concepciones del espacio y del tiempo, cuya única alternativa estaba puesta en los textos y explicaciones que hasta entonces habían sido considerados como apócrifas, en donde comienza a crearse un desplazamiento de la fe en la palabra de Dios hacia el hombre mismo<sup>77</sup> en tanto a su posibilidad de acción libre, irrumpiendo en el mundo cristiano la idea de «razón».

Al ponerse en cuestión el orden del mundo, comenzó a darse una prioridad a la construcción social de la realidad. Es ahí en donde las figuras del conquistador y el *condottieri* jugarían su decisivo papel, en la expansión atlántica de la cristiandad, así como en la organización política de “Europa”, lo cual no se debe propiamente a su condición de mercenarios, sino debido a que

---

<sup>73</sup> En la vida de estos personajes podemos trazar un escueto recorrido por los pensamientos críticos, así como por los momentos políticos ocurridos entre el Renacimiento y la Ilustración radical. Pues fueron además, Descartes y Spinoza principalmente, los principales fundamentos de la Ilustración cuyos orígenes están anclados al Renacimiento.

<sup>74</sup> Como explicaremos en el siguiente capítulo, el hecho de construir una metafísica de lo real en cuanto tal es un asumir las profundas herencias teológicas de la razón, así como un situar a los tres problemas predilectos de la humanidad: Dios, el sujeto y el mundo.

<sup>75</sup> *Si cada cosa está en el lugar del espacio que le corresponde, igual sucede en el tiempo. Al igual que el espacio humano tiene un centro y una periferia determinados, así también el transcurso de la historia tiene un comienzo preciso: el momento en que Dios creo a la primera pareja en el Edén. Toda la historia tiene un centro: el instante en que Jesucristo salvó a la humanidad, y tendrá un fin preciso: el día glorioso en que el Hijo del Hombre regrese a la Tierra a la diestra del Padre, para juzgar a la humanidad. Todo se encuentra entre estos hitos perfectamente determinados.* Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*. (México: FCE, 2010) (p. 19).

<sup>76</sup> *La sociedad humana, de modo semejante. Es una sociedad jerarquizada en el que cada estamento ocupa su lugar.* Ibídem. (p. 20).

<sup>77</sup> *Existía una concepción del hombre tanto en la Antigüedad como en el Renacimiento; en ambos casos, la pregunta «¿cómo es el hombre?» no podía diferenciarse del problema relativo a «¿qué es el hombre?»». La cuestión del hombre era por consiguiente y de manera esencial una cuestión ontológica, tanto psicológica (a medida que se secularizaba el concepto de alma) como socialmente. No puede decirse lo mismo del concepto de sociedad. Más aún, el concepto de sociedad es un concepto tardío: un producto del desarrollo capitalista. En la antigüedad el concepto de sociedad nunca se desgajó del concepto de Estado.* Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento* (Buenos Aires: Península, 1980) (p. 31).

estos hombres desafiaban la organización social del mundo para aventurarse en un camino de fortuna. La aventura no se encontraba propiamente en el viajar por el mundo, sino en escalar a una posición social que les permitiese ostentar el poder sin un título nobiliario, que hasta el siglo XV era prácticamente imposible. Así, estas historias de fortuna comenzaron a proliferar a lo largo del mundo cristiano que sin abandonar sus creencias dejaría de lado poco a poco la rígida estructura social de ese mundo<sup>78</sup>.

Provocando que de a poco esa concepción comenzase a resquebrajarse, puesto que se había mostrado que un hombre podría hacer fortuna y cambiar el lugar que Dios le había asignado en el mundo, como lo hacían el conquistador y el condottieri. El orden cosmológico del mundo se pone en cuestión prácticamente, pues en el “Renacimiento europeo” la cristiandad descubre la libertad. En esas sociedades es posible plantear un culto al hombre que se hace a sí mismo, con la salvedad de que esa idea no estaría asociada a “ser rico”<sup>79</sup>. El hombre renacentista descubre que es capaz de liberarse de las ataduras de ese mundo estático al que fue asignado. A través de las situaciones de aventurarse por el mundo se busca dejar una impronta en el mismo.

Pero a diferencia de lo que podríamos intuir, estos profundos cambios estuvieron anclados en cierta medida a la religión, pues durante el Renacimiento, el ateísmo fue una práctica poco común. El sello característico de la religión durante el Renacimiento *–sin perder de vista que este concepto sólo es vigente al interior de la cristiandad (“Europa” y “América”)*- fue la desintegración de los dogmas<sup>80</sup> de la cristiandad. Lo que permitiría una libertad en las formas en las que se aprendía la religión, permitiendo el comienzo de la secularización de una idea imbricada al cristianismo: La igualdad ante Dios, una particularidad fundamental del mismo.

La igualdad ante Dios era una idea sumamente abstracta que implicaba un reconocimiento mutuo entre los cristianos. Una idea que en cierta medida estaba en profunda contradicción a ese orden jerárquico en que se organizaba su mundo, pues ante Dios un hombre era igual a otro, más allá de su condición social. Ideas que se popularizaron durante el Renacimiento cristiano se encuentran como siendo las bases desde las que se sustentaron una serie de pensamientos que alcanzarían su radicalidad en los desarrollos del pensamiento ilustrado, pero que simultáneamente posibilitaron el desarrollo de un nuevo tipo de racionalidad al seno de la cristiandad. El dilema se encontraba, no obstante, en que la igualdad ante Dios se situaba en un plano de la salvación individual.

El Renacimiento engendraría en ese sentido una doble posición respecto a la organización del mundo. Un antagonismo de clase *-para decirlo en los términos del marxismo ortodoxo-* que comenzaría a prefigurar una “disputa ideológica” que se prolongaría hasta nuestros días, pues en sentido estricto, el Renacimiento es el momento de irrupción del capitalismo como modo de reproducción de la vida social. Antagonismo que estallaría hacia 1789, y que se dirimiría en dos vías de comprender el mundo: La razón instrumental y la encomienda comunista, ambas deudoras de la experiencia renacentista.

---

<sup>78</sup> *La sociedad es un edificio, donde cada persona, al ocupar su lugar, está a salvo de la novedad radical pero también de la angustia. El hombre está situado, seguro, sabe dónde está, su morada lo acompaña desde el nacimiento hasta la muerte. Igual que el mundo celeste, igual que el mundo geográfico, la sociedad se ordena respecto de un centro político: la doble potestad de la corona y de la tierra.* Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento.* (México: FCE, 2010) (p. 21).

<sup>79</sup> *Podemos hablar con mayor propiedad del culto al hombre que se hace a sí mismo, con una salvedad: que aquello que el hombre hacía de sí no se correspondía exactamente con la obtención de poder o dinero (aunque de hecho muy a menudo se daba una u otra cosa) ya que la consideración más importante era la medida en que el individuo había dejado su impronta en el mundo.* Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento* (Buenos Aires: Península, 1980) (p. 15).

<sup>80</sup> *La religión del renacimiento, sin embargo, estuvo caracterizada por la desintegración del dogma, la religión se volvió multiforme y policroma, como si expresara que la fe se había vuelto menos firme, del todo libre, y que podía elegirse por voluntad propia.* Ibídem. (p. 19).

Pero el Renacimiento cristiano es un momento de efervescencia de la libertad más que el comienzo de una racionalidad específicamente moderna. Es el momento en que se expresa una libertad con sentido, en donde se descubren las potencialidades humanas en todo su esplendor. Las cuales se verían puestas de manifiesto prácticamente en su máximo esplendor a través del Arte de la Ilustración (siglos XVII y XVIII) profundo heredero de las concepciones renacentistas del mundo. Leyéndose con detenimiento en la pintura de Diego Velázquez, quien es particularmente uno de estos visionarios, en quien podemos vislumbrar lo vívido de estas ideas.

En *Las meninas* (Figura 1.2.) encontramos una profunda expresión de libertad, en la que el artista se reconoce a sí mismo, y a su lugar en el mundo. La pintura pone de manifiesto la situación del autor respecto a su obra, así como a aquel orden social que da vida a la obra, pintura en la que el centro de atención está puesto en aquello que dota de sentido al “centro de la historia”. Retratándose simultáneamente en un mismo cuadro el principio y resultado del momento que se retrata. Hasta entonces, un cuadro sólo podía atestiguar el momento en el que el artista expresa su subjetividad en la pintura, pero no el momento mismo en que se despliega dicha subjetividad. La pintura como acto y no como producto de dicho acto, en el que el artista es un hacerse con la pintura y no un mero artífice de la misma.

Observando el cuadro con detenimiento veremos que en su centro, de forma sutil, aparece un espejo en el que se reflejan dos reyes, aquellos que han comandado la pintura, pero que para el artista poco importaría quienes fuesen, aun si pretendidamente serían ellos quienes dotarían de sentido a ese momento. Velázquez los sitúa en el orden del cuadro como siendo meras figuras aisladas. No es una mera casualidad que en la parte superior del espejo aparezcan otros cuadros, lo que pretende ser una alegoría que combinada con el espejo nos dan cuenta de que esas figuras que aparecen como el centro de atención de cualquier otro cuadro, en realidad no son sino dos anquilosadas formas de lo que Velázquez entre susurros pretende criticar. Este cuadro nos grita que la vida no es como la pintan, sino que la vida es el acto mismo de pintar.

*Las meninas*, retrata con profundas sutilezas esas vías a través de las cuales se reproduce el mundo, nos muestra cómo los reyes llegaron a serlo, aprehendiendo, como todo lo humano. Da cuenta a través del hombre en las escaleras, de aquellos que para quienes hacen la historia sólo están de paso, meros espejismos de un mundo en donde no figuran en la más mínima forma, pues se les excluye de la importancia que poseen en realidad.

Así mismo, el cuadro atestigua una alegoría a quienes están doblemente sometidos por la fe que los reprime. No es una mera casualidad que se trate de una monja, quien, apenas se siente fuera de lugar en el cuadro, sin lograr encajar del todo, puesto que no tiene un auténtico protagonismo en el cuadro, y sin embargo es la muestra palpable del peso que la religión ejercía en ese mundo, develándonos ese doble sometimiento, ante Dios y ante los hombres de Dios. La pintura de Velázquez retrata la vertiginosa revolución del Renacimiento.

Podríamos proseguir describiendo el cuadro, tratando de mostrar aquellos profundos cambios que significaron para la experiencia de la cristiandad, pero hemos dado cuenta en gran medida de lo que se oculta en el cambio substancial del pensamiento engendrado en el “Renacimiento”<sup>81</sup>, los orígenes de una nueva era: La modernidad capitalista. Este nuevo mundo

---

<sup>81</sup> *El Renacimiento –como ya hemos señalado– no fue en ningún sentido un retorno a la antigüedad. El pensamiento y la sensibilidad de los hombres representativos del Renacimiento estaban arraigados con tanta firmeza en la tradición judeocristiana como en las perspectivas nuevamente redescubiertas del mundo griego y latino [...] El arte pictórico toma sus motivos principalmente del universo del mito cristiano y en segunda instancia de la mitología judía; los mitos de la antigüedad no tenían en realidad mas que una importancia terciaria. Es cierto que la filosofía volvió al verdadero Platón y al Aristóteles auténtico, pero no es menos cierto que a menudo se centraba en problemas no tratados nunca durante la antigüedad, como es la cuestión del libre albedrío. Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento* (Buenos Aires: Península, 1980) (p. 61).*

en ciernes precisaba de un nuevo tipo de racionalidad, la cual se construiría a partir de las ideas expresadas en René Descartes, pero esto no es para nada una historia lineal, ni blanca o negra, pues este júbilo renacentista no sería sino un momento en la aventura del espíritu humano.



**Figura. 1.2. Las meninas. Diego Velázquez (1656).**

El Renacimiento abriría la puerta al pensamiento ilustrado, en el cual se consolidarían las bases de las ideas renacentistas. A raíz de esa ruptura comenzaría a surgir una nueva visión del mundo, entre las elites instruidas, el comienzo de lo que ha tenido a bien denominarse como racionalidad moderna, a partir de la cual comenzaría un proceso de formalización de las ideas de razón y verdad. Surgiendo un nuevo tipo y único tipo de pensamiento en la cristiandad que hasta entonces no tenía lugar alguno, aquello que conocemos como “pensamiento geográfico”, el cual distaba años luz de lo que por ello entendemos, insistiendo que la Geografía no tiene una existencia propia hasta el siglo XIX, es decir, aquí no tiene lugar propiamente.

Aquello que hemos tratado de forzar como “pensamiento geográfico”, era en la época más una diferencia conceptual que una distinción institucional, cercano a lo que podríamos pensar como la distancia entre las ideas expresadas por el día y la noche. Pues no se intuye para el día o la noche una ciencia, sino una mera distinción conceptual entre dos actos distintos pero similares en su acepción. Afirmamos que la Geografía no existe en el Renacimiento, es un invento romántico del siglo XIX. No obstante, y he ahí la dificultad mayor, tampoco podemos negar que existían una serie de prácticas asociadas a un cierto “pensamiento geográfico”, en la que inclusive existían especialistas de ese conocimiento.

Las pinturas de Johannes Vermeer *El astrónomo* (Figura 1.3.) y *El geógrafo* (Figura 1.4.), nos dan cuenta de cómo a raíz de esos substanciales cambios ocurridos al seno de la cristiandad, en las que existe un desplazamiento de la cosmología de la que dimos cuenta, hacia una forma cartesiana de entender el mundo. Pero a pesar de que estas prácticas se llevaban a cabo con regularidad, en donde existían inclusive una serie de gremios que las desempeñaban, estas no estaban atadas a un “conocimiento científico”, pues esta idea aún no tenía lugar en el mundo cristiano, más allá de la asimilación de la «adab», el intento más cercano a una sistematicidad de lo que debía ser el conocimiento científico en el mundo cristiano lo podemos encontrar a través de *La ciencia nueva* (1725) de Giambattista Vico hasta entrado el siglo XVIII. Ese conocimiento sin embargo estaba atado a una particular manera de hacer conocimiento, que se reivindicaba en el *Discurso del método* (1637) de René Descartes.

Es en esa medida que nos es imposible hablar de Geografía, pero no así de un cierto “pensamiento geográfico”, sobre el cual pesa una mitología asociada a la idea de los “grandes descubrimientos”, que siguiendo la lógica de lo que desarrollamos en el apartado sobre la invención de “América”, nos daremos cuenta de que ese conocimiento era no sólo un conocimiento de elite, sino que de hecho la idea de la era de los “grandes descubrimientos” no es sino una pobre e insulsa forma de llamar al momento en que la cristiandad al fin logra comenzar a salir de su reclusión. Un proceso en el que el “pensamiento geográfico” jugaría un papel fundamental debido a que estas prácticas asociadas a los “descubrimientos” no son sino el proceso de expansión colonial de la cristiandad.

Puesto que, a través de ese “pensamiento geográfico” se comenzaría a generalizar una forma de racionalizar el mundo, en donde el plano cartesiano (un anacronismo conceptual, reivindicándose más allá de los desarrollos del propio René Descartes) mediante una perspectiva matemática -que contrariamente a lo que las posturas posmodernas han intentado consolidar como generalidad hacia el mundo moderno, no es propiamente el comienzo de la «Razón Instrumental», pues es un exceso considerar que René Descartes es el origen de ese pensamiento Anacrónicamente podemos decir que es como afirmar a Marx como autor intelectual del estalinismo-, a través de la cual se intentaba racionalizar la representación del mundo.

Contrario a lo que los imaginarios sociales han consolidado en nuestro mundo, la cristiandad no sólo se encontraba subordinada por el dominio mundial de China quien como recordaremos no perdería su centralidad hasta entrado el siglo XVIII, no debemos perder de vista que tanto el Renacimiento como la Ilustración no son sino momentos del despliegue del mundo cristiano. Empero, el que “Europa” no poseyera aún el dominio del mundo, y por ende no se consolidara aún como la forma hegemónica de pensar el mismo, esto no niega en ninguna manera los procesos de conquista y colonización del “Nuevo Mundo”, así como del comercio de esclavos en lo que hasta el siglo XIX llegaría a ser “África”.

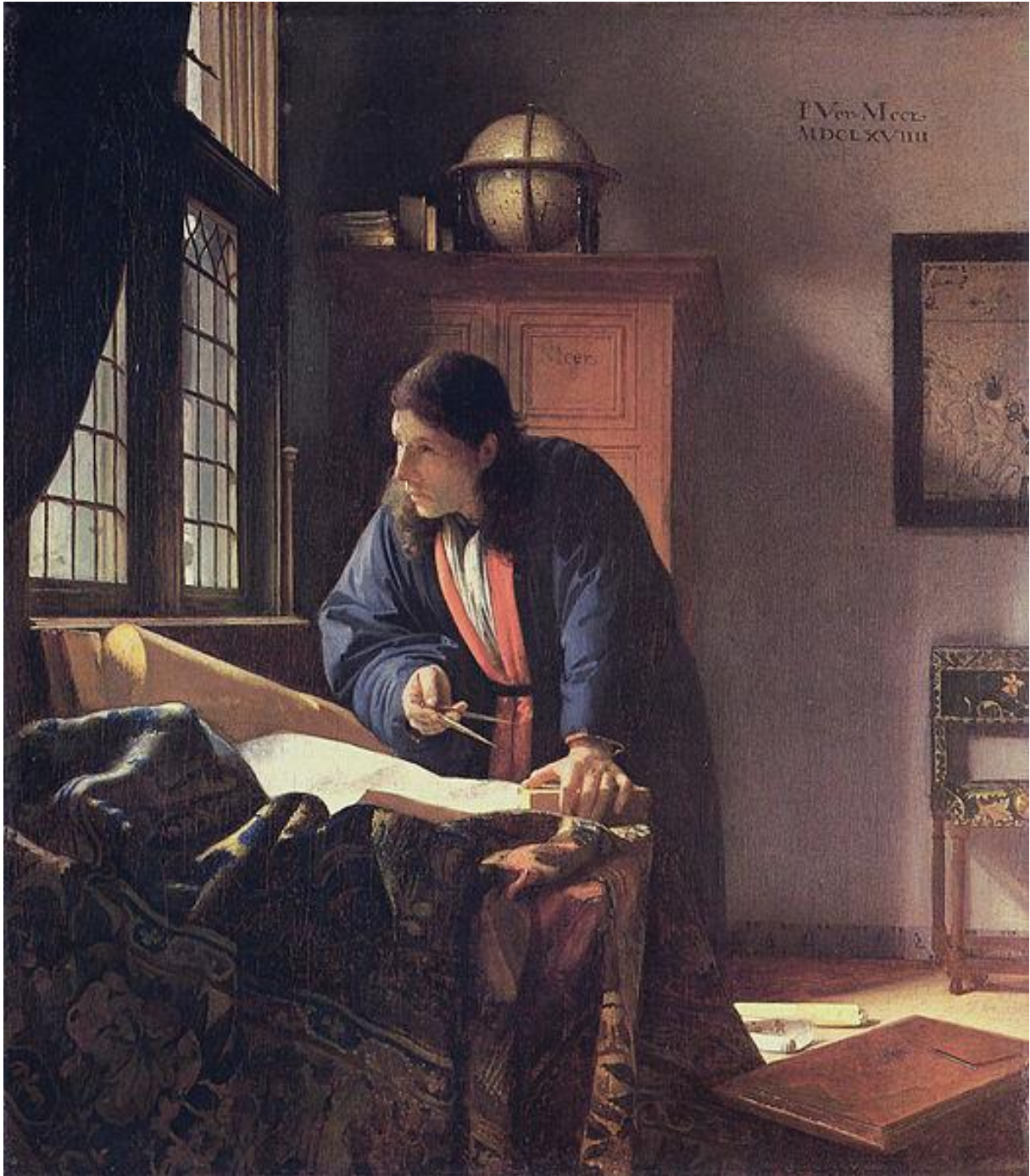


Figura. 1.3. *El astrónomo* (1668), Johannes Vermeer.

Las pinturas de Vermeer son muy reveladoras, en ellas podemos observar que el conocimiento estaba tan anclado al centro del mundo que inclusive la vestimenta en ambas representaciones nos revela un reivindicarse a esas otras “Asias”, centros del conocimiento, una “moda” entre los intelectuales de la época, pues la “astronomía” y la “cartografía” –*más que la geografía*- llegaron a conocer un auténtico desarrollo en el mundo islámico, en China e inclusive en Japón, lugar del que proviene la vestimenta que utilizaban los modelos de las pinturas de Vermeer.

Ambas pinturas nos revelan, además, que si bien la concepción de la Tierra había dejado de ser vista como un espacio con límites específicos -*como hemos demostrado nada tiene que ver con la tosca idea de pensar a la Tierra plana*- para ser entendida cual esfera, esto no había dejado de lado el pensamiento mágico asociado a ese mundo. Encontramos tanto en el mapa celeste de la primera pintura (Figura 1.3.) como en el globo terráqueo de la segunda (Figura 1.4.) una serie de grabados que nos hablan de los peligros de aventurarse a los recónditos confines de la Tierra.





**Figura 1.4. *El geógrafo* (1669), Johannes Vermeer.**

Desde mediados del siglo XIV hasta el XVII, el “pensamiento geográfico” se desarrollaría en tal forma que poco a poco comenzaría a ocupar un papel protagónico, siendo el principal motor de la expansión colonial. Es preciso tener en mente que en esa época elaborar un “mapa” del mundo conllevaba los costos sociales similares a los que en la actualidad se despliegan en la construcción de un satélite artificial. El costo era tan alto, que esta materia estaba reservada para grandes empresas coloniales. Así mismo, estos mapas, estaban dirigidos exclusivamente a la construcción de rutas comerciales. Es asombroso comprobar que la proyección de Gerardus

Mercator (1569) la más utilizada en el mundo -*aún hoy*- , nació por encargo de una compañía comercial holandesa<sup>82</sup>.

El “pensamiento geográfico” –*astronomía y cartografía*- son quizá los primeros conocimientos en verse subordinados a la dinámica del valor que se valoriza. La naciente disciplina conocería un primer apogeo entre los siglos XVI y XVII que estaría estrechamente ligado a la expansión de la naciente modernidad capitalista. Consideramos además que para el Renacimiento, el “pensamiento geográfico” es no sólo un conocimiento de élite, sino un conocimiento que se utilizaba para hacer efectivo el dominio y la expansión colonial<sup>83</sup>. Situación que no se vería trastocada prácticamente hasta mediados del siglo XIX, en el periodo de institucionalización de la ciencia. Así entendido, la moderna “geografía” encuentra sus orígenes, insistimos que más en el sentido de una distinción conceptual que institucional, como siendo “autor intelectual” de la expansión colonial, el principio de la «Razón Instrumental».

El Renacimiento, como hemos visto, se vio entonces doblemente situado, entre la racionalidad que usufructuaba esa libertad, y la puesta en marcha de una nueva forma de cuestionarse el mundo que empezaría a gestarse en el Renacimiento, pero que no se consolidaría sino hasta la Ilustración, ambas seguirían caminos no sólo distintos, sino profundamente antagónicos, por lo que durante el Renacimiento comienzan a perfilarse esas dos vías del conocimiento humano de las que hemos dado cuenta: La «lógica formal» y la «lógica ontológica».

---

### LA ILUSTRACIÓN RADICAL EN LA FORMALIZACIÓN DE LA RAZÓN: CREER, SABER Y CONOCER.

---

A lo largo del Renacimiento comenzarían a surgir una serie de ideas asociadas que intentarían subvertir las concepciones teológicas de la cristiandad. Ideas expuestas en los textos de Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Bacon, etc., que tendrían una profunda implicación en el mundo del Renacimiento, pues inclusive se habrían incentivado a través del mecenazgo. Al respecto es famoso el caso de los Medici en Florencia, pero no es el único, por lo que las tensiones políticas al interior de “Europa” que surgieron en el Renacimiento, comenzaron no sólo a popularizarse durante la Ilustración, sino que se volvieron el principal motor de las revoluciones modernas. En ese sentido, es importante que profundicemos un poco en esas ideas.

El pensamiento surgido a lo largo del Renacimiento fue tan radical por no solamente haber descentrado el pensamiento teológico, sino que con él, cuestionar su autoridad, por lo que fue de suma importancia el *Tratado teológico-político* de Baruch Spinoza, por ejemplo. Pero, aquello que causó una auténtica revolución por el profundo impacto que generaría en el mundo cristiano fue indudablemente el desplazamiento de la fe (*divinum Verum*) por la razón. Una nueva racionalidad expresada en el *Discurso del método. Para no equivocarse la razón y encontrar la verdad en las ciencias* de René Descartes<sup>84</sup>.

La idea de razón es una construcción que comenzó con el sentido de cuestionarse el lugar que ocupaba el ser humano en el mundo, pero sin para ello tener que recurrir a la fe (certeza inmediata). Es importante tener en mente que en un principio este cuestionamiento no tiraba por tierra a la religión en su conjunto ni ponía en duda la verdad de las Sagradas Escrituras. La

---

<sup>82</sup> Véase: J Harley, *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. (México: FCE, 2005).

<sup>83</sup> Ídem.

<sup>84</sup> *Desde la década de 1680 hasta cerca de 1720, el cartesianismo disfrutó de la ascendencia, incompleta y aun ferozmente enfrentada, pero aun así bastante general, sobre todas las universidades y escuelas cívicas de educación superior, desde Franeker hasta s'Hertogenbosch, en general sobre la vida intelectual holandesa en su conjunto.* Jonathan I Israel, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750* (México: FCE, 2012) (p. 50).

razón intentaba dar sentido a los misterios del mundo, pero como en la «adab», sin para ello romper con las interpretaciones teológicas que los dotaban de un particular y específico sentido. Era una manera de entender los misterios de la creación, dudando de todo con excepción de la realidad del mundo engendrado por Dios. La razón<sup>85</sup> estaba basada en un principio en aprehender el mundo a partir de la confrontación de las Sagradas Escrituras con sus propias observaciones.

El conocimiento se construía en concatenación comparativa de la verdad de la iglesia como institución (teología), la lógica Aristotélica escolástica<sup>86</sup>, y la Palabra de Dios de las Sagradas Escrituras. En principio, la razón había nacido como una forma de pensar el mundo sin una auténtica independencia a la fe. El propio Descartes en el *Discurso del Método* apelaría a un principio de orden o autoridad que se reivindicaba en la teología<sup>87</sup>. Sin embargo, los desarrollos alcanzados por estas formas nuevas de construir conocimiento comenzaron a arrojar frutos que daban una primacía a la razón por sobre lo que de la teología se pensaba.

Existiría una profunda polémica en torno a la construcción del conocimiento que encontraría en el cartesianismo su principal motor<sup>88</sup>. Pero la idea de razón no hacía sino dar sus primeros pasos. El punto culminante de estos desarrollos ocurriría propiamente durante la Ilustración cuando Isaac Newton lograría consolidar una vía de encontrar una relación directa entre el lenguaje de las matemáticas y el orden del mundo en su *Philosophiae Naturalis, Principia Mathematica* (1686). A partir de entonces surgiría una escisión del pensamiento, pues la física newtoniana no sólo podía dar cuenta de los movimientos de las estrellas en el firmamento, sino que podía predecirlos. La amistad entre Edmund Halley e Isaac Newton es de suma importancia para lograr dilucidar estos procesos.

Pero de estas experiencias de “predicción” de los movimientos del cosmos, surgiría una surte de cultura de la verdad. En donde lo que antes había sido atribuido a la fe (*divinum Verum*), ahora se atribuía a la razón. Se comienza a construir una nueva racionalidad en la que para explicar el mundo, no se precisaba de la teología. Estas polémicas afirmaciones tuvieron un impacto profundo entre la cristiandad. El ser humano no sólo no estaba determinado, sino que era capaz de explicarlo, nombrarlo, darle sentido y más importante aún, era capaz de transformarlo.

La razón se vio de esa suerte profundamente imbricada al imaginario cristiano de la fe (*divinum Verum*). En donde la idea de verdad irrumpe como algo inmutable, teniendo un profundo impacto durante el proceso de institucionalización de las ciencias, en donde la razón comenzaba a ser asociada con la verdad. Es importante tener en mente que a pesar de ser una visión vulgar de la idea de razón y verdad, esta visión no era compartida de la misma manera por aquellos que hacían parte del pensamiento ilustrado.

La Ilustración cabe destacar, lejos de ser un movimiento que se centraría en Francia e Inglaterra se nos muestra como un fenómeno común en la “Europa” del siglo XVIII. La cual para entonces

---

<sup>85</sup> Para Leonardo, la razón está simbolizada en la curiosidad incansable con que el hombre deja la brillante luz del día para acceder a la oscuridad desconocida y misteriosa de la cueva; para Diderot es una vela lo que ilumina la tiniebla del bosque (cuando menos, en este primer nivel, con una luz parpadeante). Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento* (Buenos Aires: Península, 1980) (p. 20).

<sup>86</sup> La escolástica es un proceso de análisis de los textos, utilizado en la Edad Media (cristiandad) donde todo pensamiento debía someterse a un principio de autoridad, y la enseñanza se podía limitar en principio a la repetición de los textos antiguos, y sobre todo de la Biblia (principal fuente de conocimiento). A pesar de todo ello, la escolástica incentivó la especulación y el razonamiento, pues suponía someterse a un rígido armazón lógico y una estructura esquemática del discurso que debía exponerse a refutaciones y preparar defensas.

<sup>87</sup> Véase: René Descartes, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans le sciences* (Grenoble, Fr: La Gaya Scienza, 2012).

<sup>88</sup> Jonathan I Israel, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750* (México: FCE, 2012) (p. 43).

había logrado consolidar un férreo imperio colonial en “América”, de la misma manera se había logrado comenzar a construir un mercado atlántico (el famoso mercado triangular). Es importante tener en mente que el mundo había comenzado a cambiar drásticamente. Pues “Europa” ya no era propiamente la periferia del mundo, sino que se había comenzado a situar como siendo el mediador entre “América” y esas otras “Asias” en las que aún se desarrollaban las ciencias, las artes y las letras. El cambio profundo del mundo no hacia sino comenzar.

La Ilustración irrumpió como un meteoro que intentaría revolucionar todos los aspectos de la vida, desde una nueva racionalidad, la que sería considerada como propiamente moderna. Encontrando su fundamento en las ideas revolucionarias no sólo de Decartes, Spinoza, Locke o Newton, como hemos mencionado, pues en ellos encontraría a sus más férreos defensores. El cartesianismo fue, durante la Ilustración, un movimiento de profunda radicalidad, al punto de haber tenido que ser censurado en las universidades. Encontrando espacios en algunos reinos de “Europa”, únicamente en aquellos en los que sus gobernantes se declarasen partidarios de estas revolucionarias ideas.

No obstante, la Ilustración circulaba entre los sótanos de sus partidarios<sup>89</sup>, se escribía clandestinamente<sup>90</sup>, y se enseñaba fuera de la academia<sup>91</sup>. La fuerza del cartesianismo era tal que inclusive poco a poco lograría penetrar la rígida coraza del pensamiento escolástico, en la que inclusive algunos de sus detractores lograrían de a poco afirmarse en esa nueva racionalidad. La Ilustración se propagó por la totalidad del mundo cristiano. Engendrando nuevos pensamientos, nuevas maneras de mirar la historia (Vico), otras vías de pensar la realidad del cosmos, pero no menos importante, reconfigurando el lugar del hombre en la realidad política de ese mundo. Si en el Renacimiento la idea del hombre comenzó a cambiar prácticamente, logrando desequilibrar la balanza de las rígidas estructuras organizacionales del *Ancien Régime*, en la Ilustración surgió una interrogante profunda. Si las Sagradas Escrituras no nos otorgan una respuesta al origen del ser humano, ¿cuál es su origen?

Las ideas de naturaleza que nos son contemporáneas comenzarían a surgir entre los pensadores ilustrados, desde la propia idea de “naturaleza humana” comienza a aparecer entre esos pensadores de la Ilustración, empero, simultáneamente estas posturas se verían divididas, puesto que la Ilustración si bien dio ciertamente pie a la «Razón Instrumental», en pensadores tan complejos como Jean-Jaques Rousseau podemos encontrar cómo es que se comenzaron a prefigurar las vías que desembocarían en el pensamiento crítico de Immanuel Kant, el origen del idealismo alemán, momento genético de la base para la crítica de estas ideas. Por lo que

---

<sup>89</sup> *La ilustración fue un acontecimiento más terrenal que el enrarecido clima de opinión descrito en los libros de texto; tal vez debamos cuestionarnos la mirada excesivamente culta y metafísica de la vida intelectual del siglo XVIII. Una de las formas de acercarse a la ilustración a la realidad es considerarla desde el punto de vista de sus autores. Después de todo, eran hombres de carne y hueso, que necesitaban llenar sus estómagos, dar un techo a sus familias y abrirse camino en la vida.* Robert Darton, *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen* (México: FCE, 2003) (p. 18).

<sup>90</sup> *Este tipo de actitud era muy común en la correspondencia entre editores en el siglo XVIII, para quienes la cuestión de la confianza era una preocupación constante. Los principales enemigos del comercio clandestino eran, antes que la policía, los morosos y los estafadores dentro de sus filas, por lo que el término confianza aparece como un leitmotiv recurrente en la correspondencia del sector.* Ibídem. (p.143). *El rasgo más impactante de la evolución general de la censura en Europa entre 1650 y 1750, dejando de lado la censura política, que fue y permaneció rigurosa en todas partes, es el marcado giro que acompañó a la secularización de los procedimientos, puesto que se abandonó el foco teológico para concentrarse en la supresión de las ideas “filosóficas” seculares proscritas. [...] Tanto en los países católicos como protestantes, el principal objetivo dejó de ser la imposición de una u otra confesión y se volvió la supresión del naturalismo, el fatalismo, el materialismo y el spinozismo, junto con obras perniciosas para la “buena moral”.* Jonathan I Israel, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750* (México: FCE, 2012) (p. 143).

<sup>91</sup> *Luis XIV finalmente intervino, en agosto de 1671, prohibiendo por decreto real la enseñanza de filosofía cartesiana en los colegios y universidades de Francia, pero se abstuvo de prohibir la publicación, venta y distribución de libros cartesianos. De ahí en adelante, la instrucción del cartesianismo tuvo lugar principalmente a través de cursos privados del tipo de los que impartía Pierre Régis en Toulouse y otros pueblos de la provincia durante la década de 1670 o por medio de clases particulares.* Jonathan I Israel, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750* (México: FCE, 2012) (p. 63).

observaremos cómo en el pensamiento de Rousseau explotan tanto las necesidades como las falencias de estos pensamientos. Pues Rousseau es ciertamente la expresión más nítida de lo que habremos de considerar, junto a Jonathan Israel, como la Ilustración radical.

Jean-Jaques Rousseau (Ginebra, 1712 - Ermenonville, 1778) es una de las primeras plumas que se dedicó a exponer el doble carácter contradictorio de la sociedad en la que vivía. La cercanía con su mundo se encuentra en que en esencia se trataba de las bases del nuestro, cuya cercanía estaba puesta para ser expresión del carácter contradictorio de las sociedades que se mueven bajo la lógica del valor que se valoriza pero, mostrándonos al mismo tiempo las limitaciones del pensamiento moderno, así como de las constantes posturas clásicas de la Ilustración. No obstante, en Rousseau estas posturas adquirirían un carácter contradictorio frente a las visiones dominantes.

La postura de Rousseau hacia la sociedad moderna está puesta en una distancia entre las ideas de progreso, civilización y buen salvaje. Las cuales eran consubstanciales al mundo moderno, que para entonces, habríamos de precisar, se restringía a ciertas partes de “Europa” y “América”. Una sociedad que para los tiempos de Rousseau comenzaba a aflorar sus profundas contradicciones en las que se nos mostraba profundamente desigual. Interrogante que motiva el discurso de Rousseau, y que es profundamente sintomático, pues el señalar que Rousseau se vindicaba en una tradición del discurso<sup>92</sup>, más que en torno a una científicidad constituye una consideración necesaria para avanzar, pues vemos el despliegue de sus contradicciones envueltas en una misma discursividad. Pues para su época, los profusos estudios sobre el tema no habían aclarado la cuestión que él intenta resolver, pues el fundamento de la desigualdad entre los hombres (otra contradicción) seguía siendo profundamente oblicua para el siglo XVIII.

En la interrogante sobre el origen de esa desigualdad, Rousseau nos entregará una instantánea de la sociedad en la que vivía, pues entre las líneas de sus discursos encontramos una posición antagónica hacia las ideas dominantes en torno a la Naturaleza humana<sup>93</sup>, pues nuestro autor se mostraba crítico de esas visiones, encontrando en un Hobbes al principal blanco de sus críticas<sup>94</sup>. Rousseau, sin embargo, no lograría desprenderse por completo de los marcos discursivos de las ideas inmanentes al despliegue del «hacer conocimiento» en la Ilustración<sup>95</sup>.

Rousseau en ese sentido se mostraba en una profunda situación crítica ante la civilización<sup>96</sup>, él veía un sentido negativo en la idea de progreso. Contrariamente al puro sentido “progresista” de

---

<sup>92</sup> *Es al hombre a quien me dirijo, y la cuestión que examino me enseña que voy a hablar ante los hombres, puesto que uno no propone nada a sus iguales cuando no se teme honrar la verdad. Defenderé entonces con confianza la causa de la humanidad ante los sabios que me inviten, y no estaré decepcionado de mí mismo si me encuentro siendo digno de mí objetivo y de mis jueces.* Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes* (Quebec, Canadá: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet. Ed. Numérique, 2001) (p. 18).

<sup>93</sup> *Los filósofos que han examinado los fundamentos de la sociedad han encontrado la necesidad de retornar hasta el estado de naturaleza, pero ninguno de ellos lo ha logrado. [...] Ellos hablan del hombre salvaje, y afirman al hombre civil. [...] es necesario negar que, incluso antes del diluvio, los hombres no se encontraron nunca en el puro estado de naturaleza... [...] Paradoja fuertemente vergonzosa a defender, e incluso, imposible de probar. Comencemos por olvidarnos de todos los hechos, pues no se acercan en lo más mínimos a la cuestión.* *Ibidem.* (p.19).

<sup>94</sup> *Hobbes pretende que el hombre es naturalmente intrépido, y no persigue más que atacar y combatir.* *Ibidem.* (p. 21).

<sup>95</sup> *Hobbes no se percató que la misma causa que impide a los salvajes de utilizar la razón, como lo pretenden nuestros juriconsultos, les impide al mismo tiempo de abusar de sus facultades, como lo pretende él mismo. Es pues de ese modo como nos es posible decir que los salvajes no son precisamente malvados, pues no pueden saber lo que es ser bueno, pues no es el ni el desarrollo de la luces, ni el freno de la ley, sino la tranquilidad de las pasiones y la ignorancia de los vicios lo que les impide hacer el mal.* *Ibidem.* (p. 31).

<sup>96</sup> *Habremos de precisar que Rousseau en una posición ciertamente euro-centrada del mundo, nos da cuenta de la realidad en sí misma. Civilización es en Rousseau, una sociedad cuya ética, moral, etc. son siempre cristianas. La extrema desigualdad en las maneras de vivir, el exceso de pasividad entre unos, el exceso de trabajo entre los otros... [...] Esas son las funestas garantías de que la mayor parte de nuestros males son resultado de nuestro propio obrar, y que los podríamos haber evitado casi todos, conservando la manera simple de vivir, uniforme, y solitaria que nos fue proscrita por la naturaleza.* *Ibidem.* (p. 22).

los ideales ilustrados. La idea del “salvaje” comparece en nuestro autor en los términos de un estadio de la sociedad en donde se está más cerca de la naturaleza, y no del estado de naturaleza como en Hobbes<sup>97</sup>. Lo esencial a su concepción recae en el hecho de que no se trata únicamente de que se encuentre atado a una visión desarrollista de la historia, sino que Rousseau encuentra que la sociedad está de hecho puesta de forma histórica. Es un anacronismo tachar a Rousseau de una visión desarrollista de la historia humana cuando es él, uno de los primeros en poner énfasis en esa situación de la historicidad de las categorías y formas de la sociedad en la que vivimos.

Si bien existe en Rousseau la idea de estadios de la sociedad, que nos revela una visión desarrollista de la historia desde el presente, su mérito se encuentra en haberlo hecho. La cual tendría un impacto profundo para sus contemporáneos, pues implicaba que las *Sagradas Escrituras* no sólo eran puestas en duda, sino que se intentaba encontrar una vía de explicar el sentido orgánico de la sociedad a través de dar cuenta de la historicidad de sus formas a través del uso sistemático de la razón<sup>98</sup>, y esto representa por sí mismo un hito para el pensamiento ilustrado. Es sorprendente leer su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (1754) y encontrar un texto que nos es tan cercano<sup>99</sup> como lo sería uno del siglo XX, debido a la emergencia que encuentra en plantear los problemas a los que se enfrenta la sociedad.

Profundizando en las líneas generales de su discurso, podemos ver que esa visión desarrollista de Rousseau no encontraba un correlato en la idea de progreso. La idea de que la sociedad lograría perfeccionarse con el desarrollo de la razón en tanto razón verdadera o como solía afirmarse enfrentar el discurso ante los tribunales de la razón. Lo que prácticamente se situaba en los términos de una fe en la razón, aquella visión de la que hablábamos y en la que comparecería la Ilustración efectivamente como el origen de una «Razón Instrumental». No obstante, esa visión no se encontraba en Rousseau, pues veía en el progreso una filiación a una crisis moral<sup>100</sup>.

En Rousseau encontramos probablemente al primer crítico de la modernidad, así como uno de los pilares de la Ilustración radical, puesto que en sus discursos encontramos una distinción entre la historicidad de las formas de la sociedad que hasta Giambattista Vico no se había presentado en la historiografía cristiana. No obstante, a escala mundial no fue el primer despliegue “racional” de una visión histórica de la sociedad, pues en el proyecto de Ibn Jaldún de la *al-Muqaddima* (1377), enmarcado en la tradición de la «adab», se tiene la pretensión de

---

<sup>97</sup> No vamos de ninguna manera a concluir con Hobbes, que por no tener una idea de la bondad el hombre sea naturalmente malvado, que sea vicioso porque no conoce la virtud, que reúse siempre rendir servicio a sus iguales porque no lo crea parte de su deber, ni que en virtud del derecho que el mismo se atribuye con razón ante sus necesidades, imaginándose el único propietario en todo el universo. Hobbes vio con certera claridad el vacío de todas las definiciones modernas de derecho natural: pero las consecuencias que obtiene de la suya, muestran que la construye en un sentido no menos falaz. *Ibídem.* (p.31).

<sup>98</sup> Es sumamente reveladora la introducción a su discurso en donde se expresa la consigna originaria de la ilustración, un atreverse a pensar por cuenta propia. *Ibídem.* (p. 12).

<sup>99</sup> Es la razón la que engendra el amor propio, y es la reflexión la que la fortalece. Es ella la que repliega al hombre sobre sí mismo, es ella la que lo separa de todo aquello que lo avergüenza y lo aflige. Es la filosofía lo que lo aísla, es por ella que se dice en secreto, como un hombre que sufre, parece si así lo deseas, en cuanto a mí continuaré en seguridad. Únicamente los problemas de la sociedad en su conjunto pueden perturbar el sueño tranquilo del filósofo, y desprenderlo de su cama. *Ibídem.* (p. 32).

<sup>100</sup> En efecto, no es difícil percatarse que entre las diferencias que distinguen a los hombres, incontables pasan por naturales aquellas que son únicamente producto de sus hábitos, así como de los diversos géneros de vida que los hombres adoptan en sociedad. [...] Si comparamos, sin embargo, la diversidad prodigiosa de educación y géneros de vida que reina sobre los distintos órdenes del estado civil, con la simplicidad y uniformidad de la vida animal y salvaje, donde todos se alimentan con los mismos alimentos, viven de la misma manera, y hacen exactamente las mismas cosas, lograremos comprender que las diferencias entre los hombres deben ser menores en los estados cercanos a la naturaleza que entre las sociedades, y cuanto la desigualdad de la naturaleza debe aumentar en la especie humana por la desigualdad de sus instituciones. *Ibídem.* (p. 35).

construir una historia mundial<sup>101</sup> hacia el siglo XIV, en los términos que podríamos plantear inclusive desde las consideraciones de la racionalidad plenamente moderna.

Contrariamente, Rousseau construye una visión crítica de la sociedad, pues encuentra a través de la idea de “Buen salvaje” un estadio de la sociedad en la que la naturaleza se encontraría en ese sentido –*en su concepción*– más cercana a las visiones ideales de la moralidad cristiana. En torno a un sujeto que no estaría impelido por la desigualdad, los vicios y las perturbaciones engendradas en una sociedad moderna<sup>102</sup> en la que comparece situándola como parte de una serie de unidades sociales a las que denomina *sociedad civil*.

Encontramos en este pensador de la Ilustración radical a un crítico de la modernidad en sentido estricto, que intentaría encontrar el origen de esas desigualdades a las que no cataloga de naturales, implicándose, por sí misma, una tremenda distancia crítica hacia sus contemporáneos. La desigualdad en Rousseau se encuentra en un sentido mucho más apegada a la idea de un desarrollo progresivamente perverso de la sociedad, pero la sola idea de no vindicar sus concepciones a la moral cristiana engendrada en la teología es una muestra palpable de que en toda regla hablamos de un ilustrado. La concepción de nuestro autor es mucho más profunda, pues se plantea que esos orígenes no teológicos de la sociedad tienen un sentido orgánico con la desigualdad que se vive en las sociedades de clase.

Rousseau encuentra ese sentido orgánico en el enunciamiento más significativo, que lo situaría como siendo el comienzo de un discurso crítico de la realidad social, en Rousseau encontramos al primer crítico de la idea de propiedad<sup>103</sup>. El comienzo de una disputa histórica que pondría sobre la palestra de discusiones a cuando menos dos vías *désormais* antagónicas del «hacer conocimiento». Ese descubrimiento lo llevaría directamente a cuestionarse el sentido de esas desigualdades a las que situándose en una posición que es realmente sorprendente –*a quien está familiarizados con las críticas de Karl Marx*–, pues nuestro autor les encontraría un correlato en la economía-política. Tan sólo un año después de la publicación de su *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1754), redactará su *Discurso sobre la Economía Política* (1755), uno de sus textos más ricos, y menos atendido.

En su *Discurso sobre la Economía Política* (1755), Rousseau se muestra partidario de discutir con las concepciones dominantes, entre aquellas que se encuentran unidas, pero también aquellas que hasta sus días no se perciben articuladas. En ese sentido, comienza su discurso desarticulando las relaciones entre el Estado y la familia<sup>104</sup>. En esta última, encuentra así mismo,

---

<sup>101</sup> Véase: Ibn Jaldún, *al-Muqaddima. Introducción a la historia universal* (Cordoba, España: Almuzara, 2008).

<sup>102</sup> Cuando uno piensa en la buena constitución de los salvajes, al menos de aquellos que no hemos perdido aún a causa de nuestros fuertes licores, cuando uno se percató de que ellos no conocen otras enfermedades que las heridas y la vejez, uno no puede sino imaginar que podríamos hacer, sin pesar, la historia de las enfermedades humanas siguiendo el curso de la sociedad civil. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Quebec, Canadá: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet. Ed. Numérique, 2001) (p. 23).

<sup>103</sup> El primero que, habiendo delimitado un terreno, se apresuró a afirmar: Esto es mío, encontrando gente suficientemente simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuantas crímenes, guerras, asesinatos, cuantas miserias y horrores no se expandieron por el género humano, cuando aquel que desprendió sus pilares, abriéndose una brecha, le gritaba a sus iguales: No se presten a escuchar a ese impostor, estarán perdidos si olvidan que los frutos son de todos, y que la tierra no pertenece a nadie. Pero existe una gran apariencia, de que las cosas han llegado al punto en que no pueden continuar de esa manera. Pues esta idea de propiedad, dependiendo de incontables ideas anteriores que no pudieron nacer que sucesivamente, pues no se formaría de golpe en el espíritu humano. *Ibidem.* (p. 37).

<sup>104</sup> Pero, ¿cómo el gobierno del Estado podría ser equiparable al de la familia cuyo fundamento es tan distinto? El padre siendo físicamente más fuerte que sus hijos, durante el tiempo que su seguridad lo requiere como una necesidad, el poder paterno pasa con razón por ser establecido por la naturaleza. En la gran familia en donde todos sus miembros son naturalmente iguales, la autoridad política puramente arbitraria en cuanto a su institución, no puede ser fundada que por las convenciones, ni los magistrados comandar a los otros más que en virtud de las leyes. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique* (Amsterdam: Gallica, Bibliothèque National de France, 1763) (p. 7). No debemos

una relación entre la Economía en su acepción originaria (cuidado de la casa) con la idea del padre de familia<sup>105</sup>.

En líneas sucesivas nuestro autor intentará ir articulando las bases de los cuerpos familiares y políticos como siendo parte simultánea de la sociedad civil. Contrario a la posición de Hobbes en *El Leviatán* (1651), Rousseau construye las relaciones internas que dan sentido a la vida política de la sociedad, compareciendo en ese sentido como un Estado moderno en todo el sentido de la palabra en donde la sociedad civil, la familia y el Estado se configuran en unidad.

Es importante destacar que debido a que no se trata de un estudio detallado del pensamiento de nuestro autor, no nos detendremos a exponer las implicaciones encontradas en su texto. Nos limitaremos a señalar una idea que subyace a la exposición de su discurso, la economía política es el fundamento de la reproducción del Estado como ocurre en la familia. La administración de la vida social encuentra entonces, al igual que en la familia -viéndose desde luego atravesada esta acepción por la moral de la cristiandad- un correlato en la economía política.

La Economía Política, la Moral, el Estado, etc., se encuentran atravesadas por la razón. Así entendido, en la Ilustración radical, a través de la pluma de Jean-Jaques Rousseau, ese ilustrado que podría aparecer anacrónicamente como racista y misógino, pues lo era, se nos presenta en igual medida, como el primer autor en desbrozar las implicaciones necesarias para poder pensar en una *Crítica de la Economía Política*, la cual no adquiriría un estatus de autoconciencia hasta la pluma de Friedrich Engels en su *Esbozo para una Crítica de la Economía Política*. Pero hagamos una suspensión fenomenológica de la teoría crítica, para continuar nuestro esquemático recorrido por los recovecos que seguiría la razón hasta llegar a consolidarse en plenitud como «Razón Instrumental».

---

## LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LAS CIENCIAS MODERNAS: REVOLUCIÓN, MELANCOLÍA Y COLONIALISMO.

---

Antes de continuar con el hilo conductor de nuestra exposición, se hace necesario dar cuenta de la situación de "Europa" hacia el siglo XIX. Es importante tener en mente que por la extensión y sentido del proyecto, nos limitaremos a dejar sus aristas únicamente indicadas. Comenzaríamos explicitando que cuando hablamos del siglo XIX, tal como ha ocurrido a lo largo de nuestra exposición, no lo hacemos en estricto sentido cronológico, sino que nos situamos en los procesos de entendimiento del tiempo y el espacio. Pero, en este caso, debido a sus implicaciones lo situaremos con precisión. Cuando decimos largo siglo XIX, hablamos del mundo entre la independencia de las trece colonias (1776) y la americanización de la modernidad, al final de la Segunda Guerra mundial (1946).

Hacia 1776 comenzarían una serie de acontecimientos revolucionarios de larga data, los cuales serían profundamente herederos de la Ilustración (radical o no), que no se detendrían hasta haberse consolidado las ideas de nación<sup>106</sup>, territorio y población<sup>107</sup>, por la vía de las armas. En

---

perder de vista que lo que ante nosotros comparece cual futilidad putrefacta, para la ilustración era la promesa de un mundo mejor, de un mundo en donde cada ciudadano desempeñaría con pasión y razón su posición política.

<sup>105</sup> Por muchas razones ancladas a la naturaleza del asunto, el padre debe comandar en la familia. *Ibíd.*, (p.7).

<sup>106</sup> Véase: Eric Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780* (Barcelona: Crítica, 1998).

<sup>107</sup> Hemos realizado una aproximación crítica con el texto de Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población* (México: FCE, 2006). Tomando distancia crítica con la idea de seguridad, que remite a una serie de condiciones para el disciplinamiento de la sociedad a partir de las estructuras del saber-poder, reflexión que en su estructura conceptual se dirime en restringir la libertad del sujeto, sometándolo a una camisa de fuerza imposible de romper. A razón de que no podemos entrar en un debate explícito con el autor, dejaremos el problema únicamente indicado.



ese sentido, trataremos de situar nuestra discusión en torno a tres procesos profundamente imbricados a su construcción: 1) La revolución, 2) la melancolía y 3) el colonialismo. Esta serie de acontecimientos históricos serían el marco desde el cual se jugaría la interpretación de la realidad desde la cual se construiría la visión moderna de las ciencias, que se institucionalizaría con el triunfo de la modernidad capitalista, y que no cambiaría hasta nuestros días.

El siglo XIX abrió los ojos al mundo, en el momento justo en que la cristiandad comenzaba a ser un ejemplo<sup>108</sup> a seguir. Inclusive en el estricto mundo del arte, así lo demuestran sus incipientes campañas arquitectónicas, las cuales arribaron incluso al corazón simbólico de la disputa entre el mundo islámico y la cada vez más consolidada “Europa”. A título de ejemplo véase, que en la reinauguración de la mezquita que alguna vez había sido *Hagia Sophia*, el sultán Abdülmecid se reunió con los líderes religiosos del Islam, y *en una transgresión a la tradición islámica que excluía específicamente a los no musulmanes de esas sagradas ceremonias, también se unieron a él dos arquitectos suizos, Gaspare y Giuseppe Fossati, quienes habían supervisado las obras de restauración*<sup>109</sup>.

En ese contexto de aparente esplendor del mundo musulmán<sup>110</sup>, Europa vive *La Gran Exhibición de Londres*<sup>111</sup>, así como el ascenso de Napoleón III<sup>112</sup> cuyo principal anhelo recaía en la vendetta francesa<sup>113</sup> por la situación ocurrida años atrás, y como una vía de consolidar el naciente nacionalismo. Rusia, por su parte, comenzaba a consolidarse como una nueva potencia<sup>114</sup> que podría disputar los intereses coloniales de los que, para entonces, eran ya los grandes Imperios británico y francés, sin embargo, como lo explicarían sus derrotas, tanto en Crimea como en la guerra en contra de Japón (1905), construirían el escenario perfecto para el triunfo de la revolución de octubre de 1917.

No obstante, retomando el argumento, el mundo musulmán comparecía ahora como el Imperio Otomano<sup>115</sup>, de ese basto mundo en el que se engendraría la «adab», sólo quedaban unas cuentas expresiones asiladas, lo que no evitaba una cierta euforia por conocer ese mundo que

---

<sup>108</sup> *Era una época en la que muchos arquitectos europeos construían edificios en la capital turca, sobre todo embajadas extranjeras, una época en la que el joven sultán prestaba apoyo a una serie de reformas liberales occidentalizantes y abría su imperio a la influencia de Europa en pos de lograr una modernización económica* Orlando Figes, *Crimea. La primera gran guerra* (Buenos Aires: Edhasa, 2012) (p. 66).

<sup>109</sup> *Ibidem.* (p.65).

<sup>110</sup> *Mucho antes de que el Zar definiera al Imperio otomano como “el enfermo de Europa [1838]”, en las vísperas de la Guerra de Crimea, la idea de que ese imperio estaba a punto de desmoronarse se había convertido en lugar común* Orlando Figes, *Crimea. La primera gran guerra* (Buenos Aires: Edhasa, 2012) (p. 70).

<sup>111</sup> *La maravilla arquitectónica del Crystal Palace eran en sí misma una prueba del ingenio constructivo de los británicos, capaces de idear un lugar digno de alojar una exposición cuyo propósito era explicar que el Reino Unido estaba a la cabeza en casi todos los campos de la industria. [...] La única amenaza posible contra la paz parecía provenir de Francia* Orlando Figes, *Crimea. La primera gran guerra* (Buenos Aires: Edhasa, 2012) (p. 171).

<sup>112</sup> *Para Napoleón, el conflicto con Rusia en Tierra Santa servía como medio de reunificar a Francia tras la división de 1848-1849. La izquierda revolucionaria podía reconciliarse con el golpe de Estado y el advenimiento del Segundo Imperio si estaba abocada a una lucha patriótica en nombre de la libertad contra “el gendarme de Europa. En cuando a la derecha católica, desde hacia tiempo pedía una cruzada contra la herejía ortodoxa que amenazaba a la cristiandad y a la civilización francesa* Orlando Figes, *Crimea. La primera gran guerra* (Buenos Aires: Edhasa, 2012) (p. 174).

<sup>113</sup> *Rusa era el único país contra el que Francia podía luchar para recomponer su orgullo nacional. El recuerdo de la retirada napoleónica de Moscú, que tanto influyó en la rápida caída del Primer Imperio, de las subsiguientes derrotas militares y de la ocupación rusa de París, eran una constante fuente de dolor y humillación para los franceses* Orlando Figes, *Crimea. La primera gran guerra* (Buenos Aires: Edhasa, 2012) (p. 175).

<sup>114</sup> *Rusia era la de mayor fuerza determinante del acuerdo de 1815 y de la reinstauración de la dinastía de los Borbones en Francia. El zar era el enemigo de la libertad y un obstáculo importante para el desarrollo de las naciones Estado libres en el continente europeo. También era el único soberano que no reconocía a Napoleón como emperador* Orlando Figes, *Crimea. La primera gran guerra* (Buenos Aires: Edhasa, 2012) (p. 175).

<sup>115</sup> *Los serbios fueron los primeros que consiguieron su liberación por medio de los levantamientos, patrocinados por los rusos, que se produjeron entre 1804 y 1817 y que motivaron primero el reconocimiento turco de la autonomía serbia y finalmente el establecimiento de un principado de Serbia con su propia constitución y un parlamento encabezado por la dinastía Obrenovich. Pero el Imperio otomano estaba tan debilitado que su derrumbe en el resto de los Balcanes parecía ser sólo cuestión de tiempo* Orlando Figes, *Crimea. La primera gran guerra* (Buenos Aires: Edhasa, 2012) (p. 70).

hasta entonces había sido profundamente desconocido para los cristianos. Situación que explotaría en la forma de un conocimiento que encontraría su fundamento en la teología<sup>116</sup>, pero que de a poco comenzaba a reconfigurarse en torno a las necesidades del Estado. El orientalismo más que un conocimiento, es la expresión de un exotismo, como el niño que aprende que hay vida más allá de su jardín.

El Orientalismo nos devela así, que para la “Europa” del siglo XIX, el mundo seguía siendo un profundo misterio. Las bases de ese conocimiento, no obstante, no sólo nos revelan lo que para los cristianos fue el aprender a ubicarse a partir de la construcción de un discurso sobre el otro, como espléndidamente lo ha expuesto Edward Said<sup>117</sup>, sino que nos dan cuenta del estatus fetichista de la idea de “oriente” (concepto que devela no únicamente un estar atrapados en una cosmovisión euro-centrada del mundo, sino desde una visión cartesiana del espacio). Pues hasta la Guerra de Crimea, la “Europa” de los Imperios británico y francés, no alcanzaría la primacía del mundo. El trasfondo en que se gestaría la institucionalización de las ciencias modernas.

Contrariamente a lo que podríamos intuir, estos procesos de colonización y conquista que engendraron nuestro mundo, no deberían de ser leídos en las presuntas escalas nacionales, en las que se atribuye la responsabilidad al Estado como generalidad abstracta. Puede resultar un anacronismo pensar que reconocer a “Francia” en su conjunto con su intervención en “México”, la imposición de Carlota y Maximiliano e inclusive la colonización de “África” e “Indochina”, sea como poner en la misma balanza las acciones violentas de represión orquestadas por el Gobierno de Enrique Peña Nieto con el resto de “México”, únicamente por ser mexicanos. Esto obviaría, en el caso de la Francia del Segundo Imperio, a los eventos ocurridos a raíz de las revoluciones del 1848 o la Comuna de París. Estas consideraciones nacionales se nos revelan una categoría metafísica donde comparece un estado monolítico de la realidad social a través de la cual se vuelve imposible pensar la complejidad de los procesos en sí.

La historia de esos procesos de expansión colonial viéndose atravesada por una serie de acontecimientos al interior de la propia “Europa”, en la que el ala más radical de la Ilustración de a poco comenzaría a consolidar sus ideales a través de lo que conocemos como el idealismo alemán. Así mismo, esto se expresaría a través de los “utopistas”, “anarquistas”, y ya muy entrado el siglo XIX la irrupción de los “marxistas”.

Pero estas ideas, debido a su carácter revolucionario, no habrían podido permanecer al interior de las nacientes universidades, que si bien existían desde el siglo XIII, pues se dedicaban a los estudios religiosos y no estaban conformadas como las conocemos hoy en día. Pues estos procesos ocurrían en forma paralela a los acontecimientos profundamente revolucionarios ocurridos desde fuera de las nacientes instituciones, particularmente del Estado moderno.

La era de las revoluciones<sup>118</sup> es un periodo de la historia, no sólo europea, que se ha trazado como siendo parte y partidario del intento por resignificar el pasado soterrado de los procesos convulsivos por intentar enfrentarse al dominio de la para entonces consolidada modernidad capitalista. A través de los cuales se intentaba frenar el dominio y la explotación humana. Esto desde luego no pasaba en la mayoría de las circunstancias por ser un proceso que intentase incluir a los pueblos colonizados. Es importante destacar que los movimientos socialistas del siglo XIX y XX, fueron en gran medida los principales responsables de la propagación de los ideales de progreso, de construcción de utopías ingenuas, y de expandir las formas de dominio parcializadas por el mundo entero, cuyas estructuras partidarias durante el siglo XX (Partidos

---

<sup>116</sup> *Los estudios orientales, que habían nacido dentro de la iglesia, justificados como auxiliares de la evangelización, pasaron a ser una práctica más secular, y eventualmente hallaron un lugar en las estructuras disciplinarias en evolución en las universidades.* Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*. (México: Siglo XXI, 2001) (p. 26).

<sup>117</sup> Véase: Edward Said, *El orientalismo* (México: Editorial de bolsillo, Random House Mondadori, 2009).

<sup>118</sup> Eric Hobsbawm, *The age of revolution* (New York: Random House, 1996).

Comunistas), comenzarían a ser, en la mayoría de los casos, una serie de instituciones profundamente contradictorias de sus ideales y acciones.

No obstante, de la misma manera en la que ocurrió con el cartesianismo, estas expresiones de disputa política por el control de los recursos y los productos en el mundo entero, si bien se reivindicaban en cierta medida en el uso teórico de la razón (en tanto verdad). Ésta comparecía en torno a las ideas consolidadas durante la Ilustración en tanto «Razón Instrumental». Provocando que las visiones sobre las que se erigían los movimientos revolucionarios estuviesen atados a estas mismas consideraciones conceptuales.

En el caso del marxismo, esto es profundamente revelador, pues la razón de esto, sostenemos, se encuentra oculta en la forma en la que hacia el siglo XX se leían *–en general más no exclusivamente–* los textos de Karl Marx y Friedrich Engels, que bien podríamos calificar de una lectura en un doble sentido: dogmática (sustitución de El Capital por las Sagradas Escrituras en tanto verdad científica) y científicista (es un trabajo en estricto sentido científico). La cual alcanzaría su máxima expresión doctrinaria en las lecturas althusserianas (cuyos fundamentos se erigían en una petición de principio sobre “la clase obrera”). Pero, la interrogante que hemos trazado desde el comienzo de este proyecto estaría puesta en: ¿cómo es que el «hacer conocimiento» se consolidaría como «Razón Instrumental»? Para poder resolverla, es necesario reconstruir el proceso de institucionalización de las ciencias modernas.

Para poder dar cuenta de este proceso, es necesario tener en mente las consideraciones que hemos trazado a lo largo de este capítulo. Recordemos que durante el Renacimiento surgirían una serie de conocimientos que por su sistematicidad pondrían en cuestión el orden cosmológico de la cristiandad. No sólo eran capaces de explicar los movimientos orgánicos del cosmos, sino que inclusive como ocurría con los cometas, podían predecirlos con precisión. Estas ideas conformaban una doble visión sobre la forma en la que se entendía a las ciencias.

*Uno era el modelo newtoniano en el cual hay una simetría entre el pasado y el futuro. [...] una visión casi teológica: al igual que Dios, podemos alcanzar certezas, y por lo tanto no necesitamos distinguir entre el pasado y el futuro puesto que todo coexiste en un presente eterno. La segunda premisa fue el dualismo cartesiano, la suposición de que existe una distinción fundamental entre la naturaleza y los humanos, entre la materia y la mente, entre el mundo físico y el mundo social/espiritual<sup>119</sup>.*

Esto construiría las bases de un conocimiento que se reproduciría *désormais* dualista en el cual no habría espacio para las ideas teológicas con las que se combatía. Comenzarían a conformarse una serie de agrupaciones, cuyos fines estaban en dar pie a la investigación científica. Contrario a lo que podríamos intuir algunas sociedades científicas nacieron directamente insertas en los ideales de la Science, como nos da cuenta la creación de la Royal Society de Londres.

*Quando Thomas Hooke redactó, en 1663, los estatutos de la Royal Society, inscribió como su objetivo el de “perfeccionar el conocimiento de las cosas naturales, y de las artes útiles, manufacturas, prácticas mecánicas, ingenios e invenciones por experimento”, agregando la frase: “sin ocuparse de teología, metafísica, moral, política, gramática, retórica o lógica”. Esos estatutos encarnaban ya la división de los modos del conocer...<sup>120</sup>*

En esta estrecha visión del «hacer conocimiento», la ciencia sería definida desde entonces como la búsqueda de leyes universales desde la cual explicar las dinámicas del mundo, leyes inmutables en el tiempo y el espacio. La cuales no se verían trastocadas por la mano del hombre, ni limitadas por los alcances de la mano de Dios. En ese sentido se intentaba re-significar una serie de prácticas sociales como siendo la vía desde la cual se erigía la verdadera naturaleza del hombre, una naturaleza infinita en cuanto a sus posibilidades.

---

<sup>119</sup> Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*. (México: Siglo XXI, 2001) (p. 4).

<sup>120</sup> *Ibidem*, (p.5).

En torno a estas se conformaría desde entonces la idea del progreso ilimitado, una idea que alcanzaría su primacía a lo largo de la Ilustración, la cual era compartida por prácticamente la mayoría de los ilustrados –*con extraordinarias excepciones como Jean-Jaques Rousseau, Denise Diderot, Immanuel Kant, etc.*– en la que se veía al desarrollo científico técnico en la forma de un progreso ilimitado<sup>121</sup>, comparece aquí un desplazamiento de la fe en Dios hacia la fe en la ciencia. En donde se conservarían ciertas concepciones de las potencialidades de la idea de Dios y otras se tirarían por tierra. *Los otros atributos del dios que se había ido eran por supuesto, los valores morales de un mundo cristiano, como amor, humanidad y caridad*<sup>122</sup>.

La forma de conceptualizar a las ciencias modernas, heredera de estas primeras concepciones engendradas al seno de las sociedades científicas<sup>123</sup>, intentaría en apariencia –*pero que se lograría consolidar discursivamente*– deshacerse de las concepciones metafísicas que se tenían en la sociedad. Tremenda ingenuidad, pues, como veremos, eso es una intención ingenua imposible de llevarse a cabo, pues la metafísica en el sentido estricto del idealismo alemán no es sino racionalizar el proceder suprasensible del hacer humano.

Esas sociedades científicas comenzarían a consolidarse entrado el siglo XVIII, en donde los imaginarios asociados a la conquista del mundo estarían profundamente imbricadas en ellas. Las sociedades científicas comenzarían a operar de una forma en la que estas serían poco a poco consideradas como las bases económico-políticas del quehacer científico. Financiando las investigaciones en las que se debía invertir, y en las que no. Se comienza en esa vía un proceso de discriminación de lo que debía estar inserto o no dentro de las categorías científicas, cuya forma de medir su importancia estaba puesta en una doble dimensión: Su cercanía con la lógica de Newton y Laplace, y la importancia que tenía para los nacientes proyectos privados de los inversionistas sobre los que se sostenían las sociedades científicas “europeas”.

Hacia finales del siglo XVIII los conocimientos aún no estaban absolutamente delimitados, pues esas diferencias específicas entre cada conocimiento estaba puestas en torno a un especificidad del conocer, pero no en los términos de una institución del saber. Esto comenzaría a cambiar de a poco a raíz de los eventos revolucionarios, donde cierto conocimiento comenzó a ser asociado con esas formas de contestación política, lo que no podía ocurrir con los conocimientos que se reivindicaban en las lógicas científicas de la Science. Esto produciría un distanciamiento, lento y progresivo de las sociedades científicas, con las posturas radicales del conocimiento heredado de la Ilustración radical, el cual poco a poco fue recluido a un conocimiento que se enseñaba por fuera de esas sociedades científicas: el cartesianismo y el espinosismo principalmente.

Las universidades, por su parte, dedicadas casi en su totalidad a la enseñanza de la teología, comenzarían a ser el refugio de esos conocimientos que no encontraban lugar para ser entre las nacientes sociedades científicas. Pero, debido a que las universidades eran financiadas por los regímenes del Estado, las instituciones eclesiásticas y en ocasiones por las aportaciones que adquirirían individualmente los estudiosos en calidad de *privatdozent*, que en su forma literal pueden traducirse como docente privado, hacían cada vez más difícil el acceso al conocimiento que saliese de los contextos delimitados por las sociedades científicas.

Esto provocaría progresivamente que las universidades comenzasen a ser limitadas por los regímenes de los lugares en que se encontraban, y que fuesen tan radicales como lo fuesen sus

---

<sup>121</sup> *La palabra operativa pasó a ser progreso dotada ahora del recién adquirido sentimiento de infinitud, y reforzada por las realizaciones materiales de la tecnología.* *Ibidem*, (p.5).

<sup>122</sup> *Ibidem*, (p.5).

<sup>123</sup> Es importante tener en mente que los partidarios y miembros de las sociedades científicas eran en su mayoría pertenecientes a los estratos dominantes de las sociedades cristianas (“Europa” y “América”). Es por ello que en la mayoría de las ocasiones sus intereses particulares –*Karl Marx explicaría no puede no ser así*– se antepusieron a las intenciones del despliegue sistemático del quehacer científico.

gobernantes. Estrictamente hablando, la universidad comenzaría a consolidarse entonces, siguiendo los estrechos límites del Estado, y seguiría así los lineamientos que esos mismos Estados permitían. Esto provocaría que las líneas que más rápidamente se consolidarían aquellas que se articulasen conforme a los intereses del Estado moderno, bien sea a razón de sus intereses coloniales o a su posición geopolítica, que desde luego fue una tendencia al interior de las universidades (“europeas”), pero no puede considerarse un absolutismo.

A principios del siglo XIX, las universidades comenzarían a ceñirse a los intereses de los nacientes Estados nacionales. Tras las triunfantes revoluciones burguesas, que se mezclan, a tal punto de volverse difusas de aquellas que no tenían esas intenciones, con los procesos revolucionarios de los siglos XVII al XX, logrando consolidarse de a poco una visión en la que las ideas de ciencia no distaban en lo más mínimo de las visiones reduccionistas del quehacer científico que identificamos con la Science. En donde la metafísica, fue progresivamente asociada con la teología, pues en ella era posible hacerse cuestionamientos que desde la lógica formal serían imposibles, cuestionamientos de orden político principalmente, las cuales operan en el orden social de la realidad humana. Incognoscibles desde los fundamentos de la lógica formal, pues por mucho que tratásemos de buscar en un microscopio la nacionalidad de un cadáver, este no poseería un solo átomo de “mexicano”.

Este aparente distanciamiento con la metafísica, se consolidaría únicamente en forma discursiva, pero comenzaría a operar disciplinariamente –*en el sentido foucaultiano del término*– encontrando en las dicotomías y en los dualismos de orden pre-kantiano las bases desde las cuales se sustentaría el conocimiento científico. En donde todo aquel conocimiento que no encontrase un fundamento empírico en sentido positivo, no tenía lugar en el orden social que se comenzaba a implementar en las ciencias (inspiradas en la física de Newton). Es en ese contexto en que comenzaría la institucionalización de las ciencias modernas.

*Para el comienzo del siglo XIX la división del conocimiento en dos campos iguales ya había perdido el sentimiento de que los dos eran esferas “separadas pero iguales”, adquiriendo en cambio un sabor jerárquico, por lo menos a los ojos de los científicos naturales –conocimiento cierto (ciencia), distinto de un conocimiento que era imaginado e incluso imaginario (lo que no era ciencia). Finalmente, en el inicio del siglo XIX el triunfo de la ciencia fue consagrado por la lingüística: El término ciencia, sin adjetivo calificativo, pasó a ser identificado principalmente (y a menudo exclusivamente) con la ciencia natural. Ese hecho marcó la culminación de la ciencia natural de adquirir para sí una legitimidad socio-intelectual totalmente separada e incluso en oposición a otra forma de conocimiento llamada filosofía<sup>124</sup>.*

La historia intelectual del siglo XIX se encuentra cruzada por la profesionalización y disciplinamiento del conocimiento. Esto se expresa profundamente en la conformación de una tercera vía del «hacer conocimiento», la cual quedaría siempre a la mitad de lo que había de considerarse conocimiento, y de lo que era considerado superchería. Hablamos de las Ciencias Sociales. La razón de ello se encuentra en que el conocimiento disciplinar exigía una serie de procedimientos empíricos que “respaldasen” sus argumentos. La construcción de las ciencias sociales está tan imbricada a esta visión hegemónica de producción de conocimiento, que podemos ver inclusive, que disciplinas como la Sociología nacieron estrictamente en los límites de la Science y la filosofía. La “física” social de Auguste Comte<sup>125</sup> es la prueba más palpable de estas contradicciones de las que intentamos dar cuenta. El hecho de que se tratase de un

---

<sup>124</sup> Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*. (México: Siglo XXI, 2001) (p. 9).

<sup>125</sup> Esa división entre la ciencia y la filosofía había sido proclamada como un divorcio por Auguste Comte, aunque en realidad representaba principalmente el repudio a la metafísica aristotélica y no del interés filosófico en sí. Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*. (México: Siglo XXI, 2001) (p. 13).

conocimiento que se apegase a la construcción de leyes, es lo que se oculta tras estas dinámicas de consolidación de las ciencias sociales<sup>126</sup>.

*Políticamente el concepto de leyes deterministas parecía ser mucho más útil para los intereses de control tecnocrático de movimientos potencialmente anarquistas por el cambio, y políticamente la defensa de lo particular, lo no determinado y lo imaginativo parecía ser más útil, no sólo para los que se resistían al cambio tecnocrático en nombre de la conservación de las instituciones y tradiciones existentes, sino también para los que luchaban por posibilidades más espontáneas y radicales de introducir la acción humana en la esfera sociopolítica. En ese debate, que fue continuo pero desequilibrado, el resultado en el mundo del conocimiento fue que la ciencia (física) fue colocada en todas partes en un pedestal [...] Eventualmente, en respuesta, algunos filósofos redefinieron sus actividades en formas más acordes con la ética científica (la filosofía analítica de los positivistas de Viena)<sup>127</sup>.*

Estas ideas se consolidaron supuestamente en apego a las concepciones kantianas que separaban el conocimiento científico de la libertad como posibilidad humana, de los principios y “leyes” que podían construirse de los rasgos y características de la “física social”. En donde las disputas que aparecen como discusiones epistemológicas en realidad ocultan una disputa por el reconocimiento. En esa época de efervescencia fundacional, no sólo está en disputa la cientificidad de su planteamiento a razón de las formas en las que se apegue a las lógicas de la racionalidad instrumental, sino que está en disputa el prestigio asociado a esa legitimidad de dichos planteamientos epistemológicos. Lo que aparece como disputas epistemológicas con un aire fundacional se nos manifiesta como una lucha política al interior de las universidades, disputas gremiales por el control de los recursos y productos con los que cuenta la universidad. Están en juego los financiamientos, y los reconocimientos asociados al prestigio de desarrollar una nueva ciencia, consolidándose como conocimiento al servicio de los Estados nacionales.

Este problema gremial conlleva una dificultad modular en el uso del lenguaje en la construcción de conocimiento y en la construcción de la ciencia. En la que sus conceptos tenían que ser distintos para no ser confundidos entre sí, en donde la escuela asociada a la cientificidad era reconocida por el uso de sus conceptos. Esto generó la construcción de un imaginario cientificista de la realidad en donde una misma experiencia humana comparece como distinta en la “Geografía”, en la “Sociología” o en la “Economía”, aún si estos encuentran en su objeto de estudio las mismas problemáticas.

Esto tiene una trascendencia conceptual que va más allá de los desarrollos del positivismo, pues las explicaciones se ordenaban por uno de sus elementos, y en estricto sentido jerárquico, cuya primacía está dada por las coyunturas político-económicas en el mundo contemporáneo (no es casual el reciente interés en la historia de China). Esto comenzó progresivamente a sustituir el estudio del desarrollo mismo del objeto que se conoce, debido a que la división de las ciencias engendró una separación conceptual entre la realidad y la forma de ordenarla conceptualmente por cada una de las disciplinas del conocimiento, cuando en realidad, la realidad es la misma.

El problema no era ya la distancia entre el ser y el pensamiento, el problema ahora era una disputa por quien operaba de una mejor forma los conceptos desde los cuales se construía una visión idealizada de la realidad. En donde los modelos ideales de la sociedad comparecen como siendo una mejor forma de expresar la realidad que la realidad misma (esto es particularmente notorio en la Economía, quien perdería el epíteto de política debido a que de esa forma se le

---

<sup>126</sup> Con Comte, Durkheim, Weber, Fechner, Wundt, Say, [...], lo que se crean son las disciplinas, las instituciones del saber. Aparecen entonces las cátedras universitarias, las revistas y se crea una serie de lenguajes especializados. Se funda la diferencia entre el observador y el objeto, así como entre experto y lego. Aparecen las discusiones gremiales encubiertas como discusiones teóricas y surge la retórica del método científico como legitimación. En suma, el saber moderno sobre lo social aparece ahora explícitamente como saber-poder, una retórica socialmente reconocida y autorizada que vehiculiza la operación del poder. Carlos Pérez Soto, *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales* (México: Itaca, 2008) (p. 33).

<sup>127</sup> Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales*. (México: Siglo XXI, 2001) (p. 13).

lograba desprender completamente de “los resabios no científicos” de su concepción), convirtiéndola en una mera ideología, fundada en una racionalidad “positivista”.

La institucionalización de la ciencia conformó una serie de imaginarios sociales desde los cuales la realidad comparece como profundamente fragmentaria en donde distancias categoriales que operaban en la ciencia (como al diferencia entre el día y la noche) son vistas ahora como murallas infranqueables entre objetos de estudio particulares y sumamente específicos. Utilizando inclusive en ocasiones categorías y conceptos iguales a los de otras tradiciones políticas pero que al ser introducidos en los contextos de los desarrollos particulares de un autor a otro cambiaban radicalmente. Esto engendraría una polisemia conceptual que volvería prácticamente imposible el reconocimiento consensual de las categorías y conceptos que debían ser utilizados en las ciencias. Esto tendría un impacto aún más profundo en las ciencias sociales, en donde este problema se volvería tan complejo, que prácticamente vuelven imposible hablar de consensos conceptuales o categoriales de las Ciencias Sociales, desarticulándola por completo, pues la Ciencia sólo puede serlo si es colectiva, si se reconoce imposible desde una mera acción individual, y más aún si tiene como principio rector el saberse siempre incompleta o inacabada, pues la Ciencia no es “algo” sino la explicación de nuestro desarrollo.

Es preciso tener en claro que esto no ocurre debido a que sea imposible realmente, sino que los formalismos gremiales que aún hoy día se reproducen en la academia imposibilitan construir un conocimiento organizado que permita una aproximación en las ciencias sociales, pues las categorías y conceptos comparecen como inscritos en las intenciones propias a cada uno de los usos que se les da (Por ejemplo: El concepto “clase social” en Marx y en Weber, no sólo son disímiles sino políticamente antagónicos).

Estas formas de entender la realidad condicionan y adoctrinan los procesos formativos de los sujetos al interior de las ciencias (no sólo sociales), pues nos conducen a través de vías trazadas en las intenciones de sus autores. Así pues, se entiende por qué el debate al interior de las ciencias comparece como siendo una disputa política. Pues inclusive desde la misma selección de aquello a lo que se le otorgará primacía en un estudio particular, aparece como un problema de orden sociológico, en donde el sujeto definirá las líneas de sus estudios a partir de las formas en las que ha experimentado la vida al interior de la modernidad capitalista.

Estas dificultades conceptuales surgieron de malentendidos, y presuntos abandonos explícitos de la filosofía, que se colaba por la puerta trasera en las ideas y concepciones del investigador, pues la intención del proyecto a realizar contiene ya una serie de premisas metafísicas de las formas en las que entiende su lugar en el mundo. Premisas que intenta situar en una pretendida neutralidad cuya vigencia sólo puede ser enunciativa, obligándonos a considerar que las vías del hacer conocimiento en las ciencias deben no sólo ser repensadas sino re-articuladas desde sus fundamentos metafísicos, desde el desarrollo mismo de aquello a lo que denominamos una lógica ontológica. Eso es, lo que ahora nos dispones a realizar.

No sin antes recordar la posición en la que se encontraba la Geografía en esa esquizofrénica y frenética búsqueda de una identidad. Algo que desarrollaremos con cautela, pues una ciencia que no encontraba una definición entre la formalidad del padre (física) o la indefinición pura, sensible y sincrónica de la madre (literatura) *-analogía patriarcal implícita-*. Debía ser tratada como un engendro, excluida de todo aquel sentido de pertenencia o distanciamiento con las formas hegemónicas de producir conocimiento, cuyo único refugio fue el leal y perpetuo servicio a los intereses del Estado moderno. Pues como explicaremos, la Geografía como disciplina científica, al igual que la Economía, pero sin una posición crítica fuerte, se consolidó como una técnica al servicio de la reproducción de la modernidad capitalista y a los intereses coloniales e imperialistas de la naciente “Europa”.

Lo primero que debemos observar para atender críticamente estos procesos de construcción del conocimiento es, en dónde se produjo esta institucionalización. La construcción de la ciencia tuvo sus orígenes principalmente en puntos específicos del mundo: Gran Bretaña, Francia, Prusia, Austria-Hungría y Estados Unidos. No es casualidad que el origen de las ciencias este estrechamente imbricado a la consolidación de las potencias imperialistas del mundo moderno capitalista, pues los intereses de esas mismas naciones atraviesan su construcción.



---

## CAPÍTULO II: LOS ORIGENES DE LA GEOGRAFÍA MODERNA.

---

Las ciencias modernas, o dicho con mayor precisión, la forma hegemónica en que se desenvuelve el «hacer conocimiento» en la modernidad capitalista, se ha construido a partir de una única visión de entender el mundo. Cuya consolidación ha sido posible a partir de una serie de disputas entre potencias coloniales (y luego imperialistas), así como imponiéndose por sobre otros proyectos civilizatorios, en los que se sentaron las bases del mundo moderno. Estas formas de organizar la vida social, engendrarían en su seno un antagonismo desde el siglo XVIII, que desembocaría en la Primera y Segunda Guerra Mundial. Enfrentamiento, del cual, su antecedente soterrado, la Guerra de Crimea, trazaba ya las líneas de disolución de su conflicto. Donde cualquier otro proyecto civilizatorio sería sometido con violencia, con el peso de dos bombas atómicas *-junto a esas mismas potencias históricas que posibilitaron la construcción de la modernidad capitalista-*, al «American way of life», que si bien nos aparece profundamente lejano, pervive aún en nuestras prácticas como articulador de la sociabilidad.

Vivimos en un mundo en el que es posible atestiguar una serie de cambios que anticipan la posibilidad de una época nueva. La cual aún no se decanta entre agravar o erradicar la situación actual, es por ello que la discusión del «hacer conocimiento», en sus más estrictos fundamentos, se convierte en un acto de radicalización política. Pues la aparente diversidad de posiciones teóricas, se nos revela, tras un escueto análisis de sus "antagonismos", un mero espejismo. Nada menos que una disputa por el control de la producción "intelectual" (producción en sentido estricto; La industria del "saber").

No obstante, es un error parcial ver únicamente en esta diversidad una especificidad de nuestro mundo. Esto no es sino la expresión de una crisis profunda, la de la propia racionalidad en que se sustenta "la Ciencia". Ocurrió lo mismo con el Aristotelismo (estoicos, cínicos, etc.), así mismo, con la crisis de la racionalidad cristiana (protestantes, calvinistas, pietistas, etc.), y podríamos proseguir. Desde luego, esto tiene expresiones comunes: La creación de nuevos vocablos para distinguirse entre la muchedumbre, distintas actitudes ante ella (romántica, realista, etc.), disputas gremiales, etc. Lo común a estas prácticas, es la crisis de su racionalidad, pero no nos perdamos en un tautológico desarrollo de lo común, es su especificidad lo que nos permitiría descifrar su singularidad (lo que lo hace ser "esto" y no "aquello").

Su especificidad, no se encuentra en esta nebulosa diversidad que intenta ver lo que aparece distinto desde el puro entendimiento, pues permanecer en el plano de lo general, es quedar atrapado en la noche en la que todos los gatos son pardos. No es en el resultado escueto (en sí), o la tendencia que genera (para sí), sino en la comprensión misma de su desarrollo (por sí) como podríamos encontrar su auténtica especificidad, pero, sin obviar lo común.

Estas, en apariencia, dicotómicas posturas (super-explotación, capitalismo gore, acumulación por despojo, etc.) que se engendraron y engendran (cada vez más), en realidad nos revelan la pobreza conceptual de sus desarrollos, lo velado que está el conocimiento en la modernidad capitalista de sus antecedentes y fundamentos genéticos, y su ensimismamiento en una vía práctico-utilitaria bajo la que se construye "La Ciencia". Desembocando en lo que para evitarnos un repetitivo proceso de distinción, denominaremos con el vocablo anglosajón: Science. Lo que no es sino el sentido común puesto, en cuanto, categoría, en el plano del entendimiento, para distinguirlo de la discusión que pretendemos entablar, pues múltiples son las determinaciones

(Spinoza: Toda determinación es negación) que dotan de sentido a la Science. A la forma hegemónica en la que en nuestro mundo se (re)produce el conocimiento.

Es pues, en su contexto (el mundo moderno) como miraremos a la Geografía, una anomalía para la conformación de estos procesos, quien intentando defender su “especificidad conceptual” (fetichismo de la Science), se vería impregnada de cuanto desarrollo y división “científica” ha experimentado el conocimiento, convirtiéndose, *stricto sensu*, en el ajonjolí de todos los moles. Donde encontrar los sentidos bajo los que se pretende construir esa especificidad, es lo que precipita nuestra investigación. Es preciso, ante todo, el atender sus dinámicas, lo que le es propio, para así poder entender su lugar en el orden de la Science, del conocimiento y de nuestra particular forma del «hacer mundo». La razón de ello no habita sino la intención de enfrentarnos al mundo como lo uno y lo mismo, la vía de hacer inteligible lo que ante la Science aparece como aquello que no se puede conocer, nada menos que la recuperación velada de los fundamentos de su conceptualización moderna.

---

### EL CONTEXTO DE GESTACIÓN DE LA GEOGRAFÍA DEL SIGLO XIX: EL ROMANTICISMO MELANCÓLICO DIECIOCHESCO.

---

La Geografía, al igual que cualquier otro conocimiento, no surgió de la nada, pero simultáneamente, esa no-nada (ese algo), no llegó a ser lo que es para nosotros (Science) de forma inmediata. La conformación de las ciencias modernas fue un proceso que se vio antecedido por circunstancias determinadas como la institucionalización de las formas de entender al mundo desde la cristiandad, profundamente influida por los desarrollos filosóficos del mundo islámico, y a través de una profunda escolástica sobre los textos que desde el siglo XVI, vía la expansión del capitalismo, se volverían canónicos (Platón, Aristóteles, Estrabón, etc.). No obstante, estos textos no serían leídos en las mismas circunstancias en que se engendraron, provocando profundas implicaciones en el mundo moderno. Generando la ilusión de un mundo mejor, otro mundo, en el que la crisis de la racionalidad cristiana, visible desde el siglo XI, y que, al yuxtaponerse a la conformación del capitalismo –*que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez*<sup>128</sup>- provocarían una cierta actitud nostálgica hacia un mundo perdido: el romanticismo melancólico dieciochesco.

Esa actitud de reconocimiento de pérdida sentaría las bases sobre las que las ciencias modernas verían la luz, no obstante, como se ha dejado en claro, las circunstancias en que se leían esos textos, desde y a partir de entonces canónicos, provocarían una suerte de lecturas inmediatistas a través de las cuales se perseguiría encontrar una identidad entre lo que esos hombres y mujeres del siglo XVIII pensaban, y lo que en los textos podemos encontrar. Provocando una cierta polisemia, que vuelve, en un primer acercamiento, una tarea titánica el desdoblamiento de sus específicas particularidades, por la distinción entre el usos de sus conceptos y los nuestros.

Aún si en esos textos encontramos tintes difusos de lo que sus conceptos son para nosotros, no hay que perder de vista que sus circunstancias nos son distintas. Aún si sus lecturas fueron fundamentales para la conformación de la Science. Es por ello, y sólo por ello, que trataremos de conceptualizar su recepción, y desprenderlo del contexto de su producción. Dando cuenta de las distinciones mínimas a tener en consideración que las distinguiría de una “Cosmogonía” a las de una disciplina moderna. Comprendiendo el desprendimiento entre la construcción moderna de las ciencias, y el contexto de su gestación, es lo que nos proponemos realizar. En el entendido de

---

<sup>128</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse 1857-1858)*. Tomo I. (México: Siglo XXI, 2011) (p. 3).

que no hay rupturas, sino meras prolongaciones, reformulaciones y reconstrucciones, pues no hay nada, ni en la nebulosa diversidad de la imaginación, que esté fuera de este mundo.

En términos muy generales, y en el entendido de que se ha trazado ya la especificidad de la “geografía en cuanto cosmogonía” (Capítulo I), nos centraremos en su producción. Para ello, realizaremos una aproximación a la mal llamada “geografía clásica”, considerando que sus diferencias comienzan inclusive desde el punto de vista etimológico<sup>129</sup>. El texto que hemos elegido para esta empresa, es el que ha sido reconocido como síntesis del momento genético de nuestra “disciplina” “científica”, que una vez expuesto nos pondría de relieve, substancialmente, las implicaciones de su recepción<sup>130</sup>. Pues sostenemos que no en el texto en sí, sino en lo que desde su lectura se desprende, y en el particular contexto en el que se le lee, es en donde se sentarían las bases de su racionalidad instrumental. Aquello que la mantuvo al margen del conocimiento, pero en el foco de la acción. Pues lo que la mantuvo viva, es a su vez, lo que la mantuvo ausente de la reflexión crítica hasta la segunda mitad del siglo XX.

El conocimiento al que denominamos “Geografía”, aparece perdido en la memoria del mundo (antes de cristo, bárbara dificultad), pues implica que no sólo es un mundo de hace más de dos mil años, sino que es, además, un mundo cuya cosmovisión no sólo nos es ajena, sino que se presupone en la nuestra. Provocando una dificultad de interpretación tremenda, pero, por suerte para nuestra investigación, no intentamos dilucidar lo que ella era para sí misma en ese mundo, sino lo que la lectura de esos textos engendró en el mundo al que llamamos moderno. Provocando un cierto hiato en la comprensión de lo que en verdad intentaban realizar, que de ninguna manera nos impide asentar sus diferencias fundamentales, pero que en cierto modo nos obligarían, si esa fuera nuestra intención *-el conocer lo que la Geografía era para los Atenenses, Espartanos, Minoicos, etc., pues para sí mismos ni siquiera eran griegos, helenos, etc.-*, a poseer un profundo conocimiento de sus desarrollos técnicos, de sus dinámicas políticas, de sus fuentes, de sus dioses, etc., volviéndolo una tarea titánica.

Estas consideraciones nos ayudan a afirmar con certeza, que las diferencias entre su mundo y el nuestro, son tan bastas, que hablar de “una misma geografía” se vuelve un enunciado que no puede ser visto sino como un patético intento por anteponer una petición de principio cuya autoridad se fundaría sobre su presunta antigüedad, pues habremos de ver, que esa antigüedad, y esas distinciones, si bien no operan en una discusión sobre la continuidad del “quehacer científico de la Geografía”, lo hacen en el ámbito de prácticas e imaginarios sociales. Volviéndolo un auténtico problema a dilucidar, del cual, por ahora, nos limitamos a dejar indicado.

---

<sup>129</sup> Vasilis sugiere que la “geografía clásica” estaría más cerca incluso de la cartografía. Insiste que *Con el verbo geographeîn se hacía referencia en griego a la actividad científica cuyo objetivo consistía en representar gráficamente la imagen de la Tierra (gê). A este valor semántico del término cabría sumar el de «describir la Tierra», descripción que podría significar la elaboración y comentario de un mapa mental de la totalidad de la superficie terrestre. Geographía, por tanto, un término acuñado en los círculos matemático-astronómicos en las últimas décadas del siglo III a.c., estaría, desde el punto de vista etimológico, más cercano al concepto de cartografía que a nuestra noción de esta ciencia. El geógrafo antiguo Ptolomeo explicaba su intención de «representar nuestra ecúmene lo más cuidadosamente posible, en proporción a sus dimensiones reales».* Vasilis Tsiolis Karantasi, *La geografía antigua* (Madrid: Arco Libros, 1997) (p. 7).

<sup>130</sup> Algunos sugieren que el carácter de la geografía de Estrabón se ubica en los márgenes del mundo clásico. *La época augustea marca más que nunca el sometimiento de la geografía al servicio de la política y de la propaganda.* Ibídem, (p.55). No obstante, disintimos con estas posiciones debido a que podemos encontrar este carácter, desde los trabajos de Eratóstenes y su relación con la expansión Alejandrina (Véase: Oliver Thomson, *History of Ancient Geography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948, 2013) (p. 135).), incluso el mismo Vasilis, nos menciona este hecho de las conquistas alejandrinas, pero de la misma manera su papel en las guerras médicas (Véase: *La geografía antigua* (Madrid: Arco Libros, 1997) (pp. 31-52).). Consideramos, que la lectura de Estrabón, no es sino una síntesis del “pensamiento geográfico” del “mundo clásico”, y no una mera tendencia recientemente adoptada por el imperio romano. Así mismo, consideramos necesario su análisis por el papel que suele otorgársele en las historias de la disciplina, tómesese a título de ejemplo lo que sugiere Tim Unwin: *Aunque la geografía no se generalizó como disciplina académica en las universidades hasta finales del siglo XIX, esta institucionalización de la disciplina se sustentaba en una tradición antigua de textos geográficos. El lugar de la geografía* (Madrid: Cátedra, 1995) (p. 75).

Ese «conocimiento otro» (evitándonos el hacerlo pasar por Geografía), intentaba encontrar un sentido a su mundo, en el mero acto de llegar a conocerlo, de saber en dónde se encontraba (en el orden del Ser y en su sentido cosmogónico). Intentando buscar una manera distinta de entablar una relación entre ellos (su subjetividad) y el mundo (su objetividad)<sup>131</sup>. A través de un acto *poyético* (*ποίησις*)<sup>132</sup>: El hacer de los hombres, por develarse mundo. Es en esas dimensiones en que encontramos la obra de Homero, *La Ilíada* y *La Odisea*, que para Estrabón aparece no cómo un mero antecedente de su “Geografía”, sino que lo utiliza para afirmar que es en su poética exposición donde la razón se prolonga hacia los confines de lo desconocido para exponer que el «orbe<sup>133</sup> habitado» (como se referían a su mundo), es en realidad una isla<sup>134</sup>.

Tremenda diferencia de intenciones encontramos entre la manera en que debemos entender el contexto de su producción, del contexto de su recepción. Incluso representaría un tremendo error abordarlo en los términos modernos “de que para Estrabón, no hay distinción entre literatura y Geografía”, pues su concepción del mundo es otra, presuponen entenderse «una unidad de cultura». A un lector desprevenido le sorprendería el hecho de que sitúa el trabajo de Homero en el orden de lo empírico, y fundador, además, de lo que denomina “Geografía<sup>135</sup>”. Pero habríamos de hilar fino, pues si bien para Estrabón hay una relación entre: lo divino, lo humano y el mundo, esa relación está puesta como «lo uno». En la concepción de ese mundo (lo que se dice de él) no existe una clara separación entre estos “objetos” de la razón. Las diferencias conceptuales que ahora poseemos no operan en ese mundo.

Como se ha insistido, no sólo es un «conocimiento otro» sino una cosmovisión completamente distinta, es otra forma de producir y significar la realidad. En la que su autor intentaba, a través de ese «conocimiento otro», reconciliar al sujeto con el mundo, mediante su organización, de su delimitación precisa; ¡vaya!, del acto mismo de conocer, que en ese mundo a punto de fenecer (recordemos que vivió su última ola, 63ac. – 24dc.), comenzaría a denominarse como «un acto racional». Algo que sería retomado por la escolástica de la cristiandad de forma distinta, pues la recepción de Estrabón, consideramos, debe entenderse en el plano del conocimiento universal, por teológico, por el hecho de ser creación divina, pero de una sola divinidad, a diferencia del mundo al que él mismo pertenecía, lo que nos sitúa más cerca de la concepción de Isidore de Sevilla, que la de él mismo. En ese contexto, se leía desde una retórica de la multiplicidad de las formas de la creación y no desde el acto poyético por ampliar los confines de la razón.

No obstante, esas lecturas escolásticas de la Edad Media (“Europa”) no se distancian del todo en cuanto al carácter distintivo de las «representaciones del mundo», pero es importante tener presente que sus concepciones comenzarían a cambiar a raíz de los desarrollos producidos por la «adab», más concretamente en Ibn Batuta, Ibn Jaldùn, y en este punto sobre todo de Al-Idrīsī. Pero, estas concepciones del mundo, seguían considerándose prolongaciones del momento

---

<sup>131</sup> No usamos la idea subjetividad y objetividad, pues intentamos llevarlo al plano de lo suprasensible.

<sup>132</sup> En la concepción “clásica”, en el acto *poyético* (*ποίησις*) se reconcilia la materia con el pensamiento, y el tiempo, así como a la persona con el mundo. Es el acto creativo por excelencia.

<sup>133</sup> La concepción moderna de “Orbe” se relaciona inmediatamente con este concepto en tanto a su esfericidad. Puesta en relación a la idea romana de “orbis terrarum”. Pero, para la concepción “griega”, la idea de “orbe” está más bien dispuesta en tanto a circunferencias. Círculos concéntricos en torno a un punto: El Oráculo de Delfos. Pero no por el oráculo en sí, sino por el *ónfalos* (*ὄμφαλός*) del mundo. Que en la cosmogonía “helena”, es donde Zeus ubicó al ombligo del mundo. Lo que nos ayuda a entender cómo es posible que la “orbe” terrestre sea para Estrabón “una Isla”. Pero, habría que precisar que no se niega su carácter de esfericidad sino que esa esfericidad no es posible que esté habitada, pues los confines del mundo, como para Estrabón “lo demuestran” las obras de Homero, es una Tierra tan hostil para los hombres, que sólo la astucia de la razón puede sobrevivir ahí, eso es lo que representa Ulises.

<sup>134</sup> *Que el orbe habitado es una isla es cosa que hay que aceptar, ante todo a juzgar por la percepción sensorial y por el conocimiento empírico. En efecto, en cualquier lugar, en cualquier dirección en la que ha sido asequible a los seres humanos el avanzar hasta los últimos confines de la Tierra, se encuentra mar, al cual precisamente llamamos océano; y allí donde no fue posible aceptarla con ayuda de la percepción sensorial, lo indica claramente la razón.* Estrabón, *Geografía. Libros I y II/Trad. García Blanco, J.* (Madrid: Gredos, 1991) (p. 219).

<sup>135</sup> ..tenemos razón en suponer que el fundador del estudio empírico de la geografía es Homero. *Ibidem.* (p. 210).

genético de la humanidad, su lugar en la creación y desde luego situándose desde un punto fijo. El etnocentrismo, era lugar común de ese «conocimiento otro», al que para esta época comparece en tanto representación de su cosmovisión: La abrahámica. Esto se expresa con relativa certeza en lo que denominamos «representación ontológica<sup>136</sup>» (y no cartográfica), de Al-Idrisi (Figura. 1.1), una excelsa «representación ontológica» de su cosmogonía. Exponiendo una tierra no propiamente plana, sino de lo que podríamos pensar «el mundo conocido».



**Figura 1.1. Representación ontológica del mundo de Al-Idrisi<sup>137</sup>.**

Esta situación cambiaría drásticamente, propiamente a raíz de la invención de América, por el impacto que dicho hecho tendría para la concepción del mundo cristiano. Con la irrupción de esa objetividad «otra», entraría en cuestión el sentido de pensar el mundo de esa manera, pues la irrupción de «ese algo» a lo que desde 1507 denominamos América, cambió definitivamente la cosmovisión judeocristiana. Que para 1507, en la representación de Martin Waldseemüller

<sup>136</sup> La idea de expresarlo en esos términos, remite a que no se pretendía construir una representación "fiel" (tremenda fantasía moderna), del mundo. Sino tratar de situar el lugar que se ocupaba en él. Lo que lo acerca más a una discusión en el orden del Ser, que a una representación cartográfica moderna.

<sup>137</sup> Esta representación, aparece en el Libro de Rogelio. Es notable el apreciar que el mapamundi está orientado al Sur, que perteneció a Al-Idrisi. Para observarse con mayor precisión, sitúese en el mapa, como si estuviese situado en algún punto del mundo, como si fuese plano con relieves. Evítese la pena de no captar su especificidad pensándolo una esfera. Y sobre todo, obsérvese que el centro "preciso" de la representación se encuentra en la Meca.

(Figura 1.2.), la primera vez en la que América aparece como tal, aún intentaba desprenderse de la teogonía, pero que simultáneamente proponía el representar el sentido orgánico del mundo moderno. Situando, además, el lugar de ese algo, desde y a partir de entonces América, en el mundo, lo que lo colocaría como el principio de la transición de las «representaciones ontológicas» a las cartográficas (o lo que por ello entendemos desde el sentido común). Algo que se consolidaría en tanto cartografía, como disciplina en sí, y a la que habríamos de distinguir de la moderna Geografía, pues como veremos, la una no presupone a la otra.



**Figura 1.2. Representación de Martin Waldseemüller (1507).**

En ese sentido, fue un conocimiento, que para el siglo XVI, comenzaba a transfigurarse en lo que ahora denominamos Science. No obstante, aún si con estas representaciones se ha dado la impresión de que su fundamento tenía esa particular intención, que “se basaba en la construcción de mapas”, no debemos perder de vista que ponemos de relieve precisamente su carácter de «no-ser mapas», aún si bajo algunas circunstancias específicas servían a esos particulares fines. Surge así, como interrogante, el desplazamiento de lo que comparece como “una cierta cosmovisión”, a lo que denominamos “Geografía”, en los términos de “una disciplina moderna”. Sin embargo, ello presupone sin duda un marco general desde el cual partir.

Los desarrollos de la moderna “Geografía”, si bien no son propiamente herederos de ese «conocimiento otro» (en los términos en que les encanta presentarlo), debido a sus particulares características, comparecen plenamente como un resultado de la lectura de esos textos canónicos. En ese sentido, y sólo en ese sentido, para poder entender la recepción moderna de ese conocimiento, se vuelve necesario conocer la fuente de la que proviene, en la que destacan los proyectos “clásicos” que sobrevivieron hasta nuestros días<sup>138</sup>. Considerando a las obras de

<sup>138</sup> La razón de situarnos en Estrabón parte de las limitaciones que encontramos en el multicitado trabajo de Oliver Thomson, una autoridad en el tema, quien desdeña completamente a nuestro autor, intentando trazar una línea directa entre los desarrollos geográficos del mundo antiguo y su expresión moderna. Consideramos que la razón de este “olvido” se debe a motivos políticos, que se harán palpables con la exposición de quien es en realidad la auténtica autoridad del “pensamiento geográfico” clásico (forzando el argumento hacia los límites de Thompson), pues nos habla desde ese mundo. Lo cual desde luego no niega lo erudito de su investigación parcial. Véase: Oliver Thomson, *History of Ancient Geography* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948, 2013).

Hecateo de Mileto (560ac-480ac), Demócrito<sup>139</sup> de Tracia (460ac-270ac), Éforo de Cime (400ac-380ac), Eudoxo de Cnido (390ac-337ac), Dicearco (355ac-285ac), Eratóstenes de Cirene (276ac-194ac), Polibio de Megalópolis (200ac-188ac), Hiparco de Nicea (190ac-120ac), y Posidonio de Apamea (135ac-51ac), no sólo como las principales fuentes de la “Geografía” “clásica” sino como filósofos (pensadores multidisciplinares daría mejor cuenta de ello).

Ante la situación que nos encontramos, lo primero que habremos de decir es que el texto de Estrabón se leyó de forma anacrónica, positiva y hasta cierto punto, engendrando una reproducción literal de sus contenidos. Siendo posible notar “cierta continuidad” en los planteamientos que se desprenden de su obra (producto de su lectura, y no del planteamiento en sí), que no parecen modificarse en lo más mínimo: el conocimiento del todo, la necesidad de conocimientos múltiples, bases físico-matemáticas (en su particular acepción), o la importancia de la astronomía (misma observación), que substancialmente, en la práctica, no han desaparecido de la disciplina. Poniéndonos de relieve, que en estricto sentido, la “Geografía” como “disciplina”, no se ha modificado substancialmente desde las lecturas escolásticas del siglo XVI, y que se constituirían hacia el siglo XIX. Ese, en términos generales, es el contexto en que nos sumergiremos al analizar la producción teórica de Estrabón.

El proyecto de Estrabón está dividida en 17 volúmenes<sup>140</sup>, donde hace una descripción de su mundo. No obstante, en el volumen I, realiza una construcción del marco conceptual desde el cual expone su discurso (lo que nos interesa destacar). El volumen I<sup>141</sup> se encuentra dividido a su vez en cuatro apartados: Geografía y filosofía (I), Crítica de los geógrafos anteriores, Eratóstenes y la autoridad de Homero (II), Crítica de los geógrafos anteriores, Eratóstenes y la Geografía Física (III), y su último apartado, Crítica de los geógrafos anteriores, Eratóstenes y el «orbe habitado» (IV). Salta a la vista la pertinencia de Eratóstenes para el discurso de Estrabón, pero, tras una intervención más detallada, podemos ver que lo que le discute a Eratóstenes (y a su escuela de pensamiento), puede ser sintetizado sobre tres puntos esenciales: 1) El papel del *acto poético* (*ποίησις*) para la exposición, 2) el papel del conocimiento físico-matemático<sup>142</sup> en la construcción de su saber, y por último 3) el lugar de su mundo, en el «orbe habitado». Para el estricto sentido de nuestra investigación, nos enfocaremos en el análisis del primer apartado, pues es en donde se vuelve más explícita la intención particular que Estrabón perseguía en su proyecto, y desde donde nos es posible plantear el impacto de su recepción para las dinámicas de la cristiandad hacia el siglo XVIII y XIX.

El primer apartado consta de 23 secciones, a través de las cuales se intenta destacar el origen, sentido y propósito de su “geografía”. Es en ese punto en donde nos situaremos en un primer momento, considerando, no obstante, que la particular intención de Estrabón, no es lo que nos interesa destacar, sino el exponer las secciones que en el texto nos revelarían aquello que de él se rescataría. Construyendo una surte de “substancia” de la “Geografía”, que se compagine con las formas en que ese conocimiento sobrevivió, dejando en claro, que el análisis del texto en sí, así como las bifurcaciones y particulares recepciones de Estrabón quedan fuera de los límites de esta somera aproximación, pues lo que se intenta no es reconstruir la recepción general del conocimiento “clásico” en la cristiandad, sino lo que de esa recepción aún pervive.

---

<sup>139</sup> En una lectura desde la modernidad, consideraríamos a Demócrito más como un filósofo atomista o en cierto sentido materialista, que como un “Geógrafo”. Lo cual es sumamente certero, en un sentido plenamente moderno. No obstante, para Estrabón, es un “geógrafo”, lo que nos pondría de relieve una determinación más que nos ayudaría a pensar lo que entiende por esa concepción de la filosofía. En ese sentido quizá la tesis doctoral de Karl Marx podría ayudarnos a centrar esas particularidades. Véase: *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro* (Madrid: Ayuso, 1971).

<sup>140</sup> Está publicado en español, en seis volúmenes por la Editorial Gredos en Madrid.

<sup>141</sup> Véase: Estrabón, *Geografía. Libros I y II/Trad. García Blanco, J.* (Madrid: Gredos, 1991).

<sup>142</sup> Por conocimiento físico matemático, entendía el uso de la astronomía y la geometría en las exploraciones, y para dar cuenta de las mismas. Para así, construir un orden lógico para el orbe habitado.

Ante este procedimiento podría espetársenos, el no consultar las fuentes de su recepción. A lo que responderíamos, que lo que se intenta no es conocer todas y cada una de las formas en que se leyó, sino aquello substancial de las mismas, lo común al “pensamiento geográfico moderno” y a su sustancialidad en la lectura de los textos canónicos. El punto de comparación, se encuentra como se intuye, en el presente mismo. Pues lo que pretendemos mostrar, es justamente eso, ¿qué de Estrabón, ha sobrevivido al paso del tiempo? Encontrar esa especificidad, y cuestionarnos, si es que consideramos que así lo amerite (explicitándolo), el porqué de la permanencia de dichas formas, y el papel que ocupan en la construcción del “conocimiento moderno”. Con ello, más que trazar una línea recta entre Estrabón, y “la geografía contemporánea” (como equívocamente se ha pretendido), pretendemos explicar, adelantando nuestras conclusiones, que “la geografía”, más que un conocimiento científico (hasta ahora), es la base de un «saber hacer» en el orden de lo político.

A razón de lo cual delimitamos nuestra aproximación al análisis de las secciones: 1 (La geografía como actividad filosófica), 2 (Homero, fundador de la geografía), 12 (Hiparco y la necesidad de conocimientos múltiples), 13 (Importancia de la geografía matemática y física), 15 (Interdependencia de las disciplinas geográficas), 16 (Utilidad de la geografía), 18 (Geografía y política), 19 (Geografía y utilidad práctica), 21 (El hombre de cultura, destinatario idóneo de la geografía) y 22 (El político como hombre culto) del primer apartado, cuyo título es: Geografía y filosofía. Aquello que constituiría sus fundamentos. Ahora bien, de la pura exposición de sus contenidos, salta a la vista un hiato entre lo que consideraríamos el contenido de una obra “filosófica” y aquello con lo que nos encontramos en la “Geografía” de Estrabón.

En ese sentido, el averiguar lo que la filosofía era para ellos, se vuelve una necesidad si lo que intentásemos fuese entender la discursividad de nuestro autor, no obstante, aún si esa no es nuestra particular intención, podemos ver que la filosofía para Estrabón, no necesariamente era un acto que pasaba por el cuestionarse el sentido del Ser, sino que existía una estrecha relación entre pensar en el mundo y en el sentido de ese mundo desde una concepción particular que era “La Geografía”. Sólo así se entiende entonces el sentido de lo que pretende realizar, pues el hecho de que la filosofía se coagule en Geografía, para Estrabón, comparece más como una petición de principio que como una auténtica demostración del sentido de su devenir. Introduciéndonos a la sección 1 del primer apartado del libro primero [1.1.1]<sup>143</sup>. Nos dice:

*Si alguna actividad hay que sea propia del filósofo, precisamente lo es la geografía, disciplina que hemos elegido ahora para estudio. Y por muchas razones es obvio que no pensamos erróneamente. En efecto, los primeros que se animaron a entrar en contacto con ella fueron filósofos [...] filósofos todos ellos. Por lo demás, la multiplicidad de conocimientos, único camino mediante el cual es posible acceder a este tipo de trabajo, no se da en otro hombre sino en aquel que fija su atención en las cosas divinas y humanas, cuyo conocimiento se dice que constituye precisamente la filosofía<sup>144</sup>.*

Estrabón parte de una petición de principio: Los filósofos se interesan en la “geografía”, y la “geografía” ha sido realizada por filósofos, por ende, la geografía es propia del filósofo. Que no puede regir el planteamiento de un conocimiento que se precie de serlo, no obstante, lo que debemos tomar de esto es lo que le subyace. El hecho de que se quede en el nivel de lo aparente, pues lo que nos dice entre líneas es que, si el filósofo se interesó por la “geografía”, y la filosofía se interesa por “las cosas divinas y humanas” (esto podría acercarnos a su definición de filosofía), la “geografía” se ubica en el plano de lo “humano y lo divino”; El estudio del «todo». Nótese, que al decir que se ubica en ese plano, se dice lo uno y lo mismo, pues únicamente se pretende resolver el problema desde una mera tautología.

---

<sup>143</sup> En lo sucesivo utilizaremos la notación: [1.1.1]. Donde el primer número da cuenta del libro en cuestión, el segundo del apartado, y el tercero de la sección a la que corresponde. Esto con el fin de incitar al lector a que nos acompañe con la lectura del texto en cuestión.

<sup>144</sup> Estrabón, *Geografía. Libros I y II/Trad. García Blanco, J.* (Madrid: Gredos, 1991) (pp. 207-09).



Puesto que, en su mundo, cuando se apelaba a lo divino<sup>145</sup>, se hablaba, si de lo divino, pero no en tanto abstracción ensimismada, sino a su multiplicidad de formas (animales, plantas, etc.), pues la idea de Dios es una abstracción sumamente moderna producto del cristianismo. Cuando se hablaba de lo divino se hablaba de la naturaleza en general. Situándonos nada menos que en términos de totalidad. Sí, en una forma primitiva, particular, y desde luego, con las limitaciones propias a su origen. Aquello que habríamos de entender, es el por qué es que esa idea pervive aún hoy en “la geografía” contemporánea, en cuanto «naturaleza».

Prosigue su discurso, atendiendo lo humano; nótese que no se habla de “el” humano, sino de “lo” humano. Un apelativo al género y no a su particular. Lo que denota ese apelativo al género es que nos habla en términos de “humanidad”. Situando la discusión certeramente en términos de «todo lo que existe». No obstante, la forma en la que lo hace, como petición de principio, es algo que podríamos discutirle, aunque en realidad en su contexto es algo axiomático. Debido a que, en su mundo, no existe nada que esté fuera de lo divino y lo humano. Enunciado desde nuestro mundo: no hay nada que exista fuera de “la sociedad” y “la naturaleza”. Insistiendo en que la única forma de acceder a ese tipo de «trabajo» (situándola como saber práctico), es mediante la adquisición de múltiples conocimientos. Basta con observar cualquier “investigación” *mainstream* en geografía, para notar en lo inmediato, que esa idea no ha cambiado en lo más mínimo, puesto que pervive como “conocimiento” enciclopédico. Que debería sorprendernos en sobre manera, pues, averiguar el ¿por qué no ha cambiado?, aún en el proceder: en “la adquisición de conocimientos múltiples”, es el verdadero desafío.

En ese sentido vemos que la lectura de estos textos, para la conformación moderna de “la geografía” fue fundamental. No obstante, vislumbramos que esa petición de principio, no lo es tanto. Pues ha situado a “la geografía”, como «actividad», como «trabajo». En el plano de lo práctico utilitario. Continúa diciéndonos...

*Y asimismo su utilidad, siendo como es muy polifacética (por una parte en lo que concierne a los asuntos políticos y a las prácticas de gobierno, por otra en lo que concierne al conocimiento de los cuerpos o fenómenos celestes, y al de lo que hay en la tierra y mar, animales, plantas, frutos, y todo lo que en cada lugar es posible ver), prescribe implícitamente el mismo tipo de hombre, el que ocupa sus pensamientos en el arte de vivir y en la felicidad<sup>146</sup>.*

Prosigue reiterando el objeto de su conocimiento: «el Todo<sup>147</sup>». Más desplazándose al plano de lo práctico-utilitario, y en ese sentido, lo práctico-utilitario del Todo, es indudablemente “el gobierno”, lo que desde una lectura inmediatista entenderíamos cual intención beligerante. Pero, si entendemos que por «gobierno», se apela a la autodeterminación de los sujetos. Es decir, al proyecto que “debe tener” el sentido de lo humano, desde lo humano. Esto que puede parecer tautológico, y que no lo es, nos pone de relieve que el momento práctico-utilitario del «Todo», no puede sino habitar en el orden de la autodeterminación humana. Para entender esto, desbrocemos el argumento de Estrabón. Quien continuaría de la siguiente manera [1.1.2].

*Pero, volviendo a comenzar desde el principio, fijemos la atención con mayor detalle aún en cada una de las afirmaciones precedentes. Y, ante todo, en lo de que tanto nosotros como nuestros antecesores, entre los cuales está Hiparco, tenemos razón al suponer que el fundador del estudio empírico de la geografía es Homero, el cual no sólo está muy por encima de los que le precedieron y de los que le sucedieron en lo que toca a la excelencia de su creación poética, sino casi diríamos también en su experiencia relativa a la vida política, a partir de la cual se afanó no sólo en el estudio de grandes acciones –para conocer cuantas más fuera posible y transmitir las a los que vivieron después-, sino también en lo relativo a los lugares de cada región y a los de la totalidad del*

---

<sup>145</sup> Véase: André Bonnard, *Les dieux de la Grèce. Mythologie classique* (Suisse: MERMOD, 1940).

<sup>146</sup> Estrabón, *Geografía. Libros I y II/Trad. García Blanco, J.* (Madrid: Gredos, 1991) (p. 209).

<sup>147</sup> Nótese la diferencia de “matiz”, entre estudiar “el” Todo y estudiarlo “Todo”.

*orbe habitado, tierra y mar. De lo contrario, en efecto, no habría llegado hasta sus últimos confines, abarcándolo de parte a parte en su descripción*<sup>148</sup>.

Lo primero que nos dice es, considérense los enunciados que hemos realizado. Los cuales se ubican en dos planos. 1) A través de la filosofía comprendemos el todo, 2) Lo práctico-utilitario del todo, se sitúa en un plano «político». Una vez recuperadas sus premisas, nos dirá que el comienzo de esta «actividad» o «trabajo», comienza con Homero. A partir de lo cual realizará un excursu sobre él, desde [1.1.3] hasta [1.1.11]. Intentando, a través de su revisión, mostrar el papel del conocimiento del mundo, para la consolidación de lo que hoy denominaríamos un mito fundacional. Una idea en torno al sentido y organización de lo humano. El cual opera desde lo que se “sabe”, y sobre lo que “no-es” el contexto en que se vive (el afuera de lo común), exaltándose, a través de un acto heroico, el origen o destino de su comunidad. Un mito fundacional es la base sobre la que se sustenta una determinada forma de «habitar» el mundo. Poniéndonos de relieve, en su excursu sobre Homero, que la construcción de un discurso político (en torno a un mito fundacional), tiene la necesidad de conocimientos múltiples, el cual puede o no ser poético, discutiendo para ello con Eratóstenes<sup>149</sup> [1.1.10], pero que debe ante todo situarse como conocimiento empírico [1.1.8], para tener como fundamento a la verdad.

Observamos, en líneas generales, que la intención de nuestro autor es discutir el papel de lo que denomina “Geografía”, para “la política”. No obstante, las determinaciones que hemos trazado, fácilmente podrían leerse como “un conocimiento” de “las elites”, para “el acto” mismo de “gobernar”. Considerando por ende las diferencias que podríamos encontrar entre una lectura exegética<sup>150</sup> y escolástica de esos textos canónicos, que se encuentra en las delimitaciones propias a cómo se entienden sus conceptos: filosofía, política, empírico, geografía, gobierno, etc. Una lectura exegética nos exigiría un conocimiento filológico de dichos conceptos, para el contexto particular de su gestación, en cambio, una lectura escolástica, si bien intentaría distinguirlas, al no presuponer el contexto histórico cultural, no podría abandonar el rígido armazón de interpretación. Llegados a este punto, podría cuestionársenos, ¿por qué afirmar que en la cristiandad los textos se leyeron (mayoritariamente) de forma escolástica?, a lo que responderíamos tajantemente, sobre dos puntos: Debido a que esa visión de lo histórico no tiene pertinencia hasta finales del siglo XVII<sup>151</sup> (como insiste Jaques Lafaye), por un lado, y por el otro, que el régimen cristiano no se pondría en cuestión hasta finales del siglo XVI<sup>152</sup>.

Uno de esos puntos sobre los que consideramos debemos abordar la discusión es a propósito de lo que Estrabón entiende por empírico<sup>153</sup>, lo que está dado a través de los sentidos. Pero, contrario a la “racionalidad moderna”, no asimila a la idea de razón a lo empírico (saber cuál es la idea de razón sobre la que se mueve, es algo que escapa a las intenciones de esta investigación). No obstante, vemos como se ponen de relieve tres circunstancias del excursu de Estrabón sobre Homero, desde las que se mueve su entendimiento sobre su concepción de “geografía”: conocer las características del mundo, es necesario para entender el Todo; La

---

<sup>148</sup> Estrabón, *Geografía. Libros I y II/Trad. García Blanco, J.* (Madrid: Gredos, 1991) (p. 210).

<sup>149</sup> *Ni tampoco es verdad lo que apunta Eratóstenes, de que todo poeta apunta al goce del espíritu, no a la enseñanza...* Ibídem, (p. 224).

<sup>150</sup> La exégesis se distingue de la escolástica por ser un estudio que comprende el análisis de palabras significativas en el texto, en el marco de la traducción, el examen del contexto general histórico y cultural del mismo, la confirmación de los límites de un pasaje, y finalmente, examen del contexto dentro del texto. Lo que la desprende completamente del principio de autoridad de las formas de lectura escolástica.

<sup>151</sup> Véase: *De la historia bíblica a la historia crítica. El tránsito de la conciencia occidental* (México: FCE, 2013).

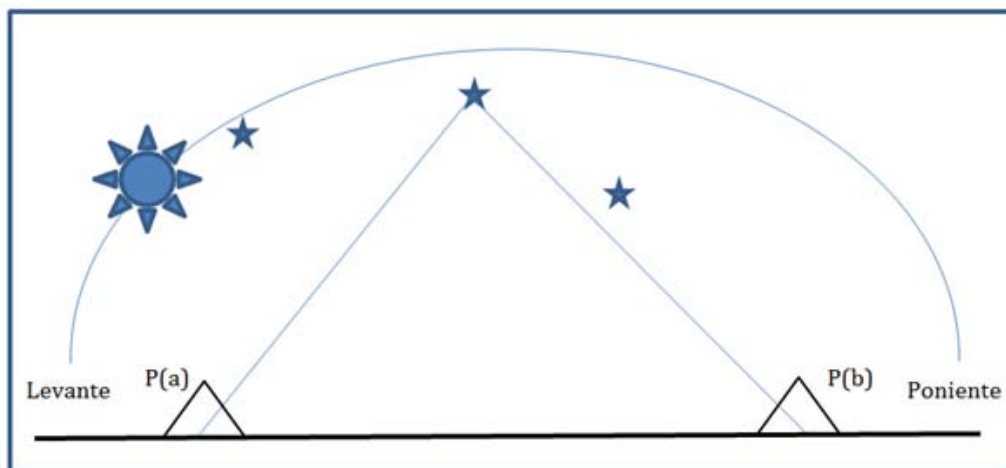
<sup>152</sup> Véase: John (ed.) Morrill, *Oliver Cromwell and the English Revolution* (Londres: Longman, 1990).

<sup>153</sup> *Que el orbe habitado es una isla es cosa que hay que aceptar, ante todo a juzgar por la percepción sensorial y, por el conocimiento empírico. En efecto, en cualquier lugar, en cualquier dirección en la que ha sido asequible a los seres humanos el avanzar hasta los últimos confines de la tierra, se encuentra mar, al cual precisamente llamamos Océano; y allí donde no fue posible aceptarlo con ayuda de la percepción sensorial, lo indica claramente la razón.* Estrabón, *Geografía. Libros I y II/Trad. García Blanco, J.* (Madrid: Gredos, 1991) (p. 219).

exposición de ese conocimiento, puede o no situarse desde la prosa libre (“literatura”); Y, sea o no en prosa libre, la exposición de ese conocimiento, debe ante todo fundarse sobre la base de un conocimiento empírico, lo que está “puesto” desde nuestros sentidos. Es esa consideración la que se encuentra en los límites de su racionalidad, y la que lo conduce, así mismo, hacia la necesidad de conocimientos múltiples. Pues argumenta [1.1.12]:

*Con todo, son muchos los que se han pronunciado en el sentido de que para esto es preciso tener multiplicidad de conocimientos. Con razón enseña también Hiparco en su obra Contra Eratóstenes que para todo hombre, tanto si es simple particular como si tiene inquietudes culturales, es imposible llegar a poseer la información geográfica conveniente si no se tiene capacidad de discernimiento sobre los cuerpos y fenómenos celestes y sobre las observaciones de los eclipses; así, por ejemplo, en el caso de la Alejandría de Egipto, no es posible llegar a saber si se encuentra al norte o al sur de Babilonia, ni a qué distancia, sin una observación detallada en función a los climata. Igualmente, los puntos hacia Levante o hacia Poniente no sabría cómo fijarlos con precisión, exceptuando mediante la comparación de los eclipses de Sol y Luna. Tales son las afirmaciones de este autor<sup>154</sup>.*

De lo anterior podemos encontrarnos de frente a las intenciones del autor, y con su recepción, que de a poco se fue transfigurando de sus intenciones iniciales, por la forma en la que se les leía -lo que de ninguna manera intenta situarse en el plano de hacer una reafirmación de Estrabón desde el presente, sino tratar de dilucidar el papel de estos textos, como ya se ha dicho, para la construcción de “la moderna Geografía”- quien intenta defender la necesidad de los conocimientos múltiples, debido al carácter práctico-utilitario de los mismos, pero simultáneamente nos da cuenta de la forma en que entendía a su mundo.



**Figura. 1.3. Interpretación gráfica de Estrabón.**

A través de una interpretación gráfica (Figura 1.3), podemos apreciar que sus intenciones particulares se sitúan en el orden de cómo concebir a su mundo, cómo dimensionarlo y cómo entender sus particulares dinámicas, tenían por sentido las relaciones entre una determinada comunidad P(a) y su símil P(b), pero simultáneamente nos revela, que la necesidad de esos conocimientos múltiples estaba en las limitaciones de su mundo. Pues lo consideraban como lo que se ubicaba entre dos puntos fijos: Levante y Poniente, algo que podemos saber por el hecho de ser sus puntos de referencia, pues para la geometría euclidiana el punto de referencia es siempre absoluto, para el cual, las estrellas se situarían en el mismo orden (para ello la necesidad de la astronomía), etc. No obstante, si bien eso es cierto, obsérvese que lo que intenta articular, no es propiamente el conocimiento en sí, es decir, no intenta justificar *per se* a la astronomía, lo físico-matemático, etc., sino que trata de definir los márgenes de la política de

<sup>154</sup> Estrabón, *Geografía. Libros I y II/Trad. García Blanco, J.* (Madrid: Gredos, 1991) (p. 225).

una comunidad determinada P(a) a través del conocimiento de los límites particulares y de las relaciones que guarda con otra comunidad P(b). Por ello continúa [1.1.13], [1.1.14] y [1.1.15]..

*Todos cuantos abordan la labor de descubrir las peculiaridades toponímicas suelen atenerse tanto a los cuerpos y fenómenos celestes como a la geometría, exponiendo formas y dimensiones, distancias y climata, calores y fríos, y, en una palabra, el carácter de la atmósfera ambiente. Y ya que éstas son las cosas de las que se suele ocupar un constructor al una casa o un urbanista al construir una ciudad, razón de más para que se ocupe también de ellas un hombre que está investigando la totalidad del orbe habitado, pues en mucha mayor medida le concierne a él que a los demás. [...] Desde luego, ¿quién podría, al explicar las diferencias entre lugares, hacer una exposición didáctica que fuera al mismo tiempo brillante y suficiente, si no se ocupa, ni siquiera en pequeña medida, de estas cosas? Y, desde luego, si bien no es posible exponer todo con precisión de acuerdo con un enfoque de ese tipo, por tener éste una intencionalidad más bien política, convendría y sería razonable intentarlo al menos en la medida en que al hombre público le fuera posible seguir el razonamiento. Ni siquiera el que tiene ya tan elevado pensamiento se mantiene aparte del estudio de la Tierra [...] y, en cambio, no se ocupe en modo alguno de qué dimensiones ni de qué características tiene el globo terrestre del cual el orbe habitado no es sino una parte, ni de en qué lugar del universo mundo se encuentra; ni de si está habitado en una sola parte, la que habitamos nosotros, o en más partes y, en este último caso, en cuántas; ni tampoco de qué dimensiones y características es su parte no habitable, y por qué más<sup>155</sup>.*

La intención y el sentido son perfectamente nítidos. La intencionalidad “política”, pasa por una investigación de “totalidad”. Ahora, habríamos, si esa fuera nuestra intención, de dilucidar qué es lo que entiende por “totalidad” y qué por “política”.... Conformándonos por ahora con tratar de entender su recepción, veremos que lo que sobrevivió de Estrabón, es la ilusión de lo empírico [aún si Humboldt lo cuestionó] para el conocimiento de la totalidad (Naturaleza y sociedad), pero que lo político se volvió un orden velado del “conocimiento geográfico”. Esto desde luego en una lectura anacrónica de los textos, que es lo que intentamos dilucidar, pues en ese fragmento nos da pistas para entender que el sentido particular de su conocimiento tenía por fundamento el conocer su lugar en el orden del mundo, un orden divino.

Es una suerte de conocimiento filosófico-técnico en sentido estricto, cuya intención es plenamente política. Algo que dilucidará con precisión insistiendo en que este conocimiento es útil para “el gobierno” del “hombre público”. Que intentando dilucidar su particular intención, nos llevaría a una suerte de intento de construir un orden racional para su cosmovisión, algo que se parece muchísimo al proyecto ilustrado, pero que enunciado así, sin mediaciones, es una mera interpretación en el plano del entendimiento. No obstante, si leemos con detenimiento la forma en la que prosigue [1.1.16]:

*En efecto, todas las cosas del tipo de las mencionadas constituyen una gran preparación con vistas a adquirir el buen juicio mediante el aprendizaje de la naturaleza de los países y las clases de animales y plantas. [...] Precisamente de la tradición antigua y de la razón misma se pueden obtener testimonios a favor de lo dicho por nosotros al comienzo. Y me parece que es sobremanera motivo de interés para lo que ahora nos ocupa aquello que se dijo de que la geografía está en su mayor parte orientada hacia las necesidades políticas. Pues, en efecto, el terreno de nuestras acciones es precisamente la tierra y el mar en que vivimos; pequeño terreno el de las acciones pequeñas, grande el de las grandes, y mayor que ninguno la totalidad de ellos, que precisamente llamamos con toda propiedad «orbe habitado», de suerte que éste vendría a ser el terreno de las acciones más importantes; los más grandes de los conductores de ejércitos son aquellos que tienen poder para mandar sobre tierra y mar, reuniendo pueblos y ciudades en un único poder y administración políticos. Así pues, es evidente que la geografía está toda ella orientada hacia las acciones propias del gobierno, pues dispone continentes y piélagos, unos dentro y otros fuera de la totalidad del orbe habitado. Pero esta disposición se hace en función de aquello para quienes no es lo mismo que aquellos estén de una manera o de otra y que sean conocidos o no, pues como mejor podrían manejar cada país es sabiendo de qué extensión es el territorio, y a qué distancia se encuentra de otros lugares, y qué características diferenciales tiene tanto en su clima como en sí mismo. Y como resulta que en una parte del mundo mandan unos, y en otra, otros, y que desde otra capital y otro imperio intentan dominar la situación y extender el ámbito de su hegemonía, el conocer todos por igual no les es posible ni a ellos, los políticos, ni a los geógrafos; antes por el contrario, ello se observa en unos y otros indistintamente, en mayor o menor grado. Difícilmente, en efecto, podría ocurrir que todo fuera por igual asequible al conocimiento, incluso en el caso de que el orbe habitado estuviera todo él sometido a un único poder y régimen*

---

<sup>155</sup> Estrabón, *Geografía. Libros I y II/Trad. García Blanco, J.* (Madrid: Gredos, 1991) (pp. 226-28).

*político; pero ni siquiera así sería posible, sino que incluso en ese caso las regiones más próximas serían más fáciles de conocer bien*<sup>156</sup>.

Podremos observar que la intención, en los términos en los que entenderíamos el presente, es otra, completamente, su conocimiento responde a una situación de escasez y conflicto. Donde P(a), P(b), P(c)... se encuentran en constante conflicto por el control de los recursos, productos, etc., no es un conocimiento de orden enciclopédico lo que Estrabón pretendía, sino que nos aventuramos a decir que tiene la intención de hacer de orden público lo que está velado, intenta hacer que el conocimiento del mundo, sea un factor decisivo para las acciones políticas. Pues, ese conocimiento, en los términos tan amplios en los que los plantearía, sería nada menos que entender la totalidad de las circunstancias del mundo, para así poder mediar sus relaciones entre sí. Donde pueblos se enfrentaban como lo "otro"; Definitivamente un conocimiento de otro mundo. No obstante, lo que nos interesa destacar, y que nos lleva a su exposición detallada, es el carácter de su conocimiento, sobre la intención y carácter propio de los fines que guarda para el actuar humano en el orden de sí mismo: la política. Algo que se expone con certeza cuando aborda el tema por excelencia [1.1.19], la Geografía y la política.

*Así pues, como ha quedado dicho, la geografía se dirige en su mayor parte al ámbito y a las necesidades del gobierno. Pero es que también la mayor parte de la filosofía ética y política gira en torno al ámbito del gobierno. Véase la prueba: distinguimos las diferencias entre regímenes políticos sobre la base de sus tipos de gobierno, estableciendo un tipo que es la monarquía, que también llamamos realeza, otro que es la aristocracia y un tercero, la democracia. Pensamos también que existen otros tantos regímenes políticos, que llamamos con la misma denominación, como si de ellos derivara el principio de peculiaridad específica: en uno de ellos, en efecto, es ley el mandato del rey, y en otro el de los aristócratas y en el otro, el del pueblo. Y es que la ley es lo que caracteriza y configura el régimen político, y por eso también llegaron algunos a decir que lo justo es lo que conviene al más fuerte. Así pues, si la filosofía política gira en su mayor parte en torno a los gobernantes, y si gira también a su vez la geografía en torno a las necesidades del gobierno, ésta última presentará cierta superioridad a este respecto. Pero esta superioridad tiene proyección práctica*<sup>157</sup>.

Lo que subyace es una intención de trascender "la discusión teórica", pero presuponiéndola, no insta a su abandono, sino que simplemente pretende mostrar que "la geografía", como él la concibe, y en las circunstancias particulares de su gestación ("el mundo antiguo"), tiene por principio una necesidad inmanente a ese mundo, las necesidades "del gobierno", de la autodeterminación humana, pero que en un rasgo es superior a la "ética" o a la "filosofía política", en que éste tipo de conocimiento tiene una "proyección práctica". En ese sentido se entienden perfectamente sus premisas: el saber de la totalidad, tiene como fin último la proyección práctica de los fines particulares en que se reproduce ese conocimiento. Ahora bien, el cómo se leía esa substancialidad de lo que esa "geografía" era para sí misma. En circunstancias particulares, que no pueden trasladarse anacrónicamente de un mundo a otro, del suyo al nuestro, tiene como sustento nada menos que a la filosofía misma. Pues nos dirá por último [1.1.22] y [1.1.23], tras reafirmar lo dicho [1.1.20] y [1.1.21] (algo reiterativo que queda fuera ya de las intenciones de lo que intentamos mostrar), que:

*En una palabra, es preciso que este escrito sea de interés general y que sea igualmente de utilidad para el hombre culto y para el público medio, como lo es mi obra histórica. [...] Ésta es la razón por la cual nosotros, tras haber escrito unos Comentarios históricos útiles, según suponemos, para la filosofía ética y política, hemos tenido la idea de añadir a ellos también el presente trabajo; [...] En efecto, es ésta una especie de obra colosal, que explica las cosas en su magnitud y en su conjunto, [...] Así pues, quede aquí dicho y probado que la presente obra es cosa seria y propia de un filósofo*<sup>158</sup>.

Nótese la insistencia del conocimiento específico, para dilucidar lo general, y del conocimiento general para entender lo específico. Estas ideas, indudablemente se perderán en el tiempo. Una discusión que no reaparecerá, si aceptásemos sin conceder (pues no se sostiene) el enunciado

<sup>156</sup> Estrabón, *Geografía. Libros I y II/Trad. García Blanco, J.* (Madrid: Gredos, 1991) (pp. 230-31).

<sup>157</sup> *Ibidem*, (p. 235-36).

<sup>158</sup> Estrabón, *Geografía. Libros I y II/Trad. García Blanco, J.* (Madrid: Gredos, 1991) (pp. 242-43).

de que “la geografía es un conocimiento milenario”, hasta la segunda mitad del siglo XX. El orden político del conocimiento de la totalidad. Ahora, después de trazar el pensamiento de Estrabón, necesario para entender la conformación de la “Science” en “Geografía”, conservando sin embargo, el núcleo racional de Estrabón: La necesidad de entender la totalidad, para así articular lo político. No obstante, observaremos, que la exposición de Estrabón nos ayuda a poder dilucidar el proceder, conceptual metodológico y argumental de la “moderna geografía”, pero nos invita a atender su particular dinámica: Lo práctico-utilitario de sí misma.

Imaginemos ahora que nos encontramos en la cristiandad, cuando tras la invención de América (siglo XVI), se ha puesto en cuestión la racionalidad judeocristiana, cuando las certezas encontradas en esos textos (clásicos desde entonces) se vuelven de relevancia para la construcción de lo que ha de denominarse desde entonces como el pensamiento moderno. Cuando una serie de circunstancias determinadas (que quedan fuera de nuestra investigación) han logrado sumir a América, y gran parte de las costas atlánticas de África al particular dominio de la cristiandad (durante los siglos XVII y XVIII), vaya, situémonos en los prolegómenos del capitalismo. Imaginemos la particular recepción que esos textos habrían tenido. Sin duda, por enfrentarnos a esos acontecimientos desde el presente, dilucidar su recepción como generalidad, se vuelve evidente, y se hace más claro aun cuando observamos que esas lecturas se movieron en una surte de melancolía, pues aún hoy, uno puede leer esos textos y sentirlos tan cercanos, que siente el peso de lo que “se ha perdido”.

Aún más, cuando la síntesis de sus pensamientos, de la racionalidad judeocristiana, y de las aristas y desarrollos de la «adab» engendraron el mundo en el que ahora nos encontramos. Pero en realidad, esa “síntesis” trazada entre lo “musulmán”, lo “heleno” y lo “cristiano” es una mera superficialidad, pues si continuásemos investigando llegaríamos a una certeza, *es el producto de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el concepto simple de este todo. Pero, la realidad de este todo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración, pero ya en su nuevo elemento y con el sentido que de este modo adquieren. Mientras que de una parte, la primera manifestación del mundo nuevo no es más que el todo velado en su simplicidad...*<sup>159</sup> Pues el mundo moderno, no es algo claro, sino un mundo a dilucidar, un mundo nuevo, otro y distinto de aquellos en que se engendraron esas ideas. Ese es el mundo que es preámbulo a la construcción de la Science. En el cual hay que pensar la invención de la moderna Geografía.

---

## EL IDEALISMO ALEMÁN EN LA INVENCION DE LA GEOGRAFIA: ALEXANDER VON HUMBOLDT Y KARL RITTER.

---

A finales del siglo XVII, “Europa” abriría los ojos ante un proceso de cambio a su interior, el cual atravesaría completamente todas las esferas de su recién conquistado mundo<sup>160</sup>, que hasta el siglo XV, había permanecido enclaustrado, bloqueado *-principal más no únicamente-* por el mundo islámico, situación que si bien comenzaría a cambiar a partir del siglo XVI, estas

---

<sup>159</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu/Trad. Wenceslao Roces* (México: FCE, 2012) (p. 13).

<sup>160</sup> Consideramos a la América Colonial, debido al carácter particular de su invención, como una expansión de los límites de la cristiandad. En la cual intentaría mantenerse un cierto purismo ideológico. Pues *los viajes de exploración y las primeras conquistas arrastraron a un puñado de marineros, soldados, funcionarios y clérigos. [...] Espontanea en un principio, la corriente fue pronto regulada. La corona castellana prohibió la entrada en Indias de ciertas categorías de personas a fin de mantener la integridad ideológica en las tierras conquistadas. Moros, judíos, gitanos y condenados por la inquisición vieron así cerrado el paso. La ley impidió también el embarque de extranjeros e incluso en un principio de los naturales de la corona de Aragón. El principio era reservar el derecho a la emigración a América para los súbditos de la corona de Castilla. Legalmente, el traslado a indias requería la autorización oficial.* Leslie Bethell, *Historia de América Latina. 4. América Latina colonial: Población, sociedad y cultura* (Barcelona: Crítica, 2000) (p. 23).

transformaciones no tendrían un efecto profundo en las relaciones de “Europa” -internas y externas-, sino hasta finales del siglo XVIII. Cuando comienza el proceso de “europeización” de la humanidad<sup>161</sup>. El contexto de gestación de un “conocimiento geográfico” propiamente moderno, el cual estaba caracterizado por someterse a los intereses y necesidades particulares de la cristiandad. No obstante, cabría preguntarse, ¿es que acaso no existió un conocimiento cuando menos cercano a lo que ahora entendemos por geografía?

A lo que responderíamos que en la cristiandad el “conocimiento geográfico” estuvo limitado por el estricto régimen escolástico que delimitaba su pensamiento. Así como la Historia, la Geografía estuvo sometida por el cristianismo<sup>162</sup> institucionalizado. Cuyo único campo que no se vería sometido a esos rigores, sería la cartografía<sup>163</sup>, debido a su interés práctico-utilitario de fines comerciales<sup>164</sup>, y a su carácter “técnico”<sup>165</sup>. Pero, en términos generales, no sería sino a raíz de la invención de América que esta racionalidad, sobre la que se sustentaba ese conocimiento, se pondría en cuestión de forma devastadora. Cabe destacar que esta situación no sufrió un cambio sustantivo en la vida material, e incluso fue muy tardío (1789). A título de ejemplo -y por su repercusión en la historia colonial- considérese que fue hasta 1354<sup>166</sup> que la utilización de “cartas” de navegación (conocidas desde la baja Edad Media) se popularizó entre los aragoneses, no obstante, de la misma manera que ocurría con las representaciones de los portugueses -basados en Claudio Ptolomeo-, se veían limitadas a una ampliación incesante<sup>167</sup> de

---

<sup>161</sup> La razón y fundamento de estos cambios rebasan las intenciones particulares de nuestra investigación. No obstante apuntamos a que el fundamento se encuentra en la subsunción formal y real de América al proceso de producción en general de la sociedad moderna. La expansión y consolidación del capitalismo.

<sup>162</sup> *Dos de los rasgos más notables de la expansión medieval europea son la pobreza con que Europa entiende lo que descubre y el efecto mínimo que produjeron los europeos en la mayor parte de las regiones del mundo con las que habían conectado. La Europa medieval avanzó a tientas, y laboriosamente, hacia una mejor comprensión de sus vecinos, sin ni siquiera utilizar plenamente las vastas reservas de nueva información aportadas por los viajeros, y no podían acceder a algunas de las mejores fuentes de conocimiento, como la Geography de Claudio Ptolomeo, o el Book of Roger de Idrisi. Esta situación se hallaba en agudo contraste con el mundo musulmán, que no sólo había heredado lo mejor del saber clásico, sino que lo aumentó gracias a los viajes y la observación científica. Las oportunidades que tenían los musulmanes para viajar quedan bien ilustradas en el siglo XIV por Ibn Battutah de Tánger [...] El hecho de que en 1498 Vasco de Gama completara su viaje a la India con la ayuda de Ibn Majid, quien resultó ser uno de los principales navegantes árabes de la época en el océano Índico, no necesita mayor comentario. Las habilidades de los chinos para la navegación quedan plenamente demostradas por la serie de viajes por el océano Índico llevadas a cabo por grandes flotas de juncos, bien equipados, bajo el mando de Cheng Ho entre los años 1405 y 1435. Éstos llegaron hasta África oriental en una época en la que los portugueses comenzaban trabajosamente a explorar la costa occidental del continente, y fueron totalmente desconocidos por los europeos del siglo XV. J.R.S Phillips, *La expansión medieval de Europa* (México: FCE, 1994) (p. 11).*

<sup>163</sup> *La cartografía fue quizás la única área de actividad intelectual de la Europa medieval en la que se hizo un intento serio de adaptar la visión contemporánea del mundo a los descubrimientos prestados por viajeros y marinos. Incluso los mappae mundi se tomaron a veces en serio. Los mappae de Ebstorf y Hereford, por ejemplo, respectivamente de 1240 y 1290, contienen detalles elaborados de razas monstruosas, e incluyen también las sedes de los acontecimientos del Nuevo Testamento como si éstos fueran contemporáneos. Se ha argumentado, sin embargo, que el mapa de Hereford, y posiblemente también el de Ebstorf, tuvieron el propósito serio de proporcionar itinerarios a los peregrinos que viajaban desde esas ciudades hasta Tierra Santa. Ibídem, (p. 253).*

<sup>164</sup> *Desde mediados del siglo XV, y a medida que los portugueses iban ampliando su conocimiento de la costa occidental de África y de las islas del Atlántico, aumentaba la demanda de cartas que ayudaran a los buques mercantes a encontrar los lugares, recientemente descubiertos, que ofrecían interés para el comercio. J.H. Parry, *La época de los descubrimientos geográficos (1450-1620)* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964) (p. 148).*

<sup>165</sup> Al respecto, véanse los importantes trabajos de David Buisseret ( *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800* (Buenos Aires: Paidós, 2004).), y de Norman J.W. Thrower *Mapas y civilización. Historia de la cartografía en su contexto social y cultural* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002). Aún si éste último presenta una rígida y anquilosada interpretación histórica. Ambos trabajos nos muestran en detalle el desarrollo de la “cartografía” y las prácticas utilizadas para su creación.

<sup>166</sup> *No se sabe con qué rapidez empezaron las cartas a utilizarse ampliamente, pero en el caso de Mallorca debió dar un importante estímulo a su producción el decreto de 1354 del Rey de Aragón según el cual toda Galera aragonesa debía llevar al menos dos cartas. J.R.S Phillips, *La expansión medieval de Europa* (México: FCE, 1994) (p. 256).*

<sup>167</sup> *Durante todo el siglo XV y la mayor parte del XVI, las únicas cartas con que podían contar los navegantes seguían el patrón tradicionalmente usado en la época medieval, ampliadas ahora para abarcar un área que aumentaba incesantemente, y con sólo algunas modificaciones, hechas por vía de ensayo, para adaptarlas a las nuevas técnicas de navegación. J.H. Parry, *La época de los descubrimientos geográficos (1450-1620)* (Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964) (p. 145).*

los espacios expuestos a través de esas mismas representaciones ontológicas. Las cuales son profundamente ideológicas, en sentido estricto, y que se mantenían vigentes por cuestiones políticas. Prueba de ello es el hecho de que el *Mapamundi* (que aún hoy día se utiliza; siglo XXI), la proyección de Mercator (1569), que no se cuestionaría hasta el siglo XX, es producto de la expansión colonial<sup>168</sup>, pues se realizó de esa forma para resituar el lugar del Océano Atlántico, centro del mercado “europeo” (sería más preciso decir “cristiano”) del siglo XVI.

Debido a ello, consideramos que la representación de Waldseemüller<sup>169</sup> (1507), es más cercana a una representación ontológica que a una proyección cartográfica moderna. Ahora bien, se ha expuesto someramente la razón de que “la geografía” considerada como cosmogonía (y no “como disciplina”), no habría sufrido cambios significativos en sus concepciones, sin embargo, llegados a este punto, se vuelve fundamental discutir un lugar común en las historias de nuestra disciplina, que pretenden situar a Bernhardus Varenius (1622-1650), pero sobre todo a Immanuel Kant (1724-1804) como una de las principales vetas del “pensamiento geográfico” (cristiano). Aunque, habríamos de decir que paradójicamente, Kant tendría más impacto en nuestra disciplina del que se considera, no obstante, dicho impacto –a diferencia de lo que suele señalarse– ocurriría en los fundamentos sobre los que reposan los pensamientos de Alexander Von Humboldt y Karl Ritter, y por ende, de la geografía moderna, pero, sobre todo, y aún más importante, de la Science. Ante esa posición insistiríamos que si bien Kant ejercía una cátedra de geografía<sup>170</sup>, respondía a su situación económica<sup>171</sup>, política<sup>172</sup>, pero sobre todo, al carácter de *Privatdozent*<sup>173</sup> de sus primeras cátedras universitarias.

Si bien éste no es quizá el espacio más adecuado para hablar de la vida de Immanuel Kant, debido al carácter particular que ha adquirido en la geografía, consideramos necesario esbozar en unas cuantas líneas las razones por las cuales consideramos un exceso el afirmar su carácter como “geógrafo”. En ese sentido, habríamos de comenzar señalando que su vida se distinguió en

---

<sup>168</sup> No es un accidente que el marco geográfico de interpretación global en uso hoy en día, es esencialmente una celebración cartográfica del poder europeo. Después de siglos de imperialismo, la pretenciosa perspectiva mundial de una metrópoli dominante se ha convertido en parte fundamental del desarrollo intelectual en el mundo. Martin W Lewis and Kären E Wigen, *The Myth of continents. A Critique of Metageography* (California: University of California Press, 1997) (p. 189).

<sup>169</sup> George Kish, *A source book in Geography* (Massachusetts: Harvard University Press, 1978) (p. 290).

<sup>170</sup> En su historia de la geografía, aún si Valcarcel mismo expone que Kant no tuvo intención alguna de publicar la *Physische Geographie*, se muestra insistente en ese punto, cuando nos dice: *La actividad geográfica de Kant se inicia con un breve opúsculo, en 1757, en que trata la naturaleza de los vientos del Oeste y su condición húmeda, relacionada con el tránsito por el océano. Se desarrolla con mayor amplitud en la Physische Geographie, con casi 300 páginas, en que se plasman sus enseñanzas, recogidas por uno de sus alumnos y colaboradores, Friedrich Theodor Rink. Fue publicada en 1802, a instancias del propio Kant que, al parecer, había perdido sus propios cuadernos sobre la materia. Rink completó, en parte, la obra. Lo esencial del texto debe corresponder, no obstante, con las lecciones impartidas por Kant con anterioridad a 1780.* José Ortega Valcarcel, *Los horizontes de la geografía. Teoría de la Geografía* (Barcelona: Ariel, 2000) (p. 108).

<sup>171</sup> *La enfermedad de su padre en 1744, a consecuencia de la cual murió dos años más tarde, obligó a Kant, como hermano mayor a ocuparse de los asuntos familiares. Tras la muerte del padre, terminados ya sus estudios universitarios, se ve abocado a trabajar como profesor particular, educando niños de familias de la alta burguesía, primero en Judtschen, en casa del pastor calvinista Andersch, dentro de la comunidad de hugonotes procedentes de Francia; después, en casa del terrateniente Von Hülsen, en Arnberg. Aunque Kant ejercía esta tarea por necesidad, y no por vocación, encontró tiempo para preparar ensayos científicos que le allanaran el camino para enseñar en la universidad.* Pedro Ribas, 'Kant, filósofo ilustrado, y la Crítica de la razón pura', in *Crítica de la razón pura* (Madrid: Taurus, 2013), pp. XV-LXXIII (p. XXI).

<sup>172</sup> *Como había sucedido con la confesionalización católica, la luterana generó una universidad muy conservadora, y la modernidad científica no emergió de sus aulas. Como institución destinada a fortalecer la cohesión social de los incipientes Estados mediante los funcionarios adecuados, la universidad servía al mantenimiento de la religión oficial. Y tuvo en la facultad de teología su lugar central.* José Luis Villacañas, 'Immanuel Kant, las posibilidades de la razón', in *Crítica de la Razón pura* (Madrid: Gredos, 2014), pp. IX-CXXIII (p. XVI).

<sup>173</sup> *Su docencia abarcaba temas filosóficos (según él no se enseña filosofía, sino a filosofar) como lógica y ética, pero también matemáticas y física; más tarde también geografía, todo ello como Privatdozent, es decir, como profesor sin sueldo fijo, dependiendo de lo que pagaran los estudiantes que se matriculaban en sus clases.* Pedro Ribas, 'Kant, filósofo ilustrado, y la Crítica de la razón pura', in *Crítica de la razón pura* (Madrid: Taurus, 2013), pp. XV-LXXIII (p. XXII).



su juventud por plantear un conflicto entre una estricta educación pietista y la conformación de su proyecto ilustrado<sup>174</sup>, sintetizado en la consigna *Sapere Aude* (Atrévete a saber), intentando, de esa manera, combatir el modelo educativo impositivo de la época.

La razón de la importancia de esa dicotomía entre un pietismo dogmático e Ilustración radical, se vuelve de importancia cuando consideremos la relación que Kant entablaría con sus alumnos<sup>175</sup>, lo que explicaría porque estaría abierto a la publicación de esos apuntes, que como señala Valcárcel, supuestamente había extraviado y que, por ende, sólo podrían publicarse mediante el trabajo de Friedrich Theodor Rink, quien en 1802 entregó al público “las memorias” de sus “clases de Geografía”, tan sólo dos años antes de la muerte del maestro. Esas clases como señala con detalle Valcárcel, se habrían desarrollado con anterioridad a 1780, una fecha que coincidiría con el momento en que nuestro autor por fin podría haber accedido a la academia de forma regular en la cátedra de *Lógica y metafísica* que tanto anhelaba<sup>176</sup>, así mismo, estas

---

<sup>174</sup> La vida de Kant suele estar llena de misterios y mitos en torno a su persona. *Hoy sabemos que su pasión por la exactitud, el reloj, las relaciones sociales organizadas y las comidas regladas no eran un asunto específicamente suyo, sino muchas veces del ambiente que lo rodeaba. [...] El héroe central de la cultura intelectual de Occidente fue sencillamente un decente burgués sobriamente feliz de la ciudad portuaria de Königsberg, fundada por los caballeros teutones del siglo XIII y capital de Prusia oriental. [...] Llamar «burgués» al hijo de un discreto artesano del cuero de Prusia Oriental no es un contrasentido: artesanos, pero no menos burgueses eran sus padres y sus abuelos. Hombres de ciudad, de gremio, de oficio, los artesanos vivían del crédito de su taller, ganando con la fama y con el honor profesionales, unos beneficios que adquieren su sentido en el seno de la laboriosa ciudad luterana. Los gremios artesanales suponían virtudes urbanas y hacían de la respuesta a las necesidades de los clientes la base moral misma de la vida. Eficacia, honestidad, puntualidad, pulcritud del trabajo y, sobre todo, lo más importante: rechazo de las más mínimas posibilidades de escandalizar, eso ofrecía a la vida de estas gentes su tensión más profunda. [...] En el mencionado ambiente creció Kant, no sin ciertas penurias.* José Luis Villacañas, 'Immanuel Kant, las posibilidades de la razón', in *Crítica de la Razón pura* (Madrid: Gredos, 2014), pp. IX-CXXIII (p. XII). Normalmente, se ha hablado de una especial importancia del pietismo en la familia de Kant, lo que habría tenido una especial importancia en la formación de éste. Frente a tal influencia resalta Kuehn que la moral de Kant rechaza tajantemente la falta de autonomía que comportaba el sentido de sumisión en la educación pietista. Con independencia de que sus padres se movieran de hecho en un ambiente marcado por esa orientación religiosa, él mismo habló después de forma muy negativa de la moral y actitud pietista como opuestas a la ilustración... Pedro Ribas, 'Kant, filósofo ilustrado, y la Crítica de la razón pura', in *Crítica de la razón pura* (Madrid: Taurus, 2013), pp. XV-LXXIII (p. XIX). La educación que recibiría de sus padres sería todo un dilema en la vida de Kant, pues el pietismo en cierta medida humanista que podría haber heredado de su madre ( Roberto Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar* (Madrid: EDAF, 2007) (p. 19).) se contraponía en gran medida a las formas rígidas de la educación de esa época. Villacañas insiste en ello, pues nos dice que... *Mientras que los padres ofrecían confianza, seguridad, dignidad y autoestima, los maestros se dejaban llevar por el espíritu de jerarquía, autoritarismo, sadismo, y todo lo que estas actitudes producen en los niños: miedo, inseguridad y esa desesperación que surge ante la irracionalidad del mundo. Al menos así recordaba Kant las «torturas de la juventud» en la escuela. [...] Kant tuvo presentes estas experiencias cuando, tiempo después, en su escrito Contestación a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?, despreció la educación oficial que hacía de los jóvenes unos eternos menores de edad, quebrando su voluntad y reclamando una obediencia inhumana, y concentró toda la doctrina de lo que había recibido de los padres en la máxima Sapere Aude («Atrévete a saber»).* José Luis Villacañas, 'Immanuel Kant, las posibilidades de la razón', in *Crítica de la Razón pura* (Madrid: Gredos, 2014), pp. IX-CXXIII (p. XIV).

<sup>175</sup> La primera clase de un Kant sorprendido por la abundancia de matriculados, allá por 1756, fue incierta e insegura, pero esta actitud, fruto de la sorpresa y de la responsabilidad, no indispuso a los alumnos, sino que lo hizo más humano ante ellos. Las clases de Kant abarcaban todas las disciplinas filosóficas, desde la lógica hasta la metafísica, sin dejar de lado las matemáticas y la física. Su forma de impartirlas era aguda, ingeniosa y distante. Sus alumnos reían sus bromas, pero él continuaba con su discurso impertérrito. No alardeaba, no fraternizaba, no condescendía ni se rebajaba. Le gustaba responder preguntas, pero no que lo consideraran un maestro; deseaba que siguieran el libre curso de sus pensamientos, no que fijaran sus palabras en apuntes, y sus clases estaban siempre en el punto de mira de la ortodoxia pietista.

<sup>176</sup> El problema de Kant por no entrar a la universidad se remonta a su formación universitaria. A un problema directo con el profesor Knutzen, quien representaba el intento por seleccionar lo ortodoxo de Gottfried Leibniz y Christian Wolf, despreciando las doctrinas que podían colisionarse con la fe pietista. [...] Durante tres años Kant visitó sus clases, y cuando en 1744 Knutzen publicó el libro sobre Pensamientos racionales sobre los cometas, se convirtió en una celebridad en Königsberg al pronosticar la reaparición de un cometa que ya había sido visto en 1698. Luego se demostró que alguien había hecho ya antes la misma predicción, y el célebre matemático Leonard Euler argumentó que no se trataba del mismo cometa, sino de otro nuevo. Estas discusiones, vividas en Königsberg con intensidad, debieron interesar a Kant, aunque Knutzen postergó a Kant como discípulo. [...] Él supo de esta postergación y comprendió que no tenía futuro en su propia universidad. [...] Acabado su cuarto año, Kant podía presentar su disertación latina para obtener el título, pero no lo hizo. Hacia 1744, precisamente cuando terminaba dicho cuarto año, su padre cayó gravemente enfermo, y mientras lo cuidaba, lejos de las clases, escribió su primera obra: una autoafirmación frente a sus

disputas internas le impedían la publicación de su obra maestra, pues la primera de las tres críticas que lo hicieron famoso, la *Crítica de la razón pura*, no vería la luz sino hasta 1781. La vida académica de Kant es una muestra de las dificultades y vicisitudes ante las que se enfrenta un pensamiento radical con la ortodoxia en turno, que somete a la academia a los rigores de sus estrechos límites, pues ni alguien con la brillantes de nuestro autor pudo sortear las vicisitudes de la naciente política universitaria.

En suma, consideramos que la *Physische Geographie*, atribuida a Immanuel Kant, es en realidad producto del trabajo creador de Friedrich Theodor Rink, quien sintetizando lo aprendido y apelando a la insistente enseñanza del maestro (*Sapere Aude*), produjo una obra que no sale de los límites de una geografía como cosmogonía. Pero que incorpora los límites argumentales del pensamiento de Immanuel Kant respecto a la dicotomía entre “el orden celeste sobre mí, y el orden moral dentro de mí”. Como último argumento, pondríamos de relieve lo que salta a la vista entre las líneas de lo que señala Tim Unwin.

*En su resumen de 1757, [...] sostenía que había tres formas de contemplar la Tierra: una matemática interesada por su forma, la doctrina política que se ocupaba de la población y los tipos de gobierno, y la geografía física que consideraba las condiciones naturales de la Tierra y lo que ésta contiene. Como ya ocurriera con Varenio [o Varenius] esta clasificación causo problemas con el modo en que debía tratarse el aspecto humano, pues Kant lo incluía tanto en la geografía física como en la doctrina política. Más adelante, en la introducción a la Physische Geographie, intentó resolver ésta dificultad diciendo que la geografía física estudiaba el mundo tal como lo percibían los sentidos externos, por oposición a la antropología, que se ocupaba de la experiencia consiente que proporcionaban los sentidos internos<sup>177</sup>.*

Estas diferencias nos revelan que la *Physische Geographie* (1802), se escribiría en las líneas de la *Doctrina trascendental de los elementos*<sup>178</sup>, a diferencia de los apuntes de las clases previas a 1780, no obstante, esto nos obliga a discutir, también ese punto, pues tras su nombramiento en marzo de 1770, Kant abandona el estudio de las disciplinas particulares para entregarse al estudio de lo que constituiría su proyecto crítico: la metafísica en su sentido trascendental. Es así como puede entenderse el por qué “perdería” los apuntes de sus clases. La razón es evidente, porque esos estudios siempre fueron meramente contingentes, ubicados en los límites de su propia reproducción material. Lo que nos obliga a dar una mayor importancia a Friedrich Theodor Rink, quien no sólo habría sintetizado las clases de su maestro (como se ha pretendido), sino que de hecho, habría tratado de reconciliar lo que consideraba “Geografía”, con los postulados expuestos -ya con rigor- hacia 1781 en la *Crítica de la razón pura*. Lo que nos dice que habría confiado en la máxima de su maestro, atreverse a pensar por cuenta propia.

El texto de Rink expone substancialmente los límites del “pensamiento geográfico” moderno, que, producto de la dicotomía kantiana del “orden celeste fuera de mí, y el orden moral dentro de mí”, condensa la distancia que la caracterizaría, entre pensar irreconciliables las reflexiones del mundo de lo sensible con el de las impresiones internas. O dicho de forma menos kantiana, de las relaciones del mundo físico con las relaciones humanas, del orden de la libertad

---

profesores. [...] Aludiendo a «un agudo autor», que podría ser el mismo Knutzen, hablaba de «una ligera confusión de conceptos de la cual es fácil salir cuando se presta la debida atención». Con ese cambio conceptual se podía evitar la contraposición entre Newton y Leibniz, aunque tal gesto de superioridad sobre los maestros no iba a ser olvidado: Kuehn sugiere que es muy probable que este ensayo fuera rechazado como disertación latina y que por ello Kant se vio sentenciado en sus pretensiones de llegar pronto a la universidad. José Luis Villacañas, 'Immanuel Kant, las posibilidades de la razón', in *Crítica de la Razón pura* (Madrid: Gredos, 2014), pp. IX-CXXIII (p. XVIII).

<sup>177</sup> Tim Unwin, *El lugar de la geografía* (Madrid: Cátedra, 1995) (p. 108).

<sup>178</sup> La primera vez que Kant expone estas diferencias se encuentran en la *Dissertatio de 1770 (Principios formales del mundo sensible y del inteligible)*. El valor de esta obra es tan determinante para la carrera de Kant porque sistematizó todos los dualismos que venían funcionando en la estructura de su pensamiento y los organizó alrededor de uno básico y fundamental: el que opone los *phaenomena* y los *noumena*, los objetos del mundo sensible y los objetos del mundo inteligible. José Luis Villacañas, 'Immanuel Kant, las posibilidades de la razón', in *Crítica de la Razón pura* (Madrid: Gredos, 2014), pp. IX-CXXIII (p. XXXVI).

(sociedad) y de la necesidad (naturaleza). Pero no nos adelantemos en la discusión. En suma, hemos esbozado un panorama general, del que parte la “geografía moderna”.

La geografía propiamente moderna, tiene, pretendidamente, sus orígenes en las concepciones de Alexander Von Humboldt y Karl Ritter, pues, supuestamente, serían ellos quienes trazarían, indiscutiblemente, el rumbo de lo que habría de ser considerado desde entonces como los “fundamentos de la Geografía”. En ese sentido, habríamos de precisar, que si bien Humboldt no se consideraba a sí mismo geógrafo, y además se inscribe en una tradición de la que gracias a George Kish *-sin al parecer darse cuenta de la importancia de su distinción conceptual-* debería de situarse en los límites de una «geognosis<sup>179</sup>» y no de lo que sería propiamente geografía, algo que el propio Humboldt parece confirmar al situar al *Cosmos* en el contexto de su producción científica<sup>180</sup>. Pues aporta una clara forma en la cual leer su producción teórica, de la que habríamos de distinguir al *Cosmos*, como el mismo lo hace, obra que además ha sido considerada la más idónea exposición de las intenciones de: “La Geografía”. Pero, centrémonos en su obra, para tratar de mostrar lo que entre líneas hemos sugerido.

La importancia de las razones de esa distinción (“geognosis”) se encuentra en el desarrollo de *Cosmos*, y abren por completo el marco de interpretación desde el cual leerlo, pues pondrían fin, definitivamente, a las posiciones que simplifican el papel de Humboldt, hacia un proyecto de “Geografía física”, cuando nuestro autor pretendía todo lo contrario. Pues, como el mismo insiste, intenta continuar el proyecto del *Aufklärung* (“Ilustración”) alemán, inscribiéndose en la tradición de Friedrich Von Schelling, quien intenta replantear la pregunta de “toda la filosofía”<sup>181</sup>, interrogante que sería respondida de forma asombrosa por Georg Wilhelm Hegel, profundamente vilipendiado por los marxistas, y que constituye en realidad el núcleo racional a través del cual se mueve el propio Karl Marx, abandonando así la dicotomía kantiana de “necesidad (naturaleza)” y “libertad (sociedad)”.

Es en ese sentido en el que intentaremos leer el *Cosmos*, aunque no se equivoque la intención de nuestras líneas con un pretendido intento de rescatarlo, sino de mostrar que inclusive aquel “pináculo” de la “geografía física”, se devela un intento moderno por auto-comprenderse. Dándonos pie a arrojar al fuego de la crítica la sentencia de que Alexander Von Humboldt no sólo no era geógrafo, como el mismo lo afirmó en repetidas ocasiones<sup>182</sup>, sino que nunca tuvo la pretensión de exponer algo similar en el *Cosmos*, sus intenciones eran otras, más ambiciosas y de un calado mucho más profundo, propio del espíritu de la época. Puesto que fue un

---

<sup>179</sup> La distinción consiste en una excelente y precisa concepción del vocablo alemán «Erdkunde» utilizado por Humboldt para referirse a su trabajo, y a la cual distingue del vocablo alemán «Geographie», algo en lo que no se había reparado lo suficiente en la historia de la geografía. George Kish lo traduce como *Geognosis (Erdkunde)*, y nos dice que: *estudia la naturaleza animada como la inanimada... A source book in Geography* (Massachusetts: Harvard University Press, 1978) (p. 403)., tras ese particular señalamiento, prosigue impío su discurso, sin reparar demasiado en su señalamiento, dejándonos atónitos por las implicaciones de esa afirmación que puede confirmarse tras una somera búsqueda. La implicación fundamental se sitúa en el hecho de que la idea de «gnosis» está estrechamente relacionada a la concepción kantiana de las operaciones de la razón, y que resitúa el trabajo de Humboldt en el ámbito de lo cosmológico, pero desde la concepción de una metafísica de lo real en cuanto tal. Aportando un límite preciso a la concepción etimológica desde la cual leer su proyecto.

<sup>180</sup> *Extraño a las profundidades de la filosofía puramente especulativa, mi ensayo sobre el Cosmos es la contemplación del Universo, fundada en un empirismo razonado; es decir, sobre el conjunto de hechos registrados por la ciencia y sometidos a las operaciones del entendimiento que compara y combina. Únicamente en estos límites la obra que he emprendido, entra en la esfera de los trabajos a los que he consagrado la larga carrera de mi vida científica.* Alejandro de Humboldt, *Cosmos. Descripción física del mundo (Tomo I)* (Montevideo: Belgica, 1875) (p. 39).

<sup>181</sup> *En consecuencia, la cuestión puede ser planteada en estos términos; ¿y si en lugar de pensar la naturaleza desde la filosofía pensamos la filosofía desde la naturaleza? Semejante pregunta apunta a un cambio en la tradición que desde Descartes, pasando por Kant y Fichte, ha hecho de la naturaleza un objeto del conocimiento, dejando por ello de lado su realidad. Con semejante identificación, además, la filosofía se presupone como el conocimiento puro y siempre presente que da la apariencia de no tener a su vez un origen.* Friedrich W. J Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, ed. by Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 1996) (p. 11).

<sup>182</sup> Véase: Alejandro de Humboldt, *Cartas Americanas* (Caracas: Cultura y Bellas Artes, 1956).

observador que intento ser participante activo, en lo que sería conocido desde Félix Duque (por sí mismos una institución), como “La era de la crítica”.

Ahora bien, lo que pretendemos realizar someramente, no persigue ser un estudio detallado ni pulido de *Cosmos*, sino encontrar el punto de partida que intenta únicamente explicar nuestras afirmaciones, y mostrar las bases desde las cuales poder plantear los límites de la “geografía moderna”, fundamento de las razones por las cuales intentamos desbrozar en este capítulo que en líneas generales, como veremos, la geografía moderna se ha movido a través de tres rasgos distintivos: 1) Es un conocimiento descriptivo, nada sistemático y poco riguroso. 2) Ha sobrevivido no por sus desarrollos teóricos, sino por sus implicaciones políticas (proyectos coloniales, consolidación de los Estados nacionales, etc.) y 3) Ha logrado conservar su carácter único, como un conocimiento de totalidad, gracias a esa legitimidad política. Pero, no adelantemos más las conclusiones, regresemos a nuestro autor.

Humboldt sitúa su texto, en los límites de la Razón pura, puesto que lo divide en dos grandes “Cuadros de la Naturaleza”: 1) Cuadro de los fenómenos celestes y 2) Cuadro de los fenómenos terrestres. Tras un análisis más detallado, nos daremos cuenta de que hace una distinción, que ya en términos kantianos podríamos situar entre “el orden estrellado sobre mí” en su primer cuadro, y al segundo cuadro del “orden moral dentro de mí”, pues ahí, incluye tres secciones 2.1) Reflejo del mundo exterior en la imaginación del hombre (a la que agrega un apartado 2.1.1) Del sentimiento de la Naturaleza según la diferencia de las razas y de los tiempos), 2.2) Influencia de la pintura de paisaje en el estudio de la Naturaleza y 2.3) Desarrollo progresivo de la idea de universo. A esta última sección la divide a su vez en cinco apartados, 2.3.1) Cuenca del mar Mediterráneo; 2.3.2) Expedición de Alejandro Magno al Asia; 2.3.3) Escuela de Alejandro; 2.3.4) Periodo de dominación Romana; y por último, 2.3.5) Periodo de dominación Árabe, este punto es profundamente descriptivo pues Humboldt admite un periodo de dominación Árabe<sup>183</sup>, algo que escapa a las intenciones de nuestro proyecto. Pues bien, como se ha observado, en líneas generales es perfectamente distinguible como Humboldt exige al *Cosmos*, los regímenes teóricos de la *Crítica de la razón pura*.

A estos Cuadros antepone una introducción general, aquello que constituye lo que ahora nos ocupa. En ella es posible apreciar las líneas generales en las que él mismo ubica a su proyecto, no propiamente científico sino más bien en las líneas de un *Wissenschaft* (la noción que suele apelar a su concepción desde el idealismo alemán). Nada más abrir la introducción al *Cosmos*, revela lo certero de esa afirmación:

*La naturaleza es el reino de la libertad, y para pintar vivamente las concepciones y los goces que su contemplación profunda espontáneamente engendra, sería preciso dar al pensamiento una expresión también libre y noble en armonía con la grandeza y majestad de la creación. Si se considera el estudio de los fenómenos físicos, no en sus relaciones con las necesidades materiales de vida, sino en su influencia general sobre los progresos intelectuales de la humanidad, es el más elevado e importante resultado de ésta investigación...*<sup>184</sup>

Salta a la vista que sitúa el problema de la naturaleza en el reino de la libertad, lo que si bien nos revela un marco categorial desde las posiciones de Kant, es, empero, más cercano a las intenciones del propio Schelling respecto a conocer “el desarrollo” de lo “humano” desde “el objeto”, pero tratando de “superar” (en sus propios términos) esa concepción a la que considera una filosofía puramente especulativa, no obstante, si bien es crítico con el proceder, no lo es así con el fundamento, pues él mismo insistirá en su filiación kantiana, manteniéndose en los

---

<sup>183</sup> Ahora pasamos a la poderosa influencia de los árabes, elemento extraño felizmente mezclado a la civilización europea, han ejercido en la ciencia física y matemática de la Naturaleza, en el conocimiento de los espacios de la Tierra y el Cielo, de su conformación y de su extensión, de las substancias heterogéneas que las componen y fuerzas interiores que los ocultan. Nos proponemos en seguida estudiar el impulso dado en el mismo sentido, seis o siete siglos más tarde, por los descubrimientos marítimos de los portugueses y de los españoles. Alejandro Humboldt, *Cosmos. Descripción física del mundo (Tomo II)* (Montevideo: Belgica, 1875) (p. 268).

<sup>184</sup> Alejandro de Humboldt, *Cosmos. Descripción física del mundo (Tomo I)* (Montevideo: Belgica, 1875) (p. 2).

límites de la *Crítica de la razón pura*<sup>185</sup>, propiamente en torno a las construcciones de la *Estética trascendental*, desde la cual partiría su concepción de *Cosmos*:

*Tanto cuanto nuestros sentidos perciben vagamente, todo cuanto los parajes románticos presentan de más horrible, puede llegar a ser para el hombre manantial de goces; su imaginación encuentra en todo medios de ejercer libremente un poder creador. En la vaguedad de las sensaciones, cambian las impresiones con los movimientos del alma, y por su ilusión tan dulce como fácil creemos recibir del mundo exterior lo que nosotros mismos sin saberlo hemos depositado en él*<sup>186</sup>.

Cualquiera que haya ojeado la *Crítica de la razón pura*, se daría cuenta de lo sistemático de su argumento y de lo fiel que es a ella. Literalmente es un parafraseo sintético de la *Estética trascendental*. Situando de esa manera al *Cosmos* en la dicotomía kantiana entre *Realität* y *Wirllichkeit*, entre las concepciones que tratan de construir un mundo de lo sensible (*Wirllichkeit*) y lo suprasensible (*Realität*), en la que ambos son asequibles al conocimiento humano (esto nos sugiere que el *Cosmos* es, además, una respuesta a su polémica con Schiller, y una toma de postura contra el naciente positivismo). Pues intenta situarse entre lo que el mundo “es” y lo que del mundo “se dice”. Evítese, sin embargo, el error de leer ambos conceptos desde la concepción de Hegel o Marx, pues si bien existen en ambos, no tienen las mismas y particulares implicaciones, pues en Kant el conocimiento efectivo de lo que la *Wirllichkeit* «es», es aún imposible por la dicotomía entre «fenómeno» y «noúmeno».

Para apuntalar estas distinciones Humboldt se sumerge en una somera distinción entre lo que el “mundo es”, y lo que del mundo “se dice”, y debido al carácter universal –en la *acepción crítica*<sup>187</sup>- del “Sujeto cognoscente”, puede dar cuenta del mundo fenoménico (*Wirllichkeit*). Nos dice por ende que:

*Allí es donde, rodeado de formas colosales, y de la majestad de una flora exótica, experimentamos, cómo por la maravillosa flexibilidad de nuestra naturaleza, se abre el alma fácilmente a impresiones que tienen entre sí un lazo misterioso y secreta analogía*<sup>188</sup>.

Construyendo así, una suerte de “cosmopolitismo del saber”, recuperando para ello la respuesta a la pregunta de Kant, ¿cómo es posible la ciencia?, pero, metiendo de por medio un problema sobre la colonización toponímica, insistirá:

*Ciudadano del mundo, el hombre, en todo lugar, acaba por familiarizarse de cuanto le rodea. Únicamente el colono aplica a algunas plantas de esas nuevas regiones, nombres que importa de la madre patria como un recuerdo cuya pérdida sentiría. [...] Así es que la afinidad de sensaciones conduce al mismo objeto a que nos lleva más tarde la laboriosa comparación de hechos, a la íntima persuasión de que un solo e indestructible nudo encadena la naturaleza entera. [...] El poder de la naturaleza se revela, por decirlo así, en la conexión de impresiones, en la unidad de emociones y de efectos que se producen en cierto modo una sola vez. Si se quieren indicar sus fuentes parciales, es preciso descender por medio del análisis a la individualidad de las formas y a la diversidad de las fuerzas. [...] Los cuadros de la naturaleza, trazados con un pensamiento reflexivo, no se han hecho con el único objeto de agrandar a la imaginación*<sup>189</sup>.

---

<sup>185</sup> Esto nos muestra que contrario a lo que sugiere ese lugar común en geografía de que Humboldt se opone completamente al proyecto idealista, por su carácter “puramente especulativo”, y por ende debe considerarse un romántico empirista, distanciándose del idealismo, hace agua cuando se demuestra su filiación a la filosofía kantiana. Lo que anula por completo las interpretaciones que quieren ver en Humboldt una superación del idealismo, propio del espíritu positivista que impera desde finales del siglo XIX. Lo que cuestiona por completo concepciones como las de Miranda, quien nos dice que: *Humboldt se hace partícipe del romanticismo como sentimiento, pero en ningún momento del Romanticismo como razón absoluta que gira alrededor de determinaciones deducibles a priori anulando cualquier hecho empírico*. Miguel A Miranda, 'El "Cosmos" de Humboldt', *Geocrítica*, 11 (1977) (p. 8). Lo que no es sino una confesión de hecho de un total desconocimiento del propio Kant en particular, y del idealismo alemán en general.

<sup>186</sup> Alejandro de Humboldt, *Cosmos. Descripción física del mundo (Tomo I)* (Montevideo: Belgica, 1875) (p. 7).

<sup>187</sup> Entiéndase por ello, en la acepción de las discusiones propias al Idealismo alemán.

<sup>188</sup> *Ibidem*, (p. 8).

<sup>189</sup> Alejandro de Humboldt, *Cosmos. Descripción física del mundo (Tomo I)* (Montevideo: Belgica, 1875) (pp. 8-9).

En esas cuantas líneas, Humboldt nos muestra, que así como Kant tiene certeza al afirmar el carácter de la ciencia, así la ciencia tiene posibilidad de existir debido a ser producto de la construcción de la propia razón, de lo que ella misma pone sobre la naturaleza. Estableciéndolo en términos de ser “una verdad positiva” -*distinta del positivismo*- entendiéndose por ello, lo que la propia razón “pone” para su entendimiento.

*Lo que durante largo tiempo no ha sido sino objeto de una vaga inspiración, ha llegado poco a poco a la evidencia de una verdad positiva. [...] Para llegar a la fuente de este goce que nace del trabajo del pensamiento, basta echar una rápida mirada sobre los primeros bosquejos de la filosofía de la naturaleza o de la antigua doctrina del Cosmos<sup>190</sup>.*

Llevándolo a afirmar, en un ya pletórico momento de exégesis kantiana, que:

*Así se revela un lazo entre el mundo visible y un mundo superior que se escapa a los sentidos. Uno y otro se confunden involuntariamente, sin que por ello deje de desarrollarse en el seno del hombre, el germen de una filosofía de la naturaleza, aunque como simple producto de una concepción ideal, y sin el auxilio de la observación<sup>191</sup>.*

En estos términos, Humboldt nos da cuenta de su cercanía con el proyecto kantiano, pero simultáneamente, nos dice que para poder penetrar en un estudio de la naturaleza, no basta con ese conocimiento sistemático de lo sensible, e incluso se mofa de él.

*Este empirismo, triste herencia de siglos anteriores, mantienen invulnerablemente sus axiomas. Es arrogante como todo lo que es limitado<sup>192</sup>.*

Esta afirmación nos entrega la intención real del Cosmos:

*El objeto particular de esta obra es el de combatir los errores que toman su origen en un vicioso empirismo y en imperfectas inducciones. [...] Este sentimiento es la refutación de las censuras que se han dirigido al siglo en que vivimos, y prueba que los espíritus no se han ocupado únicamente de los intereses materiales de la existencia. Toco no sin pesar a un temor que parece nacer de una mira limitada, o de cierto sentimentalismo dulce y blando del alma: hablo del temor de que la naturaleza no pierda nada de su encanto, prestigio y poder mágico, a medida que empecemos a penetrar en sus secretos<sup>193</sup>...*

En sus líneas vemos que se entrega, quizá ya muy tardíamente, a abandonar el cauce de la naciente Science, a resituirla como Ciencia. Un intento por mostrar que el empirismo ensimismado es un equívoco, y que, de esa manera, tiene vigencia únicamente por su papel práctico-utilitario, y teme (en los límites de una actitud romántica) que la naturaleza pierda su encanto por los fuertes impulsos del mercado. El *Cosmos* es, a su vez, una apuesta romántica por incitar a sus seguidores a abandonar ese cause mecánico, al que ahora, a diferencia de él, podemos nombrar con Karl Marx uno de los principales momentos de reproducción del *modo de producción capitalista*, cuyos efectos nocivos sobre la naturaleza, encuentran en nuestra época sus más devastadoras formas. Tras una larguísima exposición romántica de lo bello y lo sublime que se perdería si se seguía esa línea -*algo que para nosotros no es una posibilidad, sino algo efectivo*-, sentenciará sus intenciones:

*No se trata en este ensayo de la física del mundo, de reducir el conjunto de los fenómenos sensibles a un pequeño número de principios abstractos, sin más base que la razón pura. [...] Extraño a las profundidades de la filosofía puramente especulativa, mi ensayo sobre el Cosmos es la contemplación del Universo<sup>194</sup>.*

Vemos un último suspiro por observar la magnificencia de lo que “estamos a punto de perder”, en una clara expresión de tragedia, cae en una profunda desilusión que lo lleva a ser

---

<sup>190</sup> Ibídem, (p. 17).

<sup>191</sup> Ibídem, (p. 18).

<sup>192</sup> Ibídem, (p. 20).

<sup>193</sup> Ibídem, (p. 20-1).

<sup>194</sup> Alejandro de Humboldt, *Cosmos. Descripción física del mundo (Tomo I)* (Montevideo: Belgica, 1875) (p. 39).

propriadamente una razón observadora. Advertencia que, como veremos, caerá en saco roto sobre “la geografía moderna”, quien no podría abandonar los estrechos límites de la racionalidad kantiana, y que, poco a poco, la conduciría a un profundo desconocimiento de sí misma. A la fecha, el *Cosmos* es, quizá y trágicamente, el pináculo de esa pretendida “geografía”.

Antes de continuar, vale la pena destacar el papel que ocuparía Karl Ritter para los desarrollos de la naciente geografía, así como la lectura que puede hacerse de la geografía física en el *Cosmos*, pues Humboldt claramente distinguirá a la *Physische Geographie (geografía física)* de su *Erdkunde (geognosis)*, algo que nos ayudará, a su vez, a explicar definitivamente que Humboldt nunca acarició en lo más mínimo las intenciones de construir una geografía física, y que inclusive, manteniendo un *-hay que decir somero-* diálogo con Karl Ritter reconoce que lo que él hace no se identifica con la «geografía comparada» de este último, la cual, estrictamente se identifica más con el proyecto propio de Estrabón, que con la geografía que hoy en día conocemos como parte de la Science. Quien a diferencia de Humboldt, consagró su producción teórica a «su» “Geografía”. En ese sentido, nos remitiremos a plantear las bases sobre las que reposa su concepción, y en qué se distinguiría de nuestra disciplina.

La Geografía comparada de Karl Ritter, está estructurada en tres partes, empero, a diferencia del *Cosmos* no posee una estructura lógica rigurosa en igual medida. La primera parte se denomina 1) La superficie de la Tierra considerada en sus más generales relaciones, la segunda intenta profundizar la cuestión de la primera, y sugiere la aseveración que planteamos al principio, 2) Una investigación más detallada en torno a los planos de la superficie de la Tierra, y la tercera que intenta entender esa particular dinámica, a nivel continental, denominada 3) La configuración de los continentes. No obstante, al igual que Humboldt, antepone a esas tres secciones una introducción general en la que abordarán las consideraciones epistemológicas de su discurso. Ante esta situación que puede resultar un tanto sugerente de nuestra aproximación, habremos de afirmar que tanto Humboldt como Ritter consideran que la introducción previa a sus trabajos es suficiente para abordar la discusión sobre la que se sustentan sus premisas, y que a raíz de lo que podría intuirse sobre nuestra exposición, habremos de insistir que son sus planteamientos, los que resultan, por decirlo de alguna manera, sumamente sintéticos.

No obstante, el proyecto de nuestro autor tiene la intención de inscribirse en una tradición específica, que no es la de nuestra disciplina propiadamente dicha. No obstante, lo que comprende por ella, es sin duda, lo que debería de sorprendernos. Literalmente, comienza el texto planteándolo como una cuestión de Geografía:

*El sujeto de estas lecturas es la Geografía en su más amplio y comprensible sentido. Sera necesario anteponer un prefacio que contenga algunas observaciones generales, las cuales servirán para indicar las bases científicas sobre las cuales descansará la discusión. Nuestro punto de partida será la naturaleza por sí misma y no a partir de un sistema geográfico arbitrario de los que hasta ahora hayan sido contruidos<sup>195</sup>.*

Lo más significativo de su discurso es la discusión en torno al punto de partida. A razón de lo cual, es importante destacar que pone de relieve el hecho de que su conocimiento, o propiadamente lo que él entiende por ese conocimiento, tiene una vigencia anterior, es decir, saber que no se parte de la nada para poder discutir el problema de fondo. Aquello que constituye el carácter particular de “ese algo” que lo inserta en una discusión ancestral, pero que, simultáneamente, lo desprende de la misma, puesto que literalmente, tiene la pretensión de partir de su naturaleza en sí misma. Ante lo que precisa:

*Por la palabra naturaleza comprenderé a la totalidad de la Creación. La completitud de la naturaleza en todos sus objetos y de las fuerzas en las que se convierte, en conjunción con la acción del tiempo y el espacio, la comprensión de un magno sistema. La creación inanimada puede ser representada bajo el término inorgánico,*

---

<sup>195</sup> Karl Ritter, *Comparative Geography* (New York: Van Antwerp, Bragg & Co., 1881) (p. IX).

*y la creación animada bajo el término orgánico. [...] los dos comprenden un gran organismo, en el cual el mundo inorgánico, así dicho, es únicamente el fundamento sobre el que la creación animada reposa*<sup>196</sup>.

La especificidad substancial de su proyecto, y lo que lo distingue de su homólogo moderno, aunque hay que decir que para ninguno de los dos parece ser un problema, es que el primero de ambos se sitúa en un intento por comprender al cosmos desde una concepción naturalista ilustrada, que no sugiere un ateísmo pleno. Pero, contrariamente, nuestro autor parece situarse en un plano teológico, más no propiamente ensimismado o impositivo. Es una forma política de afirmar la religiosidad de lo humano, separándola del vínculo divino, pero entregándose al estudio de lo terrenal. Esto nos podría sugerir un vínculo con Kant, pues supondría el reconocimiento de Dios, pero negándose por completo a su conocimiento efectivo, mediando dicho diálogo a través de la naturaleza en su “más amplio y comprensible sentido”, insiste:

*Para nosotros, nuestra propia Tierra es la parte inorgánica más detallada de la naturaleza. Para nosotros es el planeta mejor conocido de todos, o mejor dicho, el único que conocemos aproximadamente, el punto al que queremos llegar, y desde el cual podríamos sacar conclusiones para el Universo entero, el cristal sobre el que descansa la razón, y a través del cual poder mirar al Cosmos, para usar la palabra de Humboldt, definiendo el lugar que en él ocupa la Tierra, e indagando en los misterios de toda la creación*<sup>197</sup>.

Intenta, de esa manera, situar el problema de conocimiento, desde el cosmos en general, siguiendo a su compatriota en ese sentido, pero para conocer los profundos misterios de la creación. Lo que lo acercaría indudablemente a la concepción naciente del idealismo alemán revelándonos indiscutiblemente que, tanto él como Humboldt, estaban inmersos en esos debates, junto a Fichte, Schiller, Schelling, Hölderling, Goethe, los hermanos Schlegel, etc., los cuales intentaban solucionar un problema de conocimiento planteado por la filosofía de Kant, que literalmente volvía inasequible al conocimiento de lo humano, remitiéndolo todo al estudio de la naturaleza en su forma general, pero simultáneamente, y de forma aún más problemática, limitando a esta última a las posibilidades de la “razón pura”. Por ello, insistirá primeramente, en situar la discusión en el estudio de la Tierra:

*Nuestro planeta es ciertamente el único de nuestro sistema en el cual sería posible que esté habitado por el hombre; y como su residencia, como la arena para su cultura es digna de ser estudiada en toda su complejidad; ningún punto puede ser insignificante para ser ignorado*<sup>198</sup>.

No obstante, si recordamos su concepción dicotómica de la naturaleza que nos presentó al principio, inorgánica (necesidad) y orgánica (libertad) se entiende el porqué del proyecto de nuestro autor, que si bien comparece como teológico, respondería propiamente a las líneas planteadas por el ya mencionado dualismo, pero llevado a un punto aún más radical de la mano de Schelling<sup>199</sup>, para quien la naturaleza es también una instancia de la libertad, por lo que vemos una substancial diferencia con Humboldt. Sin embargo, habríamos de precisar además que el estar emparentado con la teología, para los términos en que se desenvolvía el *Aufklärung* era en realidad una postura sumamente abierta, y distinta de los regímenes estrictos del catolicismo<sup>200</sup>. Que, con la consolidación del protestantismo de Federico Guillermo II, habían producido una concepción de lo teológico tan distinta del catolicismo que inclusive algunos sugieren que el idealismo no podría entenderse sin esos cambios.

---

<sup>196</sup> Ídem.

<sup>197</sup> Ídem.

<sup>198</sup> *Ibidem*, (p. XI).

<sup>199</sup> *Es precisamente el concepto schellingiano de Todo el que aparece «en el centro de la axiomática geográfica de Carl Ritter».* Gómez Mendoza, Josefina, *El pensamiento Geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)* (Madrid: Alianza, 1994) (p. 27).

<sup>200</sup> *Por otra parte, a diferencia de los países católicos –y especialmente de una potencia contrarreformista como España–, la teología no estaba sometida al dogma y vigilada por la Santa Inquisición. Ello hizo que al contacto con la Ilustración la teología en la Alemania protestante generara una enorme variedad de impulsos conceptuales y vitales, sin los que el idealismo alemán entero habría sido imposible.* Wilhelm Hegel, *El joven Hegel, Ensayos y esbozos*, ed. by José María Ripalda (Buenos Aires: FCE, 2014) (p. XVII).



En esos términos, consideramos un error situar a nuestros autores en los límites del naciente positivismo, lo que constituye un lugar común en la historiografía de la disciplina. Desde luego, la interrogante que abriría, “¿Cuál era su intención global y cómo planeaba resolverla?”, no puede responderse sin antes entender que busca comprender el desarrollo del objeto mismo, de lo que desde él comparece como naturaleza inorgánica, lo que lo acercaría a la *descripción física del globo*, y propiamente a la geografía física, el punto más problemático de las revisiones “críticas” desde nuestra disciplina. Pues es en este punto en donde se han cometido, consideramos, una gran cantidad de equívocos conceptuales, pues al no seguir las líneas generales de ambos discursos, tanto el de Humboldt (expuesto con anterioridad) y el de Ritter (en el que ahora nos encontramos), pueden confundirse sus precisiones conceptuales con la intención real que persiguen. En ese sentido, realizaremos un breve excursio sobre lo que Humboldt comprendía por *geografía física*, para así desprenderlos de la idea de una *descripción física del globo* y plantear someramente la idea que ya se deja ver entre nuestro discurso.

---

### EXCURSO I. DISTINCIÓN ENTRE GEOGRAFÍA, GEOGRAFÍA FÍSICA Y DESCRIPCIÓN FÍSICA DEL GLOBO, EN LA OBRA “COSMOS” DE ALEXANDER VON HUMBOLDT.

---

Utilizamos la figura del excursio pues lo que pretendemos mostrar sale someramente de la argumentación general, e intentaremos únicamente apuntar algunas notas, más que un sistemático estudio, es una aproximación estricta que pone de relieve la forma en que una investigación más amplia, consideramos, debería de trabajarlo.

En el Cosmos Humboldt hace referencias explícitas a este problema sobre la polisemia de los conceptos, diciéndonos a propósito que:

*Con objeto de hacer ver el carácter propio e independiente de la descripción física del mundo, y para indicar al mismo tiempo la naturaleza de sus relaciones con la Física general, con Historia natural descriptiva, la Geología y la Geografía comparada [Ritter<sup>201</sup>] [...] Así como la historia de la filosofía no consiste en la enumeración, en cierto modo materias, de las opiniones filosóficas que son producto de las diferentes edades, de igual manera la descripción física del mundo no podría ser una simple asociación enciclopédica de las ciencias que acabamos de nombrar. La confusión entre conocimientos íntimamente relacionados, es tanto mayor, cuanto que desde hace ya siglos nos hemos acostumbrado a designar grupos de nociones empíricas por denominaciones ora excesivamente latas, ora limitadas, con relación a las ideas que debían expresar. Estas denominaciones ofrecen la desventaja de tener un diferente sentido en las lenguas de la antigüedad clásica de las cuales fueron tomadas. Los nombres de fisiología, física, historia natural, geología y geografía, nacieron y comenzaron a usarse habitualmente mucho antes de que hubiera ideas claras de la diversidad de los objetos que estas ciencias debían abrazar, es decir, antes de su recíproca limitación<sup>202</sup>.*

Con lo anterior es claro que las ideas que intenta plantear son distintas entre sí. Así pues, las concepciones de «geografía física», y «física del globo» no son sinónimas. La cuestión es, ¿qué intentan ser cada una de ellas para la discursividad de Humboldt?

A lo que habríamos de responder, anteponiendo lo que entiende como descripción física del globo, que posee, en sus términos, una intención particular:

*La descripción del mundo, considerado como objeto de los sentidos exteriores, necesita indudablemente el concurso de la física general, y de la historia natural descriptiva; pero la*

---

<sup>201</sup> Sabemos que apela a la idea de Karl Ritter pues lo precisa: *Los grandes horizontes de la geografía comparada no han empezado a tomar solides y brillo a la par, hasta la aparición de la admirable obra titulada Estudios de la tierra en sus relaciones con la naturaleza y con la historia del hombre, en la cual Carlos Ritter ha caracterizado con tanta fuerza la fisonomía de nuestro globo...* Alejandro de Humboldt, *Cosmos. Descripción física del mundo (Tomo I)* (Montevideo: Belgica, 1875) (p. 36).

<sup>202</sup> *Ibidem*, (p. 55).

*contemplación de las cosas creadas [intención del Cosmos], enlazadas entre sí y formando un todo animado por fuerzas interiores, da a la ciencia que nos ocupa en esta obra, un carácter particular<sup>203</sup>.*

La idea es clara, la descripción física del globo, tiene un sentido particular distinto de la física general y la historia natural. Y así mismo, de la geografía física, a la que considera:

*La parte terrestre de la física del mundo, a la que conservaría de buen grado la antigua y perfectamente expresiva denominación de Geografía física [...] La geografía física traza a más grandes rasgos la configuración compacta o articulada de los continentes, la extensión de su litoral comparado con su superficie, la división de las masas continentales en los dos hemisferios<sup>204</sup>...*

Lo que vemos es pues que considera a la Geografía física una suerte de rama de la Física del globo, a la que distingue de la Geografía propiamente dicha, a la que considera como:

*Los resultados generales de la Orografía u de la Hidrografía comparadas, pertenecen únicamente a la ciencia, de la cual quiero determinar aquí los límites reales [Erkunde]; pero la enumeración de las mayores alturas del globo, el cuadro de los volcanes, todavía en actividad, la división del suelo en depósitos de agua y multitud de ríos que la surcan; todos estos detalles son del dominio de la geografía propiamente dicha<sup>205</sup>.*

Consideramos pues, que queda claro que *Física del Globo*, *Geografía física* y *Geografía* propiamente dicha no hacen referencia a la misma idea, y son perfectamente distinguibles entre sí. Queda definitivamente claro que la intención de Humboldt no pasa por realizar una geografía, o una geografía física. A razón de estas afirmaciones esbozaremos lo que consideramos que distinguiría a estas tres consideraciones, en la particular acepción de Humboldt.

***Física del globo:*** Conocimiento de la física [en sentido moderno], del planeta Tierra. [Electromagnetismo, dinámica atmosférica, etc.]

***Geografía física:*** Estudio articulado de la dinámica de la superficie terrestre. La idea de “Geografía” apela aquí a la “superficie”, y “física” opera como dinámica o conocimiento de la física en sentido moderno. [Distinta de su noción moderna]

***Geografía:*** Considera que es un estudio enciclopédico de la superficie terrestre, pero se limita en su enumeración [Cosmos] a la dinámica de lo que ahora conoceríamos como el ámbito de la “geografía clásica”.

En lo expuesto anteriormente, podemos apreciar que Humboldt no sólo no tenía una intencionalidad propia para la geografía, sino que la consideraba de la misma forma que las concepciones críticas la consideran ahora, vemos que su proyecto, la “Física del Globo” cercano a las consideraciones propias de lo que se conoce como «Ciencias de la Tierra», a la “geografía física”, como lo que ahora conocemos como «Geofísica» y a la “Geografía”, en los términos que ahora entendemos por «Geografía física». Ahora bien, abandonemos la figura del excursus para retomar la argumentación, partiendo de estas concepciones que eran compartidas por Karl Ritter, quien discute su última acepción.

La concepción que posee Ritter, intenta situarse en la posición de realizar no únicamente esa “geografía física”, sino propiamente algo más amplio y ambicioso. Insistirá para ello que:

*Desde un punto de vista geográfico, el mundo llega a ser para nosotros el hogar común de nuestra raza, el teatro, no de las operaciones de la naturaleza en su más amplio sentido, sino la arena para el desarrollo de la de la vida humana y la historia. La totalidad de la creación, animada e inanimada, es tributaria, desde un punto de vista geográfico del desarrollo del destino de la humanidad. Sin el hombre como el punto central, la*

---

<sup>203</sup> *Ibídem*, (p. 55).

<sup>204</sup> *Ibídem*, (p. 56).

<sup>205</sup> *Ibídem*, (p. 57).

*naturaleza no provocaría interés alguno para el geógrafo, sin la Tierra, constituida tal como es, las razas humanas y el curso de la historia humana no podrían atraer nuestra atención*<sup>206</sup>.

En ese sentido, le resta plantear lo que considera a ese conocimiento al que denomina Geografía, lo que nos ayudaría a poder así, redondear el argumento que comenzamos a esbozar desde el principio, y a la que intenta desprender de su concepción etimológica, lo que no es sino una acción por re-conceptualizarla, pues no sólo es una distinción en el sentido de su mera filiación lingüística, sino que representa un intento por plantear su sentido. Insiste para ello que:

*El verdadero sentido de la palabra Geografía, descripción de la tierra, ha sido desafortunadamente un error, y se ha confundido en el mundo: para nosotros simplemente da a entender los elementos de lo que es la Geografía como una verdadera ciencia. Esta ciencia que no se propone nada menos que la más completa y la más universal de las vistas sobre la Tierra; para sintetizar y organizar en una bella unidad a la que todos conocemos como el globo*<sup>207</sup>.

Podríamos decir que comparte el mismo proyecto de Humboldt de observar la totalidad de la creación en términos de nuestro autor, o contemplar el Cosmos en los del famoso naturalista prusiano. Así entendido, comenzaríamos a esbozar algunas conclusiones que nos ayudarían a definir que la Geografía propiamente dicha no hace su aparición a raíz de las concepciones de Humboldt. Sino que más bien, comienzan a esbozarse algunas similitudes, y diferencias. Aún si sus proyectos se parecen, es posible apreciar el surgimiento de dos ciencias distintas, lo que ahora podríamos caracterizar como «Las ciencias de la Tierra», de la mano de Humboldt, y propiamente la «Geografía moderna», con Karl Ritter<sup>208</sup>. Aunque cabe destacar que lo que Humboldt pretende no es propiamente distinto de lo que propone Ritter en los términos en que estaban discutiendo, pero la diferencia substancial se ubica en las intenciones de los propios autores. Pues, mientras Humboldt intenta desprenderse de la Geografía propiamente dicha, Ritter la abraza. No obstante, es justamente en la distinción que surge en el discurso de nuestro autor en donde podemos comenzar a desbrozar su especificidad.

Retomando el discurso de Karl Ritter, él considera que la Geografía es un conocimiento que debe entender la dinámica de la naturaleza, pero en estrecha relación a la humanidad, es decir, es un conocimiento que intenta centrarse en “las relaciones” que existen entre la “Sociedad y la Naturaleza”. Pero, entendiendo por relaciones, la influencia de lo que ha de conocerse como el “medio físico” sobre “la humanidad”. Por ello insistiría que el suelo<sup>209</sup> (“medio natural”; concepción sumamente problemática<sup>210</sup>) tiene una importante influencia para la historia de la

---

<sup>206</sup> Karl Ritter, *Comparative Geography* (New York: Van Antwerp, Bragg & Co., 1881) (p. XIV).

<sup>207</sup> *Ibidem*, (p. XIX).

<sup>208</sup> Hacia el siglo XIX, podemos ver que hay una suerte de reconocimiento de que la Geografía moderna surge propiamente con Karl Ritter, y no con Humboldt. Nótese por ejemplo: *A partir de Carl Ritter, los geógrafos se dedican a estudiar con detenimiento, las relaciones entre la configuración del suelo y la configuración de sus habitantes*. M Bluntschli, *Teoría general del Estado*, ed. by Gallica BNF (Paris: Guillaumin, 1877) (p. 199). Podemos ver además, que se distribuía durante la época una biografía que se titulaba: “Carl Ritter, padre de la verdadera geografía”. La cita puede encontrarse en la sección de promoción (pág. 69) de un catálogo incorporado a una Bibliografía de 1886. Véase: <http://gallica.bnf.fr/services/engine/search/sru?operation=searchRetrieve&version=1.2&startRecord=0&maximumRecords=15&page=1&query=%28gallica%20adj%20%22carl%20ritter%22%29&filter=dc.type%20all%20%22monographie%22> | Consultado del 12 de octubre de 2015, a las 1:06 am. La interrogante que podríamos hacer a la historiografía de la disciplina sería, ¿a partir de qué momento comenzó a asimilarse a Humboldt a la geografía?

<sup>209</sup> Véase: Karl Ritter, 'La organización del espacio en la superficie del globo y su función en el desarrollo histórico', in *El pensamiento Geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)*, ed. by Josefina Gómez Mendoza (Madrid: Alianza, 1994), pp. 168-77. Tras leer el texto, nos parece un exceso que se utilice la palabra espacio para su traducción. No obstante, nos ha sido hasta ahora imposible localizar el texto original, no obstante utilizamos la idea de suelo, que apela al medio físico basándonos en una traducción dirigida por el propio Karl Ritter: *La tesis siguiente, donde Ritter ha resumido algunas de sus ideas generales, y que deberá ser publicada vívidamente para el público francés, ha sido traducido a su petición y bajo su vigilancia*. Karl Ritter, *La configuration des continents sur la surface du globe et leur fonctions dans l'histoire* (Paris: Galica BNF, 1859) (p. 16).

<sup>210</sup> La dificultad más latente de esa acepción radica en una concepción estática de la Tierra, y una negación completa de que la naturaleza transformada sigue siendo naturaleza. A partir de esa acepción surge la idea de “basura”, concepción imposible de pensar en otras formas de sociedad que no sean la específicamente capitalista.

humanidad, no obstante Ritter, para poder hacer esas relaciones y reconstruirlas en su sentido más estricto, parte de las concepciones que existen en la época, y es de esa forma perfectamente consciente de que su ambición excede lo que hasta entonces se había realizado.

Este es quizá el nudo más problemático de su concepción, pues desde el presente uno podría apuntar a una suerte de materialismo, forzando el argumento, pero lo que vemos es sin duda, un intento por entender la dinámica propia de la naturaleza, pero, sin arribar al idealismo trascendental kantiano, como él insistiría, no obstante, lo que vemos, es un intento por entender la naturaleza en general, por comprender el mundo en que vivimos. Ritter no se desprende de lo que considera filosofía, sino que intenta seguir un camino distinto al de Kant. Lo que constituye un argumento forzado sin duda, pero que nos da una idea de sus intenciones:

*Podría ser cierto que la especulación de lo ilimitado y lo eterno, no sea filosofía, sin una aproximación al conocimiento de lo limitado y lo incondicionado. Quien no conoce lo terrenal no puede aproximarse a lo divino, quien no comprende lo finito no puede aproximarse a lo infinito. [...] Platón pensaba en el alma humana y de los detalles prácticos de su legislación, antes de lidiar con los problemas de la especulación metafísica. Aristóteles fue un naturalista y físico antes de ser un lógico y metafísico. Kant fue un matemático y astrónomo, antes de lidiar con los problemas de la ciencia trascendental. Schelling fue de la filosofía natural, hacia el estudio del alma de las cosas. Si ha tenido desagradables resultados, no se debe a aspirar al estudio de la metafísica pasando por el estudio de lo físico, sino por pasar demasiado rápido del estudio de la solides de las rocas a lo etéreo de lo metafísico trascendental. Sin la solides de estas rocas fundadoras, la filosofía se cae por su propio peso, pero con esta preparación, podría seguir a través de ellas, y arribar a una más segura especulación<sup>211</sup>.*

En ese enunciado vemos como el carácter teológico de Ritter no solamente se pondría en cuestión, sino que tiene la pretensión de trascender esa concepción hacia el estudio de la naturaleza, transitando hacia una suerte de panteísmo científico *-puede resultarnos cercano a Spinoza, pero esa cercanía proviene de Schelling y no del propio Ritter-*. Resulta exagerado, y hasta ocioso, querer ver en él, una influencia sobre un joven Karl Marx, pero consideramos que la idea es sumamente sugerente, pues vemos un fondo común a sus discursos, lo cual se explicaría en el hecho de que todos poseen el mismo fundamento: el Aufklärung. Pues insiste en que lo puramente especulativo, no es la base de las relaciones entre “Naturaleza y Sociedad”, pero no logra arribar a resolver ese dilema, pues permanecer en el dualismo entre “libertad” y “necesidad” es su más grande limitación, manteniéndose en el plano de una geografía como descripción y retornando al sentido de lo empírico fenoménico<sup>212</sup>. Estos problemas, permanecen aún en el tintero, como parte de las tareas científicas del presente, aunque habremos de decir que ya no propiamente en el plano que él pretendía, pues conocer el sentido de esas relaciones se ha convertido en algo político, pues la forma en que se dan, pasa necesariamente (por su carácter histórico), por la dinámica propia del capitalismo.

El estudio de lo físico (forma) y metafísico (esencia), no puede entenderse si se permanece en la lógica formal (Science) como fundamento del pensamiento. Cabe destacar, no obstante, que esta discusión que comenzaba a abrirse en Geografía, desaparecerá de la palestra, prácticamente, hasta el día de hoy. Pues es posible ver que inclusive la geografía crítica, permanece en ese dualismo kantiano, y, por ende, no sabe qué hacer con la geografía física, la cual, como hemos visto, tenía una intención clara, conocer el fondo sobre el que reposa lo humano “conocer lo terrenal” para “entender lo divino” *-lo divino para el Aufklärung no es otra cosa que la propia*

---

<sup>211</sup> Karl Ritter, *Comparative Geography* (New York: Van Antwerp, Bragg & Co., 1881) (p. XIX).

<sup>212</sup> Considero que en este plano, el reconocimiento de la base para el estudio de esas relaciones, nuestra disciplina sigue atascada en la dicotomía entre “libertad y necesidad”, pues inclusive en las corrientes radicales podemos ver una influencia marcada del dualismo kantiano, haciendo una lectura dualista de Karl Marx “valor de uso/valor”, “capital/trabajo”, “sujeto/objeto”, etc., que si bien pueden ser sumamente sugerentes, al no reconocer la necesidad de una lógica distinta (he ahí el papel de Hegel), no pueden dar cuenta del movimiento implícito en esas contradicciones las cuales no pueden entenderse por separado. En este punto ni aún Neil Smith, el más brillante de los geógrafos contemporáneos, logra desarrollar con precisión esa relación. Relación que aún permanece como la base de nuestros estudios posteriores, y de la que reconocemos, este trabajo en su totalidad, aún no alcanza a exponer.

*libertad de la que goza el ser humano-*, pues esa es la intención que esboza Ritter. Se nos podría objetar que la geografía no había sino nacido entonces, pero, hemos de decir categóricamente que la geografía durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX se entregó a las tareas propias y necesarias para la consolidación del capitalismo, permaneciendo en sus “discusiones teóricas”, bajo los mismos esquemas de planteados por Ritter (decantándose, sin embargo, por un tosco materialismo), quien auxiliándose de Humboldt, intentaba plantear el problema que se ha resuelto (desde la filosofía) en esa línea sutil entre materialismo e idealismo trascendente.

Estas disputas serían resueltas por la *Lógica ontológica* de Wilhelm Hegel, el *Sensualismo* de Ludwig Feuerbach y el *Materialismo histórico* de Karl Marx, todos ellos como un proceso, el proceso de conformación de la Crítica de la Economía Política. Dicho así, sin mediaciones, puede resultar un salto cualitativo desmedido, proceder que ha llevado a cabo la denominada “geografía crítica”, y por lo cual ha sido sin duda un lugar común el arribar a disputas superficiales y malos entendidos, pero como veremos en el próximo capítulo, ambos, Marx y Hegel, se plantearon esos problemas. ¡Claro!, hay que decir que con otras intenciones y bajo otros contextos, definitivamente ajenos e inparentables a nuestra disciplina. Por ende, el construir esa mediación entre la “geografía decimonónica” y la “geografía crítica”, es lo que nos hemos propuesto, pero esa mediación nos exige definitivamente, superar esas disposiciones kantianas, por un lado, y exponer cómo se presentaron en geografía por el otro, el segundo de esos problemas es el que intentaremos esbozar a continuación.

Las disposiciones kantianas para el entendimiento del mundo, las cuales quedan bastante claras en lo expuesto por Humboldt en sus *Cuadros de la Naturaleza*, se convertirían en dos posiciones teóricas al interior de la “Geografía moderna”, sin embargo, en la mayoría de las ocasiones fieles a los intereses privados de los nacientes Estados nacionales, puesto que se le utilizaría, desde entonces, como una disciplina académica que legitimaría el carácter nacionalista, construiría sendas fronteras imaginarias, utilizaría sus conocimientos para enarbolar los caracteres regionales y se ocuparía de ese conocimiento para el uso específico del Estado. Por ende, construiría para sí misma una legitimidad política tal, que sus posiciones teóricas no importaban en lo más mínimo, pues al ser perro guardián de la nación, su lugar en las universidades estaba tristemente asegurado. Empero, a su interior la disputa comenzaría con el nacimiento de dos posturas aparentemente antagónicas durante el siglo XIX, el “determinismo” y el “posibilismo”. Que no son sino expresión de los equívocos teóricos<sup>213</sup> que desde entonces dominan la disciplina.

Pues la geografía moderna se entregó profundamente “al estudio”, desde entonces separado, de esos *Cuadros de la Naturaleza*, pero acercándose cada vez más a los intereses de clase en los que se engendró como disciplina. Pues se convertiría, con los años, en una expresión de la política de Estado, utilizando esos conocimientos enciclopédicos para ampliar así las arcas de las *Sociedades Geográficas* que se hermanaron con las políticas de los imperios que las patrocinaban<sup>214</sup>, lo que ayuda a entender el epifenómeno que provocaría el tan famoso escrito de Yves Lacoste<sup>215</sup>, y que si bien es profundamente descriptivo de lo que ha representado desde el siglo XIX, consideramos que su crítica, si bien fundada, no alcanza a comprender las profundas implicaciones de lo que la geografía es «en sí».

No obstante, ese trabajo representa un hito en el pensamiento que intenta auto-comprenderse, pues, hasta entonces, no se había cuestionado su carácter profundamente apologetico de nuestra sociedad. Lacoste introduce una distinción substancial al debate: La geografía en tanto ideología de Estado y la geografía en tanto saber estratégico del mismo, estas distinciones

---

<sup>213</sup> Equívocos, pues al no reconocer sus fundamentos, se disponen a reproducir acríticamente sus distinciones, que en Humboldt tenían un sentido, pero que ahora, son un mero vaivén entre la epistemología de la Science y los desarrollos teóricos de la Sociología.

<sup>214</sup> Tim Unwin, *El lugar de la geografía* (Madrid: Cátedra, 1995) (p. 118).

<sup>215</sup> Véase: Yves Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre* (Paris: La Découverte, 2012).

ilustran perfectamente el doble carácter político de nuestra disciplina en su carácter propiamente moderno. Sin embargo, al no introducirse plenamente en una discusión epistemológica, permanece en el ámbito del entendimiento, por ello, nos disponemos a discutir en los términos que hemos planteado. El conocer entonces, como esbozo, ese camino sinuoso que recorrió la geografía desde el siglo XIX hacia la crisis de la geografía contemporánea, es lo que ahora nos proponemos.

---

## CRISIS DE ESTADO, CRISIS DE LA GEOGRAFÍA MODERNA: LA EXPLOSIÓN DE LA GEOGRAFÍA CRÍTICA

---

La geografía propiamente moderna, si bien tiene un momento de desarrollo conceptual en los trabajos de Karl Ritter, y quizá, en Friedrich Theodor Rink -no así en Alexander Von Humboldt- no se consolidaría como una disciplina académica sino a finales del siglo XIX<sup>216</sup>. Habremos de decir, que el suave juicio de Horacio Capel a propósito de las ideas ahistóricas de su desarrollo, que se vuelven, con lo que hemos expuesto, francamente ridículas, pero que, sin embargo, son el *locus communis* de los geógrafos a nivel mundial, hacen engorroso el proceso de distinguir entre lo que es y no es geografía para cada uno de ellos. Las cuales están perfectamente expresadas por lo que afirma Hermmann Wagner, *defendiendo que el esquema fundamental de la geografía clásica ha permanecido inmutable desde la antigüedad clásica hasta hoy, y sólo dentro de tal esquema se han venido ampliando y profundizado los conceptos de ésta*<sup>217</sup>.

Capel considera además, que ha ocurrido un proceso de pérdida del “prestigio científico” el cual relaciona a dos circunstancias 1) La creación de ciencias especializadas (geodesia, cartografía, geología, etc.) y 2) La identificación creciente de la geografía con un saber enciclopédico sin ningún contenido teórico. Como vemos, en este punto, tanto él como Yves Lacoste<sup>218</sup>, coinciden profundamente en “mostrar” lo que consideramos no es sino un epifenómeno de lo que subyace a ambos procesos. El que esas posturas persistan en la disciplina, obedece a ese proceso descrito por Lacoste y Capel. La razón de ello es el hecho de que la Geografía se consolidaría políticamente como ninguna otra, por su papel como legitimación social del Estado moderno, provocando que, sin importar sus desarrollos, no se viese afectada en medida alguna.

Esa legitimidad tiene un origen muy marcado en la construcción de las *Sociedades Geográficas*, las cuales desempeñaron un papel fundamental en la construcción de la disciplina, sin embargo, esta no pasó en un principio por la construcción de cátedras universitarias<sup>219</sup>, sino que se asociaba más bien a los intereses de las potencias imperialistas<sup>220</sup>, pues nuestra disciplina tuvo

---

<sup>216</sup> *La sola existencia de Humboldt y Ritter no explica suficientemente el nacimiento y desarrollo de la geografía contemporánea. No se trata de negar, como ya se ha dicho antes, que sus ideas pudieran ser luego utilizadas por los geógrafos, sino de constatar que se trata de figuras aisladas que no dieron lugar a una red institucionalizada de discípulos y que, además, tuvieron escaso eco inmediato en la geografía de la época. En realidad Humboldt y Ritter serían, en todo caso, «precedentes» pero no «fundadores» de la geografía contemporánea.* Horacio Capel, *Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la Geografía* (Barcelona: BARCENOVA, 1983) (p. 79).

<sup>217</sup> *Ibidem*, (p. 79).

<sup>218</sup> Yves Lacoste va más allá de Horacio Capel, pues sugiere que es un conocimiento que se ha mantenido en las élites, y que, además, promueve un “saber pensar el espacio”, con el claro objetivo de construir la familiarización de cada individuo con un repertorio conceptual a través del cual sería posible articular una serie de representaciones espaciales, a escalas y niveles perfectamente articulados, plagados de significaciones y construcciones particulares (país, continente, ageb, etc.) que limitan la reflexión conceptual al nivel de ese “saber pensar el espacio” y que se constituye como un “saber poder”, articulándose a Michel Foucault para ello. No obstante, el permanecer en el nivel de las representaciones, es quizá, en este punto, su mayor alcance y su particular límite. Yves Lacoste, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre* (Paris: La Découverte, 2012).

<sup>219</sup> *La creación de las cátedras universitarias, con unas pocas excepciones notables, un fenómeno posterior que se inició algo después de la década de 1870.* Tim Unwin, *El lugar de la geografía* (Madrid: Cátedra, 1995) (p. 118).

<sup>220</sup> *No olvidemos, desde luego, que el siglo XIX es el de expansión y afianzamiento del imperio europeo y que el dominio y colonización de los países extraeuropeos suponía, aún en aquellos tiempos, una labor previa de exploración, asociada*

como un primer objetivo general la exploración del mundo con la intención clara de promover la explotación de “los recursos naturales”<sup>221</sup>. Inclusive las posturas más radicales al interior de la disciplina, nos revelan que poseían una visión muy eurocéntrica de la revolución<sup>222</sup>. Lo que nos obliga a situar el problema considerando los profundos cambios ocurridos en el mundo, donde la Guerra de Crimea, las revoluciones nacionales, y los intentos de revoluciones comunistas fueron el centro de las tensiones. Para ello, tracemos someramente las condiciones de estos eventos, para tratar de situar el surgimiento de la Geografía, como disciplina académica, en un contexto donde Europa comenzaba a ser la hegemonía del desarrollo económico<sup>223</sup>, político e incluso artístico del mundo autodenominado moderno.

Es hasta el contexto bélico del siglo XX (Primera y Segunda Guerra Mundial) donde el mundo árabe pierde casi por completo su situación geopolítica tras ser derrotada económica y políticamente por los Imperios, Francés y Británico, que en la Guerra de Crimea habían sido sus aliados. Una guerra que antecede a la Primera Guerra Mundial, y de la que quizá vale la pena hablar someramente para tratar de entender la caída del ahora Imperio Otomano -*lo que nos ayudaría a redondear el argumento abierto en el capítulo anterior, aún si ahora nos rebasa, por razones propias a la dinámica de nuestro objeto de Estudio*- quien poco a poco se sometía a la dinámica del cada vez más pujante mercado mundial, inclusive en sus rígidas tradiciones.

Así lo demuestran las campañas arquitectónicas “europeas” que arribaron al corazón simbólico de la disputa entre el mundo islámico y el cada vez más consolidado mundo cristiano en tanto “Europa”, cuando en el marco de la inauguración de la mezquita que alguna vez había sido Hagia Sophia, el sultán Abdülmecid se reunió con los líderes religiosos del Islam, y *en una transgresión a la tradición islámica que excluía específicamente a los no musulmanes de esas sagradas ceremonias, también se unieron a él dos arquitectos suizos, Gaspare y Giuseppe Fossati, quienes habían supervisado las obras de restauración*<sup>224</sup>.

Es en ese contexto de aparente esplendor del mundo musulmán<sup>225</sup> que Europa vive *La Gran Exhibición de Londres*<sup>226</sup>, el ascenso de Napoleón III<sup>227</sup> cuyo principal anhelo recaía en la

---

*normalmente a la actividad geográfica. Se ha podido escribir que la geografía de 1870-90 es hija del imperialismo y no cabe duda de que la labor de las Sociedades de Geografía estaba, en buena parte, relacionada con objetivos imperialistas. Esto explicaría su eco en los poderes públicos y los apoyos que recibieron.* Horacio Capel, *Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la Geografía* (Barcelona: BARCENOVA, 1983) (p. 80).

<sup>221</sup> Para las economías industriales en desarrollo, la expansión territorial, sobre todo colonial, se perfila como garantía de mercados. Las colonias aparecen como espacios susceptibles de inversión del capital excedente, sobre todo en ferrocarriles, como proveedores de materias primas y productos para la creciente demanda urbana e industrial. Al mismo tiempo permitían, en su caso, asentar los excedentes de población que se producían en las sociedades europeas. Un vínculo estrecho enlaza expansión colonial y prácticas geográficas, imperio e interés geográfico. José Ortega Valcarcel, *Los horizontes de la geografía. Teoría de la Geografía* (Barcelona: Ariel, 2000) (p. 121).

<sup>222</sup> Elisée Reclus que es conocido por su papel anarquista, no estaba alejado de esa visión. Lo que pone de relieve que peleaba por lo que en términos de Karl Marx podemos considerar una emancipación política y no una auténtica emancipación humana. Pues en una carta hacia sus padres (1860) revela cómo veía a América: *Después de recibir tu carta, querida Clarisa, es decir hace media hora, me prometí admirar este delicioso país e imaginarme planes de colonización. Figuráos una ciudad construida sobre una explanada en la confluencia de dos ríos, rodeada de paseos, de jardines y vergeles. A sus pies, aguas azules, una llanura de oro y esmeralda...* Eliseo Reclus, *Correspondencia [De 1850 a 1905]* (Buenos Aires: Iman, 1943) (p. 52). Evitemos considerar que es algo propio de la época, pues esa posición colonialista respecto a América se ha cuestionado, en los círculos más radicales, desde Bartolomé de las Casas.

<sup>223</sup> “Era una época en la que muchos arquitectos europeos construían edificios en la capital turca, sobre todo embajadas extranjeras, una época en la que el joven sultán prestaba apoyo a una serie de reformas liberales occidentalizantes y abría su imperio a la influencia de Europa en pos de lograr una modernización económica Orlando Figes, *Crimea. La primera gran guerra* (Buenos Aires: Edhasa, 2012) (p. 66).”.

<sup>224</sup> *Ibidem*, (p. 65).

<sup>225</sup> Mucho antes de que el Zar definiera al Imperio otomano como “el enfermo de Europa [1838]”, en las vísperas de la guerra de Crimea, la idea de que ese imperio estaba a punto de desmoronarse se había convertido en lugar común Orlando Figes, *Crimea. La primera gran guerra* (Buenos Aires: Edhasa, 2012) (p. 70).

<sup>226</sup> La maravilla arquitectónica del Crystal Palace eran en sí misma una prueba del ingenio constructivo de los británicos, capaces de idear un lugar digno de alojar una exposición cuyo propósito era explicar que el Reino Unido estaba a la

*vendetta* francesa<sup>228</sup>, así mismo, Rusia venía de incorporarse gran parte del territorio en disputa que desencadenaría la guerra de Crimea, y poco a poco se consolidaba como una potencia<sup>229</sup> que podría enfrentarse a los intereses de los Imperios británico y francés en conjunto; todos ellos con intereses que podrán en juego en las postrimeras del conflicto, por la posibilidad de arrebatar los territorios del antiguo *Kanato de Crimea*, pues las disputas internas del Imperio Otomano<sup>230</sup> perfilaban un escenario en donde las campañas de Crimea fuesen la mediación tanto para apoderarse del que comenzaba a ser ya un decadente Imperio, como para evitar, al mismo tiempo, que Rusia se consolidara completamente como una potencia que pusiera en riesgo los intereses: austriacos, prusianos, franceses e ingleses, el posible comienzo de un gran desbalance que lograra romper el equilibrio de poder al interior de Europa.

Es así como podemos atender el escenario de lo que puede ser considerado como el primer gran enfrentamiento armado por el control y redefinición del mercado mundial, pues si se lograba romper por completo el papel central que jugaba para entonces el políticamente decadente Imperio otomano, se podría hacer un total reacomodo del mundo, redefiniendo así el orden geopolítico temprano, pues si bien Francia e Inglaterra deseaban, al igual que Rusia, la disolución del mundo islámico, estos no estaban dispuestos a permitir que el control del mundo pasara a manos de los *Romanov*, pues era por todos conocido que quien asestase el golpe de gracia al Imperio otomano, sería quien habría de convertirse en la nueva hegemonía de Europa, y para la fecha, ya no sólo del subcontinente sino del mundo entero. Es por ello que en un desesperado intento Francia, Inglaterra y el Imperio Otomano se aliaron para hacer frente a la Rusia zarista de los *Romanov*. Un conflicto que tendría su último momento cuando el Imperio Otomano sería definitivamente desarticulado tras la Primera Guerra Mundial, paradójicamente, uniéndose a esa misma Rusia Zarista.

Para poder entender el sentido propio del conflicto histórico soterrado, es preciso remontarnos hasta la conformación del *Kanato de Crimea (1441-1783<sup>231</sup>)*, el cual constituyó siempre el punto de encuentro entre ambos mundos, no sólo por su importancia económica en el tráfico de esclavos<sup>232</sup>, sino por la posición estratégica que jugaba por situarse prácticamente al centro de ambos mundos, en torno al mar Negro. Punto de contacto entre la denominada “Asia menor” y la “Europa oriental”. Momento que coincidirá pues con la ruptura del sistema de producción

---

*cabeza en casi todos los campos de la industria. [...] La única amenaza posible contra la paz parecía provenir de Francia. Ibídem, (p. 171).*

<sup>227</sup> Para Napoleón, el conflicto con Rusia en Tierra Santa servía como medio de reunificar a Francia tras la división de 1848-1849. La izquierda revolucionaria podía reconciliarse con el golpe de Estado y el advenimiento del Segundo Imperio si estaba abocada a una lucha patriótica en nombre de la libertad contra “el gendarme de Europa”. En cuando a la derecha católica, desde hacía tiempo pedía una cruzada contra la herejía ortodoxa que amenazaba a la cristiandad y a la civilización francesa. Ibídem, (p. 174).

<sup>228</sup> Rusia era el único país contra el que Francia podía luchar para recomponer su orgullo nacional. El recuerdo de la retirada napoleónica de Moscú, que tanto influyó en la rápida caída del Primer Imperio, de las subsiguientes derrotas militares y de la ocupación rusa de París, eran una constante fuente de dolor y humillación... Ibídem, (p. 175).

<sup>229</sup> Rusia era la de mayor fuerza determinante del acuerdo de 1815 y de la reinstauración de la dinastía de los Borbones en Francia. El zar era el enemigo de la libertad y un obstáculo importante para el desarrollo de las naciones Estado libres en el continente europeo. También era el único soberano que no reconocía a Napoleón como emperador. Ídem.

<sup>230</sup> Los serbios fueron los primeros que consiguieron su liberación por medio de los levantamientos, patrocinados por los rusos, que se produjeron entre 1804 y 1817 y que motivaron primero el reconocimiento turco de la autonomía serbia y finalmente el establecimiento de un principado de Serbia con su propia constitución y un parlamento encabezado por la dinastía Obrenovich. Pero el Imperio otomano estaba tan debilitado que su derrumbe en el resto de los Balcanes parecía ser sólo cuestión de tiempo. Ibídem, (p. 70).

<sup>231</sup> “The Khanate of Kazan on the Volga broke away from the Horde in 1438; the third, appearing in 1441, was the Khanate of the Crimea, first led by Haci Giray [...] ...Haci Giray founded a dynasty which would rule the Crimea without interruption until 1783, the date of the Russian annexation Alan Fisher, *The Russian Annexation of the Crimea 1772-1783* (London: Cambridge University Press, 2008) (p. 2).”

<sup>232</sup> “In spite of the fact that practically every academic work dedicated to the history of the Crimea mentions the importance of the slave-trade for the Khanate’s economy Mikhail Kizlov, ‘Slaves, Money Lenders, and Prisoner Guards: The Jews and the Trade in Slaves and Captives’, *JOURNAL OF JEWISH STUDIES*, 2007, 1-22 (p. 3).”



esclavista a finales del siglo XVIII<sup>233</sup> y principios del XIX, una de las razones a considerar para así entender las bases de la expansión, primero colonial y después imperialista, en la región.

Desde el punto de vista otomano el Kanato de Crimea jugó un importante papel militar<sup>234</sup>, no sólo en la defensa del Imperio, y como una de las bases de sus fuerzas armadas, sino como uno de los puntos desde los cuales poder tener una influencia económica sobre el comercio de esclavos<sup>235</sup>, los cuales representaron hasta el siglo XIX la base de la economía, pues tener bajo control un cierto territorio implicaba, para ese momento, no sólo la capacidad de incrementar los territorios, en términos de propiedad de la tierra, sino propiamente un incremento en las fuerzas productivas que permitían dar vida a la economía más allá del comercio de esclavos<sup>236</sup>.

En ese sentido, la mencionada Guerra ocurría prácticamente de forma simultánea a las independencias nacionales de América Latina. Aunque, de mayor trascendencia es ocurría lo que ocurría en las Trece Colonias, pues ahí se vivía el momento mismo de rearticulación de la producción mercantil, que se vería expresado en la disputa histórica entre el sistema de la plantación (trabajo esclavo) y la industrialización (trabajo “libre”). Una disputa que engendraría las bases sobre las que se sustentaría la que sería la economía más grande del mundo, y el moderlo productivo por excelencia a nivel mundial, que si bien conocía un desarrollo similar en Inglaterra, no alcanzaría su desarrollo pleno sino hasta la conformación de la hegemonía de los Estados Unidos, al imponerse por la fuerza (con el peso de dos bombas atómicas) como la forma hegemónica del «hacer mundo».

No obstante, hay que decirlo, al mismo tiempo que ocurrían estos procesos, se consolidaba al seno de la cristiandad, y cuestionándola desde sus propios fundamentos, la apuesta por la revolución comunista. Dos proyectos antagónicos que por vicisitudes particulares, tras una disputa mediada (Guerra Fría) y la derrota del proyecto que se asumía comunista formalmente pero que no lo era realmente, provocarían una desbanda histórica hacia una sociedad desencantada del mundo, pero, sin las mediaciones necesarias para su cuestionamiento racional (posmodernidad), y, de la cual, aún intentamos salir.

En geografía, ese contexto histórico que hemos esbozado apretadamente, tendría un contexto político con sentido. Un dilema shakespeariano, entre ser o no ser un apéndice del Estado. Pues haciendo el mismo recorrido, pero ahora, sobre nuestra disciplina. Veríamos que ese contexto beligerante del siglo XIX y XX, alumbró posiciones teóricas que legitimaran el papel de Estatal de la expansión territorial. Puesto que las *expectativas coloniales formaron parte del horizonte social europeo desde el siglo XVIII, pero se manifestaron de modo indiscutible una vez terminados los conflictos internos en Europa [...] Esas expectativas alimentaron, en primer lugar, las denominadas «sociedades geográficas», que se multiplican a lo largo del siglo, con similar perfil, instrumento decisivo en la aparición de la geografía moderna. [...] Todas ellas se constituyeron como instituciones privadas, a veces con patrocinio y respaldo oficial, promovidas para financiar actividades de reconocimiento geográfico y difundir la información obtenida. Desde la*

---

<sup>233</sup> “The Tatar slave trade in the Crimea, which began in the late Middle Ages and continued well into the eighteenth century, was finished only with the Russian acquisition of the Crimean Khanate by Russian Empire in 1774–1783 Mikhail Kizlov, ‘Slaves, Money Lenders, and Prisoner Guards: The Jews and the Trade in Slaves and Captives’, *JOURNAL OF JEWISH STUDIES*, 2007, 1-22 (p. 19).”

<sup>234</sup> “From the Ottoman point of view the chief value of the Crimea was a military one, both as a defensive buffer against the north and as a supply of soldiers for campaigns elsewhere Alan Fisher, *The Russian Annexation of the Crimea 1772-1783* (London: Cambridge University Press, 2008) (p. 15).”

<sup>235</sup> “...the cities in the Crimea were important economic and trading centers for the Ottomans and were noted especially for the quantity and quality of Slavic slaves always available Alan Fisher, *The Russian Annexation of the Crimea 1772-1783* (London: Cambridge University Press, 2008) (p. XII).”

<sup>236</sup> No podría hacer una afirmación de esa categoría pues en ese periodo en el atlántico la economía se jugaba no sólo en términos del comercio de esclavos sino de producción de azúcar, que si bien van de la mano, precisamos de una investigación de mayor envergadura para afirmar que una fuese más redituable que la otra.

*organización de viajes y expediciones a la de conferencias y debates; desde la presión sobre la administración a la promoción de la enseñanza de la geografía, en particular en la universidad. Actuaron como eficientes grupos de presión social para estimular la expansión colonial, su principal objetivo, y también como efectivas plataformas de difusión cultural*<sup>237</sup>.

Esas ideas, que en historiografía suelen ser situadas entre “posibilismos” y “determinismos” fueron las formas en que se recibió a “la geografía” «de» Karl Ritter y las concepciones «sobre geografía» de Alexander Von Humboldt, al seno de las Sociedades Geográficas, y que engendraron las posturas modernas que se debatían teóricamente entre la primacía o no de la naturaleza sobre el ser humano. *Frederich Ratzel intentó dar respuesta a la pregunta por la influencia de las condiciones geográficas sobre la distribución de la población sobre la historia y la organización social en general [...] es el fundamento de la corriente denominada determinismo geográfico. [...] Paul Vidal de La Blache, cuyo interés se centra más en las transformaciones que el hombre hace sobre el medio, es decir, el hombre como agente geográfico sobre el hombre y la sociedad [...] Esta escuela fue conocida en la literatura geográfica como posibilismo*<sup>238</sup>.

Si bien eso es lo que, a la época, aparece como lo propio de la investigación geográfica, como un inocente intento de entender la influencia del medio sobre ser humano o del ser humano sobre el medio, habría que entender que lo que realmente estaba en juego, literalmente, era la conquista del ser humano sobre la naturaleza, y sobre otras sociedades. Que de a poco comenzarían a sintetizarse entre las consideraciones propias a la relación entre el papel del Estado, y de la Sociedad, así como la importancia del Territorio para sus desarrollos. La concepción de Frederich Ratzel, en ese sentido, es muy sintomática:

*El Estado que se aferra al suelo y que no desea salir del aislamiento, en el que se encuentra seguro, está obligado a realizar, sin embargo, una lucha contra la sociedad. Pues impide su crecimiento natural, determinando por sus migraciones. En toda circunstancia, mientras la humanidad no haya sobrepasado el estado de barbarie en el que se encuentra, sean estos los mecanismos más simples y eficaces que se emplean preferentemente. Todas las prácticas que tienen por objeto disminuir artificialmente el número de vidas humanas y a las cuales la sociedad está obligada a conformarse, desde de la expiación de los nuevos nacimientos, hasta la antropofagia, la venganza, la guerra, llegaran a concretar su resultado. La necesidad de esta disminución es particularmente evidente por dondequiera que los pueblos ocupen un dominio netamente circunscrito por la naturaleza, como los oasis o las islas: como lo había visto Malthus<sup>239</sup> [...] La sociedad es la intermediaria por la cual el Estado se une al suelo. De ellos se sigue que las relaciones de la sociedad con el suelo afecten la naturaleza del Estado, sin importar la fase de desarrollo en que los consideremos*<sup>240</sup>.

Existía una visión generalizada de que la sociedad estaba estrictamente ligada al territorio, y que el territorio se consideraba no sólo un escenario sino el factor decisivo para el desarrollo de la historia, en ese plano podemos encontrar los trabajos de Halford Mackinder<sup>241</sup>, por ejemplo. Pero, esas concepciones no eran para nada arbitrarias, sino que nos revelan como trasfondo, la importancia que intenta darse a la consolidación de los Estados nacionales, bajo la triada: nación, Estado y territorio, se autonomizaba cual unidad; de cuyo fundamento, el “individuo”, no era sino un propietario privado independiente, pero, todo ello, posible únicamente en el plano ideológico. Sustentado con la creación de una constitución, una jurisdicción propia y un ejército creado por y para ese Estado, que en ocasiones, y que si bien llegaba a considerarse cual entidad autónoma y soberana, en realidad no lo era, sino que estaba sometida a la dinámica del Capital.

---

<sup>237</sup> José Ortega Valcarcel, *Los horizontes de la geografía. Teoría de la Geografía* (Barcelona: Ariel, 2000) (p. 121).

<sup>238</sup> Ovidio Delgado Mahecha, 'Sociedad y naturaleza en la geografía humana. Paul Vidal de La Blache y el problema de las influencias geográficas', in *Lecturas en teoría de la geografía*, ed. by Jhon Montoya (Bogotá: UNC, 2004), pp. 129-48 (p. 131).

<sup>239</sup> Friedrich Ratzel, 'El territorio, la sociedad y el Estado', in *El pensamiento Geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)* (Madrid: Alianza, 1994), pp. 193-204 (p. 11).

<sup>240</sup> *Ibidem*, (p. 12).

<sup>241</sup> Véase: Halford Mackinder, 'The Geographical Pivot of History', *The Geographical Journal*, 23 (1904), 421-37.

No obstante, el papel más significativo de esa geografía se encontraba no propiamente en sus desarrollos teóricos, que debatían el cómo entender y pugnar por las dinámicas antes descritas, sino en la reproducción de esas ideas sobre la población en general (cabe destacar que es en esa época donde se constituye la noción de población tal cual la acabamos de utilizar) que articulaban una visión propia de la concepción del espacio, la cual estaba a punto de cambiar con el industrialismo<sup>242</sup>. Pues *la geografía aparecía, en el horizonte de los nacionalismos, como un instrumento para asentar y consolidar la identidad nacional. El nacionalismo, que alimentaba las sociedades geográficas y la aventura colonial, estimuló, también, la consagración institucional de la geografía como soporte del espíritu nacional burgués y de la ideología en que se sustentaba, como la disciplina del Estado-nación*<sup>243</sup>.

Una de las principales actividades académicas se encontraba en la construcción de información a propósito de los recursos y características de las sociedades del mundo<sup>244</sup>. No obstante, esa no fue la única visión que imperó durante el siglo XIX. Es así como puede entenderse, y debido a la complejidad que representa el proyecto racional decimonónico, el gran auge de la “geografía regional” de Paul Vidal de La Blache. Puesto que conocer los recursos específicos con los que contaba el Estado, y de sus “bellezas naturales” (se entiende así la preponderancia de la categoría de “paisaje”), para así fomentar la construcción de una sólida identidad nacional, lo que tras los intentos de realizar una revolución mundial, se volvió una prioridad. Pues romper la unidad popular internacional, durante el siglo XIX significaba poder mantener el régimen Estatal de ese “imperialismo”.

Así mismo, esto pasaba por el control estricto de los recursos de la nación, debido al papel que ocupaba el creciente auge de la industrialización, que a finales del siglo XIX era prácticamente incuestionable, pues se consolidaba como la base de una pujante industria que demandaba materias primas, y exigía un conocimiento sistemático de las regiones donde las dimensiones encajaban perfectamente a la extensión de los territorios nacionales.

No obstante, la condición en todas las circunstancias fue el lugar que se ocupaba en la naciente organización geopolítica del mundo, pues tras la caída del *Kanato de Crimea*, el mundo comenzaría a ser lo que hoy es para nosotros. A este hecho, hay que agregar quizá la conquista de la India y la subordinación al mercado mundial<sup>245</sup> de China con las Guerras del Opio<sup>246</sup>. No obstante, mientras la naciente “Europa” se consolidaba como un grupo de superpotencias coloniales que literalmente se repartían el mundo hacia el exterior, hacia su interior estaba viviendo una serie de convulsiones revolucionarias en las cuales se engendrarían los movimientos políticos conocidos como “socialismo, comunismo y anarquismo”<sup>247</sup>. Posiciones

---

<sup>242</sup> *El despliegue de los tentáculos de la red de ferrocarriles junto a la creciente regularidad y velocidad del transporte marítimo y las conexiones telegráficas hicieron temblar las raíces mismas de la percepción del espacio y del lugar.* David Harvey, *París, capital de la modernidad* (Madrid: Akal, 2008) (p. 347).

<sup>243</sup> José Ortega Valcarcel, *Los horizontes de la geografía. Teoría de la Geografía* (Barcelona: Ariel, 2000) (p. 124).

<sup>244</sup> En geografía estas concepciones se expresaron en los trabajos de no sólo del mencionado Frederick Ratzel en su Historia de la humanidad donde analiza con detenimiento las diferencias entre distintas sociedades, primando la influencia del medio sobre la sociedad en cuestión [Véase: Friedrich Ratzel, *The History of Mankind*, ed. by J Butler (London: Macmillan and Co, 1896).]. Esta situación también es posible encontrarla en la obra de Elisée Reclus, en su “El imperio del medio”, donde hace un recuento de los recursos de China [Véase: Elisée Reclus, *L'Empire du Milieu. Le climat, le sol, les races, les richesses de la Chine* (Paris: Hachette, 1902).].

<sup>245</sup> *El capitalismo tenía ahora su disposición en todo el mundo, y la expansión del comercio internacional, y de la inversión internacional, mide el entusiasmo con el que se aprestó a conquistarlo. El comercio mundial entre 1800 y 1840 no se había doblado por completo. Entre 1850 y 1870 aumentó el 260 por 100. Se vendía todo lo vendible, inclusive artículos a los que los países receptores ofrecían clara resistencia, como ocurría, por ejemplo, con el opio, cuya exportación desde la India británica a China se dobló de sobra en cantidad y casi se triplicó en valor.* Eric Hobsbawm, *La era del Capital (1848-1875)* (Buenos Aires: Crítica/Paidós, 2010) (p. 46).

<sup>246</sup> *El nuevo elemento dramático de la situación de China era la conquista occidental, que claramente había derrotado al imperio desde la primer «guerra del opio» (1839-1842).* Ibidem, (p. 139).

<sup>247</sup> Habremos de señalar que estas posiciones teóricas ni son bien antagónicas, pero desde luego, no es posible emplearlas cual sinónimos. No obstante, su demarcación y límite preciso escapa a nuestra investigación. Habremos de

políticas que se distinguen entre sí por sus particulares afinidades con respecto al papel e importancia tanto del mercado como del Estado. Y que se verían no sólo aplastadas por la contra reforma, sino que serían el escenario ideal para la consolidación de las nacientes políticas de urbanización<sup>248</sup> que delimitarían el papel de la Ciudad para la reproducción del capital, pero que, en no menor importante medida, constituirían un instrumento de clase para la aniquilación de los proyectos políticos revolucionarios: El nacionalismo moderno.

Hay que decir en ese sentido, que si bien nuestra disciplina no fue propiamente ajena a estas políticas revolucionarias, no se vio fuertemente intervenida en el plano de sus aspiraciones conceptuales o argumentales, sino que vivió, para ser precisos, una apertura política (hacia el anarquismo principalmente), pero manteniéndose bajo los “mismos estándares” de producción intelectual que había construido la producción de las *Sociedades Geográficas*.

No obstante, la que sería conocida como la denominada “geografía anarquista”, se volvería una suerte de tabú al interior de la historiografía de nuestra disciplina (al menos en nuestro idioma), para muestra de ello obsérvese que en las historias de Tim Unwin<sup>249</sup>, Ortega Valcárcel<sup>250</sup>, Horacio Capel<sup>251</sup> no se hace la más mínima alusión en términos generales a sus proyectos particulares, o bien dedicándoles un “somero acercamiento” (para decirlo en términos sumamente eufemísticos), como es el caso de la antología de textos de Josefina Gómez Mendoza<sup>252</sup>. En ese sentido, habríamos de decir que consideramos que la razón de esa “presencia ausente”, (para decirlo en términos de Henri Lefebvre), se debe particularmente a los intereses políticos que la disciplina ha guardado para el Estado, puesto que la postura “anarquista” por la eliminación del mismo, da cuenta de una situación políticamente antagónica con dichos intereses.

---

decir en rasgos sumamente generales, que el Socialismo es una política por el uso concreto de los recursos del Estado para la organización de una sociedad equitativa, el anarquismo pugna por la abolición de toda forma de organización social estratificada, y el comunismo intenta una reorganización total y completa de la forma en la que se despliega el trabajo social, pugnando por su absoluta abolición, a razón del desarrollo controlado de las fuerzas productivas.

<sup>248</sup> Louis Napoleón (sobrino de Bonaparte), quien después del golpe de Estado de 1851, se proclama emperador al año siguiente, reprimirá duramente a los movimientos políticos alternativos; pero, como sabía que había que ocuparse a su vez de los problemas de sobreacumulación de capital, lanzará un fuerte programa de inversión en la infraestructura, de la misma manera que en la metrópoli lo haría en el extranjero. En el extranjero, la construcción de vías férreas en toda Europa y hasta Oriente, o con el soporte de grandes trabajos como el canal de Suez. En la metrópoli: consolidación de las líneas ferroviarias, construcción de puertos, construcción de alcaldías, y mucho más. Pero, esa infraestructura contemplaba, a su vez, la reconfiguración de París, por lo que en 1853, Bonaparte llamaría a Haussmann a París para que se encargase de los trabajos públicos. [...] La reconstrucción de París absorbería inmensas cantidades de Capital y fuerza de trabajo, y constituirá, junto a la aniquilación autoritaria de las aspiraciones de los trabajadores parisinos, un instrumento fundamental de estabilización social. David Harvey, *Le Capitalisme contre le droit à la ville. Neolibéralisme, urbanisation et résistances* (París: Éditions Amsterdam, 2011) (p. 13).

<sup>249</sup> El caso de Tim Unwin muestra el lugar común de la disciplina, puesto que no sólo no hace mención alguna de Kropotkin, por ejemplo, sino que hace un recorrido desde “la geografía” de Grecia y de Roma hasta los años 80 del siglo XX. No obstante, haciendo una mezcolanza ecléctica de concepciones teóricas de cuanto tiene a su disposición considerando a Kuhn, Habermas y Foucault como “El lugar de la Teoría” en nuestra disciplina, algo sumamente inentendible y que pone de manifiesto lo ávida que está la disciplina de una reflexión teórica a su interior. Véase: Tim Unwin, *El lugar de la geografía* (Madrid: Cátedra, 1995).

<sup>250</sup> El caso de Ortega Valcárcel es quizá el más significativo de todos, puesto que de la misma manera hace una tremenda obviedad de las posturas “anarquistas” al interior de la geografía, es sumamente crítico de las intenciones imperialistas y coloniales. Esto se vuelve sorprendente cuando se considera lo crítico que es respecto a la conformación de las Sociedades Geográficas. No obstante, tras un análisis más detallado, se vuelve comprensible que sitúe a las Sociedades Geográficas en el ámbito de lo privado, para así, mantener “relativamente intacto” el papel y la preponderancia del Estado. Entendiéndose así, que una postura anti-estatal, no entraría dentro de los límites de la historiografía de la disciplina. Véase: José Ortega Valcarcel, *Los horizontes de la geografía. Teoría de la Geografía* (Barcelona: Ariel, 2000).

<sup>251</sup> En el caso de Capel es muy similar a la de Valcárcel. Véase: Horacio Capel, *Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la Geografía* (Barcelona: BARCENOVA, 1983).

<sup>252</sup> El caso de Gómez Mendoza es quizá muestra de lo poco que se suele considerar el papel de los geógrafos anarquistas para la disciplina. Véase: Gómez Mendoza, Josefina, *El pensamiento Geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)* (Madrid: Alianza, 1994).

Si bien las figuras más socorridas a las que se suele apelar al hablar de la denominada “geografía Anarquista”, Piotr Kropotkin y Elisée Reclus, habríamos de decir que no fueron los únicos sino que en ese sendero nos encontramos, por ejemplo, con los trabajos de: Lev Mechnikov (1838-1888), Mijaíl Dragomanov (1841-1895) o Charles Perron (1837-1909). No obstante, debido a la parca aproximación que ha tenido nuestra disciplina hacia dichas posturas, consideramos pertinente hacer un pequeño excursu sobre lo que desde el trabajo más significativo de la “geografía anarquista”, se planteaba para nuestra disciplina.

---

## EXCURSU II. LA DIMENSIÓN ÉTICA Y POLÍTICA DE LA GEOGRAFÍA ANARQUISTA EN “LO QUE LA GEOGRAFÍA DEBE SER (1885)” DE PIOTR KROPOTKIN.

---

El pequeño opúsculo de Kropotkin, intenta situarse desde una dimensión pedagógica en un primer momento, pero en no menor importancia, como siendo el fundamento de lo que ha de ser (en la dimensión moral del «deber ser» kantiano) de la Geografía. Por ello, comienza el texto introduciéndonos al lado más bello de la sociedad burguesa. El desarrollo científico técnico en sí, pero siendo consciente de sus implicaciones desde una dimensión práctico-utilitaria de la misma. En ese sentido, reconociéndose heredero de los desarrollos teórico metodológicos de la “geografía decimonónica”, pues nos dice:

*En verdad que no hemos contado con un viajero y filósofo tan capaz como Humboldt; [...] Reaparece de nuevo en la literatura geográfica el mismo nivel de razonamiento científico y de generalizaciones filosóficas al que Humboldt y Ritter nos tenían acostumbrados. No debe extrañar, por tanto, el que los libros, tanto de viajes como de descripción geográfica general, estén volviendo a ser el tipo más popular de lectura.<sup>253</sup>*

Así mismo, una vez asentada su filiación conceptual, procederá a plantearnos un escenario en el cual, “lo geográfico” constituye una de las lecturas predilectas de las sociedades europeas del siglo XIX. Poniendo de relieve la trascendencia de lo que se ha de exponer en esos materiales que alcanzan una difusión masiva. No obstante, planteará como problema, que si bien es la más popular, es a su vez la menos definida de todas las “disciplinas científicas”.

*Se efectuaron encuestas y descubrimos con estupor que habíamos conseguido que esta ciencia –la más atractiva y sugestiva para gente de todas las edades- resultara en nuestras escuelas uno de los temas más áridos y carentes de significado<sup>254</sup>.*

Una vez situado a la geografía como problema de conocimiento, pone de relieve el contexto político en que la misma se ha desenvuelto. Poniendo de relieve que el carácter propio de la disciplina en el siglo XIX, estaba estrechamente relacionado a las posiciones que pugnaban por la dominación y expansión colonial.

*Nuestro mercantilizado siglo parece haber entendido mejor la necesidad de una reforma en cuanto se le han puesto de manifiesto los llamados intereses «prácticos» de la colonización y de la guerra. Una discusión rigurosa debe forzosamente explicar que no se puede llegar a nada serio en este sentido mientras no emprendamos una correlativa, pero mucho más amplia, reforma general de nuestro sistema de educación<sup>255</sup>.*

---

<sup>253</sup> Piotr Kropotkin, 'Lo que la geografía debe ser', in *El pensamiento Geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)* (Madrid: Alianza, 1994), pp. 227-40 (pp. 227-28).

<sup>254</sup> *Ibidem*, (p. 228).

<sup>255</sup> *Idem*.

Esa reforma se ubicaba, sorprendentemente, en el plano de una reconstrucción ética y moral de las sociedades europeas, que pasaba por una temprana crítica inmanentemente a las ideas raciales imperantes en pleno siglo XIX. El cual sitúa en la geografía, pero insistimos en los términos de un «deber ser», cuyo principio se basaba en la extendida difusión de la literatura de viajes y descripciones, la cual se asociaba a la disciplina.

*La Geografía debe cumplir, también, un servicio mucho más importante. Debe enseñarnos, desde nuestra más tierna infancia, que todos somos hermanos, cualquiera que sea nuestra nacionalidad. [...] Las pequeñas diferencias de caracteres nacionales que aparecen especialmente entre clases medias, tienden a ocultar el inmenso parecido que existe entre las clases trabajadoras de todas nacionalidades, parecido que, cuando se tiene mayor conocimiento, se convierte en el hecho más significativo. Es tarea de la Geografía poner de manifiesto esta realidad, con toda su fuerza, en medio de las mentiras acumuladas por la ignorancia, la presunción y el egoísmo. [...] Esta segunda labor es suficientemente importante; pero hay una tercera, que quizá lo sea aún más: la de disipar los prejuicios en los que somos educados respecto a las llamadas «razas inferiores» [...] Uno de los mayores servicios que ha suministrado la Etnografía ha consistido en explicar que esos presuntos «salvajes» han entendido cómo desarrollar en alto grado en sus sociedades los mismos sentimientos humanitarios de sociabilidad, sentimientos que nosotros, los europeos, estamos tan orgullosos de profesar, pero que practicamos rara vez; [...] y que las supersticiones que encontramos tan divertidas entre los «salvajes», todavía perviven entre nosotros al igual que entre ellos, con sólo un cambio de nombre<sup>256</sup>.*

La condiciones en las que plantea el problema que debe resolver la geografía se ubican, si bien políticamente como siendo algo radical, sus concepciones epistemológicas no se distinguen substancialmente de los proyectos científicos de Ratzel, Vidal de La Blache y demás consortes del Estado, pues continuaban situándose en un cierto determinismo evolucionista, en el que, a diferencia de los antes mencionados, consideraban que el propio despliegue de la sociedad, se media en una doble dimensión, moral y material, siendo la primera a la que da mayor importancia, y en la segunda, reconociendo el papel científico técnico de la Europa de su tiempo. En ese sentido nos dirá que la Geografía, además de lo antes mencionado;

*Debe poner de manifiesto que el desarrollo de cada nación ha sido consecuencia de varias importantes leyes naturales, impuestas por los caracteres físicos y étnicos de la región que habita; que los esfuerzos realizados por otras naciones para impedir su desarrollo natural han constituido simples errores; que las fronteras políticas son reliquias de un bárbaro pasado, y que el intercambio entre los diferentes países, sus relaciones y mutua influencia, están sometidos a leyes, que dependen tan poco de la voluntad individual como las leyes que regulan el movimiento de los planetas. [...] Hasta ahora los europeos han civilizado a los «salvajes» con whisky, tabaco y secuestros; los han inculcado con sus propios vicios; los han esclavizado<sup>257</sup>.*

No obstante, es posible observar con detenimiento, que posee una fuerte dimensión ética y moral, que para la robusta y dogmática visión de su tiempo, resultaba una visión plenamente radical. La crítica que podemos realizarle, aún en consideración a su espacialidad concreta, se ubica propiamente en la dimensión epistemológica de su proyecto. El cual delimita claramente sobre tres líneas principales, íntimamente ligadas a las consideraciones que ha expuesto sobre una dimensión ético-moral. A las que hemos dividido en cuatro apartados para su exposición:

a) Geofísica.

*La Geografía debe ser, en primer lugar, un estudio de las leyes a las que están sometidas las modificaciones de la superficie de la Tierra: las leyes –porque existen esas leyes, por muy imperfecto que sea nuestro conocimiento de ellas- que determinan el crecimiento y desaparición de los continentes; su configuración presente y pasada; las direcciones de los*

---

<sup>256</sup> *Ibíd.*, (p. 230).

<sup>257</sup> *Ibíd.*, (p. 230-31).

*diferentes levantamientos –sometidos todos ellos a leyes telúricas, de la misma manera que la distribución de los planetas y de los sistemas solares está sometido a leyes cósmicas<sup>258</sup>.*

b) Geografía Física.

*La Geografía debe, en segundo lugar, estudiar las consecuencias de la distribución de los continentes y mares, de las elevaciones y depresiones, los efectos de la penetración del mar y de las grandes masas de agua sobre el clima. Mientras que la meteorología descubre, con ayuda de la física, las leyes de las corrientes oceánicas y aéreas, la parte de la Geografía que puede ser denominada climatología tiene que determinar la influencia de los factores topográficos locales sobre el clima<sup>259</sup>.*

c) Biología.

*Una tercera y enorme rama que también requiere sus propios especialistas, es la de la zoogeografía y fitogeografía<sup>260</sup>.*

d) Geografía humana.

*Y ahora queda la cuarta gran rama del conocimiento geográfico la que se refiere a los grupos humanos sobre la superficie de la tierra<sup>261</sup>.*

En ese sentido, queda expuesto el carácter propiamente clásico (u ortodoxo) de su concepción epistemológica. Lo que pone de relieve algo significativo de los proyectos anarquistas, que si bien se desprendían radicalmente de las concepciones sociales en el orden de un saber de contenidos metafísicos (sexo, clase y raza), estas permanecían únicamente el plano de una dimensión ético moral, pero por otro lado, sus postulados cientificistas permanecían atados a las concepciones hegemónicas, que para su época, habían sido puestas en cuestión, ya con rigor, por Karl Marx y Friedrich Engels. Ahora bien, abandonemos la figura del excurso, para continuar nuestro análisis.

En ese contexto, es posible apreciar que aún la geografía anarquista seguía los postulados racionales de las geografías hegemónicas, cuya única diferencia estribaba en el plano de lo político de sus discursos, incluso la obra más significativa de Elisée Reclus<sup>262</sup>, *El hombre y la Tierra*, se sitúa en ese plano. No obstante, incorporando una dimensión ético-moral similar a la de Piotr Kropotkin. Ahora bien, si ha quedado claro que las diferencias se situaban únicamente en esa dimensión, queda también expuesto que el carácter de exclusión que ha vivido la postura anarquista al interior de nuestra disciplina se debe únicamente al papel que adoptaba hacia el Estado, pero, y he ahí el punto nodal, eso se debe propiamente al carácter estatal de la Geografía moderna. El cual comenzaría a modificarse nuevamente con el auge de las tendencias positivistas de inicios del siglo XX, las cuales tratarían de excluir el papel de la política, asentándose sobre una pretendida objetividad del “investigador”. Posturas que hasta el día de hoy siguen vigentes al interior de nuestra disciplina, y a las cuales obviaremos, justo por ser propiamente las que han sido debatidas con mayor intensidad bajo el apelativo categórico de Science. Y de las que, paradójicamente, el que llegaría a ser el geógrafo marxista más famosos del mundo, David Harvey, es con certeza, su momento de desarrollo teórico más significativo<sup>263</sup>.

El último momento significativo al interior de nuestra disciplina, se jugaría en ese recambio histórico del que dimos cuenta apretadamente, cuando tras el final de la Segunda Guerra

---

<sup>258</sup> *Ibidem*, (p. 233).

<sup>259</sup> *Ibidem*, (p. 234).

<sup>260</sup> *Ídem*.

<sup>261</sup> *Ibidem*, (p. 235).

<sup>262</sup> Véase: Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre (Tomo I)* (Paris: Librairie Universelle/Gallica BNF, 1905).

<sup>263</sup> Véase: David Harvey, *Teorías, leyes y modelos en geografía* (Madrid: Alianza, 1969).

Mundial, el mundo se ve dividido en dos grandes bloques, el Socialismo Soviético (apelando a la idea de “soviet” y no a su determinación geográfica) y el Capitalismo Liberal. Construyendo una disputa mundial entre dos posturas, y provocando al interior de nuestra disciplina, una fuerte apertura por el “marxismo”, pero hay que decirlo, una apertura a un “marxismo dogmático” y en algunos casos hasta paradójicamente positivista<sup>264</sup>. Lo que nos ayuda a entender que, tras la caída de ese “Socialismo Soviético”, existiese una desbandada masiva hacia postura “posmodernas”, que pretenden obviar la discusión “política” y plantear el problema, como algo inmanente a la modernidad. Ante lo que habríamos de decir, que no es sino expresión del eurocentrismo en el conocimiento, pues cuando cae el proyecto “comunista”, lo que cae es la visión hegemónica de la revolución “proletaria” (entendiendo por ello, al obrero en la fábrica). Revelándonos que en realidad el marxismo fue durante el siglo XX, substancialmente, (con excepciones notables y sorprendentes) una moda académica, encubriendo un retorno a la seguridad (política) del Estado y el mercado<sup>265</sup>.

No obstante, el problema que ahora nos ocupa, y aquel que ha motivado a nuestra investigación, es propiamente la interrogante que subyace a esa transformación tan radical entre un Harvey de “leyes y modelos en geografía” a un Harvey “marxista” (y discutiendo sus fundamentos). Obviamente, no bajo la figura de un solo individuo, sino bajo el entendimiento de lo que ocurrió en nuestra disciplina y que provocaría sendas transformaciones. La respuesta a la pregunta ¿cómo llegamos al “espacio”? y ¿qué «es» lo que se intenta entender bajo ese concepto?

La respuesta se ubica, históricamente, consideramos, como ya se ha mencionado en la crisis misma del Estado moderno, puesto que, justo en el momento en que estalla dicha crisis, una geografía profundamente apegada al mismo, tendría tarde o temprano que estallar con él (siglo XX). Y es justo ahí, en ese punto, a partir del cual situaremos lo que se pretende una contribución a la discusión de una geografía que no intenta ser “marxista” o únicamente “crítica”, sino que intenta responder a la necesidad y la responsabilidad, de contribuir al desarrollo de la producción teórica crítica de la geografía. La teoría crítica que se sitúa intencional y políticamente, desde los márgenes. En ese sentido, no pretendemos hacer una revisión de la discusión planteada, como hasta ahora lo hemos realizado, sino propiamente situarnos como partícipes del debate.

Empero, para llegar a ese punto, desde nuestra particular forma de abordar el problema, aún nos hace falta una mediación más, pues si bien hemos expuesto ya una de las dos consideraciones que articulan nuestro argumento (el papel Estatal de la geografía hegemónica), proponemos, ahora, exponer a detalle las implicaciones del dualismo kantiano. Exponiendo, por ende los términos de la discusión. A través de los cuales se abre la posibilidad de superar el dualismo “físico”/“metafísico”, el cual, proponemos, sería únicamente resuelto no por el marxismo, sino por el proyecto de una Crítica de la Economía Política como fundamento de una crítica radical a la civilización burguesa. Pero no adelantemos conclusiones, y centrémonos en el que es quizá el punto más intrincado de nuestra discusión.

---

## DE LO TRASCENDENTE A LO TRASCENDENTAL: KANT EN LA IRRUPCIÓN DEL IDEALISMO

---

El *Idealismo trascendental*<sup>266</sup> de Kant –la forma en que aprehendemos su pensamiento- suele ser definido en términos de un planteamiento que pretende comprometerse con un conjunto de

---

<sup>264</sup> Véase: Richard Peet, *Geografía contra el neoliberalismo* (Barcelona: Icaria, 2012).

<sup>265</sup> Podríamos hacer un análisis sobre el tema, pero consideramos que el trabajo de David Harvey se ha ocupado con calidad de ese problema, y debido a que no disintimos sustantivamente con sus reflexiones, nos parece no sólo un exceso sino un acto de mala fe el dedicarnos a repetir su trabajo. Véase: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural* (Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998).

<sup>266</sup> ...en lo que él llama [Kant] la doctrina del Idealismo trascendental. David Coble Sarro, 'Lo a priori trascendental en Kant (una investigación lógico-conceptual)', *Factótum*, 9 (2012), 43-122 (p. 43).



condiciones epistémicas que determinan lo que ha de ser considerado como *objeto de conocimiento* para la mente humana<sup>267</sup>. Distingue al conocimiento de origen *discursivo* (qué enuncia al mundo) de un intelecto *intuitivo* (capaz de aprehender inmediatamente su objeto sin necesidad de ninguna conceptualización), el cual debiese ser considerado como un conocimiento arquetípico o creativo, donde el acto de intuición produce a su objeto<sup>268</sup>. Desde luego es la clase de conocimiento que sólo puede ser atribuida a *Dios*; escinde así lo que puede ser conocido por la mente humana y lo que no. Le es consecuente que toda intención de proporcionar conocimiento de un objeto debe considerarse como *no sensible o arquetípica*.

De la lógica kantiana se seguiría que el conocimiento humano no es la única clase de conocimiento posible –*salvando así su propio pellejo*<sup>269</sup>–, pero viéndose obligado a introducir críticamente una separación entre las condiciones del conocimiento discursivo y las condiciones de la cosa en sí<sup>270</sup>, *la creatividad divina y el intelecto humano*, respetando mediante su distinción conceptual una máxima propia de su orden social: *Dios obra de maneras misteriosas*. Se suele decir que a partir de esta dicotomía Kant construirá su sistema filosófico.

Sin embargo, trataremos de explicar que esto no sólo no es del todo certero sino que además su pensamiento sentaría las bases que nos ayudarían a vislumbrar los principios sobre los que se fundamenta el carácter objetivo y subjetivo del sujeto humano, en otras palabras, cómo es que el ser humano es y no sólo es esencialmente naturaleza. Para poder plantear el problema en su complejidad, debemos como primer momento introducirnos en su lenguaje.

En Kant, la cuestión de la representación está íntimamente ligada a la razón y al Juicio<sup>271</sup>, pero desde una dimensión *facultativa* del conocimiento, dividida entre lo teórico y lo práctico, una forma enunciativa de asentar su posibilidad en forma prescriptiva. Planteando a partir del Juicio la posibilidad del concepto<sup>272</sup> en tanto representación de un mundo objetivo –*material concreto*– para ello encuentra que el entendimiento puede emitir juicios<sup>273</sup> desde dos lógicas: como juicios analíticos y sintéticos.

---

<sup>267</sup> Henry E Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa/Trad. Dulce María Granja Castro* (México: Anthropos/UAM-I, 1992) (p. 117).

<sup>268</sup> *Ibidem*, (p. 118).

<sup>269</sup> Immanuel Kant (1724-1804) deja abierta la posibilidad de la idea de Dios, e inclusive parece comprometido con esos fines: *Sólo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del materialismo, del fatalismo, del ateísmo, de la incredulidad librepensadora, del fanatismo y la superstición, todos los cuales pueden ser nocivos en general. Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas* (México: Taurus, 2013) (p. 29). Cabe destacar que este comentario no aparecerá sino hasta el *Prólogo a la Segunda edición* (1787), dos años antes de los eventos de la *Revolución Francesa*. Aunado a ello, Pedro Ribas nos dice que en *Historia general de la naturaleza y teoría del Cielo* (1755) Kant sostenía que *el proceso de formación del universo duraría eternamente y que la vida en el planeta Tierra podía encontrarse igualmente en otros planetas. En todo ello no acudía a ninguna instancia religiosa*. *Ibidem*, (p. XXII). No podríamos aún aseverarlo, pero nos animamos a especular sobre la intención kantiana de *racionalizar la teología*.

<sup>270</sup> Henry E Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa/Trad. Dulce María Granja Castro* (México: Anthropos/UAM-I, 1992) (p. 119).

<sup>271</sup> Puede darse el nombre de *razón pura* a la facultad del conocimiento por principio *a priori*, y el de *Crítica de la razón pura* a la investigación de la posibilidad y límites de la misma en general, aunque por esa facultad se entiende sólo la razón en su uso teórico, como, bajo aquella denominación, ha ocurrido así en la primera obra, no queriendo someter también a investigación su facultad como razón práctica, según sus principios peculiares. Aquella se ocupa, pues, a nuestra *facultad de conocer cosas a priori*, y así se ocupa tan sólo de la *facultad de conocer*, excluyendo el sentimiento de placer y dolor, y la facultad de desear, y, entre las facultades de conocer, ocúpase del *entendimiento* según sus principios *a priori*, excluyendo el *Juicio* y la *Razón* (como facultad que pertenece igualmente al conocimiento teórico). Immanuel Kant, *Crítica del Juicio* (México: Porrúa, 1991) (p. 185).

<sup>272</sup> *En sus Lecciones de lógica, Kant define al concepto como una representación de lo que es común a varios objetos [...] Un concepto, debido a su generalidad, puede referirse a un objeto solamente a través de características que también son predictibles de otros objetos que caen bajo el mismo concepto* Henry E Allison, *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa/Trad. Dulce María Granja Castro* (México: Anthropos/UAM-I, 1992) (p. 119).

<sup>273</sup> Para Kant el juicio es entendido en lo que podríamos enunciar como proposición o enunciado. *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas* (México: Taurus, 2013) (p. 47).

Los juicios analíticos (afirmativos) son pues aquellos, en que se piensa el lazo entre predicado y sujeto mediante la identidad; aquellos en que se piensa dicho lazo sin identidad se llamaran sintéticos. Podríamos también denominar los primeros juicios explicativos, y extensivos los segundos, ya que aquellos no añaden nada al concepto del sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales eran ya pensados en dicho concepto del sujeto (aunque de forma confusa). Por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de ninguna descomposición suya. Si digo, por ejemplo «Todos los cuerpos son extensos», tenemos un juicio analítico. En efecto, no tengo necesidad de salir del concepto que ligo a la palabra «cuerpo» para encontrar la extensión como enlazada con él. Para hallar ese predicado, no necesito sino descomponer dicho concepto, es decir, adquirir conciencia de la multiplicidad que siempre pienso en él. Por el contrario, si digo «Todos los cuerpos son pesados», el predicado constituye algo completamente distinto de lo que pienso en el simple concepto de cuerpo en general. Consiguientemente, de la adición de semejante predicado surge un juicio sintético<sup>274</sup>.

Es mediante esa doble posición como distinguirá la forma en la que *-en términos de una experiencia filosófica-* expresamos el mundo en el logos (λόγος). Introduciendo una doble dimensión del lenguaje humano: La que explica al mundo (fundamento del problema que llegaría a plantearse como *Wissenschaft*), y la que amplía mi conocimiento de ese mundo *-Kant se expresa siempre a partir del sujeto enunciante, algo a tener en mente-*, en esa vía podríamos entender desde su concepción que los juicios analíticos no sólo no amplían mi conocimiento sino que además se mueven tan sólo en los márgenes del concepto ya poseído por mí, haciéndome consiente de él, por ejemplo: *el cielo es azul*.

Exponiéndonos la dificultad del conocimiento a través de los juicio sintéticos, en donde para poder aprehender un predicado no contenido en el concepto que sin embargo le pertenece, se precisa de una mediación, dicho de otra forma, me es preciso poseer algo más de aquello que se encuentra ya contenido en el concepto del sujeto: *el cielo no es azul, lo vemos azul*. Para aceptar el predicado del segundo juicio (*sintético*), preciso una experiencia *concreta*, la *Science*, quien demuestra que lo que enunciamos es certero *-un conocimiento relativamente nuevo<sup>275</sup>-* contrario al primer juicio (*analítico*) invariable *-que nos ha sido posible desde el principio de los tiempos debido a ser la mera representación desde nuestros sentidos-*. Antes de proceder, habríamos de aclararnos una noción fundamental de su pensamiento, la distinción entre: *a priori* y *a posteriori*, que si bien son nociones utilizadas en la filosofía poseen particularidades propias a su pensamiento<sup>276</sup>.

Lo *a priori* en Kant está dispuesto como una consideración de lo que precede a la experiencia posible, a consideraciones que son inmediatas en mí. Podríamos empezar a concebirlo como aquello cercano a decir que una experiencia está «puesta», o a lo dispuesto sólo en la práctica, al hecho de vivir una experiencia singular. Cuando acudo a la instancia de mis experiencias para decir que «he visto “salir” al Sol todas las mañanas», hago un juicio *a posteriori*, en tanto a cuanto he vivido la experiencia de ver al Sol “salir” todas las mañanas, no obstante, cuando emito un juicio de orden, «Mañana saldrá el Sol», acudo a una síntesis de mis experiencias pudiendo *pre-decir* el futuro, siendo capaz de hacer un juicio sintético que sin embargo es *a*

---

<sup>274</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (p. 48).

<sup>275</sup> El hecho de saber que el cielo no es azul, es un conocimiento que aparece a partir del descubrimiento de lo que en la física se conoce como *Dispersión de Rayleigh*. Irene y Pérez Muñuzuri, Vicente Sendiña Nadal, *Fundamentos de meteorología* (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2008) (p. 58). Producto de las investigaciones de John William Strutt (1842-1919), tercer Barón de Rayleigh quien recibirá el Premio Nobel de física hasta 1904, momento donde sus investigaciones se harán del dominio público.

<sup>276</sup> Digamos, de pasada, que una de las cosas que puede causar problemas de lectura de la obra de Kant es su vocabulario, que es sin duda una aportación de su filosofía. El ser original le obliga a crear un elenco de palabras que suena a conocido en la historia de la filosofía: [...], son palabras que Kant emplea en un sentido que es el suyo, no el de cualquier otro filósofo, por más que este vocabulario sea el de la tradición. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (p. XXV).

*priori*, en tanto a cuanto ese juicio es independiente a la experiencia posible<sup>277</sup>. Aún no ha salido el Sol, pero «sé» que lo hará.

Kant se da cuenta que la *Science* plantea un problema a la filosofía a través de los *juicios sintéticos a priori*, juicios que amplían nuestro conocimiento del mundo pero que no dependen de mi experiencia particular<sup>278</sup>. Los *juicios sintéticos a priori* responderían a las proposiciones que se pueden realizar tanto en las matemáticas puras como en la física. Attendamos su propio ejemplo, en la operación  $7+5=12$ , acontece *-para Kant-* un *juicio sintético a priori*.

*El concepto de doce no está todavía pensado en modo alguno al pensar yo simplemente dicha unión de siete y cinco. Puedo analizar mi concepto de esa posible suma el tiempo que quiera, pero no encontraré en tal concepto el doce, hay que ir más allá de esos conceptos y acudir a la intuición correspondiente a uno de los dos, los cinco dedos de la mano, por ejemplo, o bien (como hace Segner en su aritmética) cinco puntos, e ir añadiendo sucesivamente al concepto de siete las unidades del cinco dado en la intuición. [...] Por consiguiente, la proposición aritmética es siempre sintética, cosa de la que nos percatamos con mayor claridad cuando tomamos números algo mayores, ya que entonces se pone claramente de manifiesto que, por muchas vueltas que demos a nuestros conceptos, jamás podríamos encontrar la suma mediante un simple análisis de los mismos, sin acudir a la intuición. De la misma forma, ningún principio de la geometría pura es analítico. «La línea recta es la más corta entre dos puntos» es una proposición sintética. En efecto, mi concepto de recto no contiene ninguna magnitud, sino sólo cualidad. El concepto «la más corta» es, pues, añadido enteramente desde fuera. Ningún análisis puede extraerlo del concepto de línea recta. Hay que acudir pues, a la intuición, único factor por medio del cual es posible la síntesis<sup>279</sup>.*

Si bien para el sujeto la solución de la ecuación es independiente a la experiencia, quien la resuelve, pese a no haberla experimentado aún, posee en sí mismo las condiciones de posibilidad de dicha intuición *-debido a su experiencia como sujeto social perteneciente a una cultura-*, volviendo insostenibles los términos de una «intuición pura». Pero siendo a partir de esta dicotómica figura desde la cual construiría el fundamento de su sistema filosófico<sup>280</sup>, Kant se pregunta “¿De dónde proviene ese conocimiento a priori trascendental?”.

El dilema de fondo es que la filosofía hasta Descartes, se había basado en una filiación material hacia los sentidos, pero tal como Kant sintetiza ese problema. Los sentidos nos engañan, lo empírico presenta límites explícitos para el desarrollo del conocimiento, pues están en íntima relación a mis experiencias particulares. No obstante, la *Science* me aporta algo que va más allá de mis sentidos, y que sin embargo está subordinada a los mismos.

El problema a dilucidar entonces se ubica no afuera (el mundo) sino dentro de mí (yo)<sup>281</sup>. Es decir, gracias a la *Science* puedo decir el mundo, pero ese decir el mundo se basa en los sentidos

---

<sup>277</sup> Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant* (Madrid: Cátedra, 2008) (p. 17).

<sup>278</sup> Dejemos anotado que aquí encontramos los primeros indicios de un problema con la racionalidad de Kant.

<sup>279</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (p. 52).

<sup>280</sup> *Pues bien, la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (p. 54).

<sup>281</sup> Alguien familiarizado con esa discusión obviaría su desarrollo apelando a su respuesta, lo que no sería sino un anacronismo propio a quien atiende el fin o principio sin aprehender su desarrollo, lo cual no es Ciencia sino una sucesión de simples juicio analíticos *-sin demeritar su complejidad-*. Veamos a que nos referimos atendiendo su propio análisis: *Todos los conocimientos puros del entendimiento tienen como propio que, sus conceptos, se pueden dar en la experiencia y sus principios se pueden confirmar por medio de ella; por el contrario, los conocimientos trascendentes de la razón, ni se pueden dar en la experiencia, en cuanto concierne a sus ideas, ni sus proposiciones pueden nunca ser confirmadas o contradichas por ella; por eso, el error incorporado quizá aquí, no puede ser descubierto por otro medio que por la razón pura misma, lo cual, sin embargo, es muy difícil, porque precisamente esta razón se hace dialéctica naturalmente por medio de sus ideas, y esta apariencia inevitable no puede ser limitada por investigación alguna objetiva dogmática de las cosas, sino puramente por la razón subjetiva misma, como fuente de las ideas.* Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro/Trad. Julián Besteiro* (Buenos Aires: Losada, 2005) (p. 117). Se expone un límite a través de la experiencia individual propietaria de lo que afirma cual *intuición pura*, pues su racionalidad singular del sujeto cognoscente: «yo», no puede comparecer ante las categorías de cuño hegeliano, «nosotros» (en una *Ciencia de la Experiencia de la Conciencia*), pues la experiencia de una práctica colectiva como fundamento de la *intuición pura* trasciende la posibilidad instrumental u operacional de la razón. Así entendido, llega

y esos sentidos no son sino la experiencia del sujeto en el mundo, ese conocimiento es posible entonces gracias mí (yo) y no propiamente gracias al mundo. Sino a lo que la propia razón poner para su entendimiento. El dilema se ubica entonces en la «razón pura misma». Y qué es la «razón pura misma», nada menos que mi facultad de poder construirme representaciones. Lo que obliga a Kant a plantearse un serio problema. En esos términos, ¿Cómo es posible la Science?

Para ello, profundicemos en su argumento planteándolo en sus términos:

*Teniendo en cuenta que todas las tentativas realizadas hasta la fecha (1787\*) para responder estas preguntas naturales [...] siempre han chocado con ineludibles contradicciones, no podemos conformarnos con la simple disposición natural hacia la metafísica<sup>282</sup>, es decir, con la facultad misma de la razón pura, de la que siempre nace alguna metafísica, sea la que sea. Más bien ha de ser posible llegar, gracias a dicha facultad, a la certeza sobre el conocimiento o desconocimiento de los objetos<sup>283</sup>, es decir, a una decisión acerca de los objetos de sus preguntas, o acerca de la capacidad o falta de capacidad de la razón para juzgar sobre ellos. [...] En último término, la crítica de la razón nos conduce, pues, necesariamente a la ciencia. Por el contrario, el uso dogmático de esta, sin crítica, desemboca en las afirmaciones gratuitas –a las que pueden contraponerse otras igualmente ficticias– y, consiguientemente, en el escepticismo. [...] De todo lo anterior se desprende la idea de una ciencia especial que puede llamarse Crítica de la razón pura, ya que razón es la facultad que proporciona los principios del conocimiento a priori<sup>284</sup>. De ahí que razón pura sea aquella que contiene los principios mediante los cuales conocemos algo absolutamente a priori<sup>285</sup>.*

Una vez inmersos tanto en la lógica de su lenguaje como en el fundamento de su proyecto, nos es posible atender las distinciones que pretendemos mostrar en nuestra lectura de su pensamiento<sup>286</sup>. Considerando desde luego que si bien su diálogo está planteado en primera persona, su *Crítica de la razón pura* no está planteada en los términos de un individualismo, pues pretende dilucidar las condiciones de objetividad del sujeto *-la subjetividad en cuanto tal<sup>287-</sup>*, dividiéndole en dos grandes rubros: La estética trascendental<sup>288</sup> *-la manera en la que*

---

al punto culminante de su tiempo en cuya racionalidad se sustenta el nuestro, donde su sujeto es el sujeto moderno por excelencia. Ahí donde el «yo» aparecía como fundamento, se devela como lo fundado por el «nosotros», donde el espíritu abandona el mundo del espejo para afrontarse al «yo» moderno, en contra de su fetichizada forma de individuo, más arrastrando aún las cadenas del infierno, ahí donde Virgilio nos aguarda para conducirnos a través de los misterios del infierno, ahí donde Karl Marx comienza su *Crítica de la Economía Política*.

<sup>282</sup> *Creo que puedo reportar al lector un no pequeño atractivo el unir su esfuerzo al del autor si, de acuerdo con el esbozo presentado, espera llevar a cabo de forma completa y duradera una obra grande e importante. Según los conceptos que ofrecemos en este libro, la metafísica es la única, entre todas las ciencias, que puede prometerse semejante perfección, y ello en poco tiempo y con poco, aunque concentrado, esfuerzo. De tal manera, que no queda a la posteridad sino la tarea de organizarlo todo de forma didáctica según sus designios, sin poder aumentar el contenido de la ciencia en los más mínimo. En efecto, la metafísica no es más que el inventario de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la razón pura. Ibídem, (p. 13).*

<sup>283</sup> Un atento lector notará que Kant no está apuntalando las bases para saberlo todo, sino para tratar de entender qué es lo que sabemos, pero también lo que no sabemos de las cosas. Desmintiéndose que es un racionalista a ultranza.

<sup>284</sup> Nótese que Kant apela a la idea de razón como legislación de lo humano sobre sí mismo, un acto pleno de libertad que ordena su propio proceder, y no naturalizando su condición en sí, desmintiendo a las críticas que pretenden encontrar una legislación en sentido newtoniano que pretende develar las leyes del orden del mundo, un orden que estaría dado en sí mismo, que como veremos en lo sucesivo no es consistente con su pensamiento.

<sup>285</sup> Ibídem (p. 56-57).

<sup>286</sup> *A diferencia del texto original, ningún otro comentario es irremplazable. Paul Clavier, *Prémieres leçons sur Critique de la Raison Pure de Kant* (Paris: PUF, 1996) (p. 6).*

<sup>287</sup> *Destaca correctamente la primera persona del singular: mi imagen del mundo y mi esquema conceptual deben construirse, de un modo que yo entienda, a partir de lo que yo conozco. Jonathan Bennett, *La Crítica de la razón pura de Kant: La analítica/Trad. Montesinos, A* (Madrid: Alianza, 1979) (p. 14).*

<sup>288</sup> *Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (p. 58). Kant define trascendental a la posición respecto del sujeto en cuanto al objeto y no del objeto en cuanto al sujeto. Su giro copernicano. *Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua... Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma genera según su bosquejo [...] tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas [...] De modo que incluso la**

establecemos nuestro conocimiento sensible- y la lógica trascendental -el cómo es que establecemos nuestro entendimiento de forma independiente a su experiencia posible-, ambos producto de su autodenominada *revolución copernicana*<sup>289</sup>.

Antes de continuar precisemos que Kant atiende a lo que denomina su *Doctrina Trascendental*<sup>290</sup> de los Elementos<sup>291</sup> en esas vías: La *Estética Trascendental* y la *Lógica Trascendental*. A la segunda la divide a su vez en dos: la *Analítica Trascendental* y la *Dialéctica Trascendental* -en su propia acepción-. La *Estética Trascendental*<sup>292</sup>, por su parte, se compone tan sólo de dos consideraciones: Espacio y Tiempo -Distinta de la Newton, Descartes o Leibniz como explicaremos<sup>293</sup>-.

Una vez asentado procederá a plantear lo que denomina *Doctrina Trascendental del Método*, que no es propiamente un método en sentido coloquial, sino una forma de entender el tratamiento humano en tanto sujeto con respecto a la cosa, debido a que «es» un objeto de experiencia. Así entendido, su *Doctrina Trascendental del Método* rebasa por mucho nuestro propósito, recalcando que para Kant es *trascendental o Crítico*<sup>294</sup> todo conocimiento cuyo propósito sea conocer no a los objetos en tanto objetos sino a los objetos en tanto sean cognoscibles para el sujeto -en singular- y en cuanto dicho conocimiento sea independiente a su propia experiencia.

Contra poniéndose -más no en total oposición- a los esquemas que preceden a su filosofía, es el sujeto el que entra en relación con el objeto, por intención y en interacción del propio sujeto, y no propiamente del objeto. Aunque como veremos, en su pensamiento el objeto aparecerá siempre como lo fundante y no como su fundamento, distinción que no es una exquisitez. A partir de aquí, consideremos que el punto de partida es siempre el sujeto. Antes de continuar sugerimos al lector acudir a la experiencia de jugar un videojuego en primera persona (*Assassin's Creed, God of War, etc.*) lo que probablemente facilite su desarrollo, desde luego, no como un fin en sí mismo.

La cuestión entonces nos obliga a partir del sujeto -en singular- que entra en relación con los objetos, un proceso que ocurre por medio de la *sensibilidad*<sup>295</sup>: oler, ver... El medio de esa

---

física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (no fingir) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella, lo que debe aprender de ella, de lo cual no sabría nada por sí sola. *Ibidem* (p. 18).

<sup>289</sup> La idea fundamental de lo que Kant llama su «revolución copernicana» consiste en sustituir la idea de una armonía entre sujeto y objeto (concordancia final) por el principio de una sumisión necesaria del objeto al sujeto. El descubrimiento esencial estriba en que la facultad de conocer es legisladora, o, más precisamente, que la facultad de conocer tiene algo de legisladora. Gilles Deleuze, *La filosofía crítica de Kant* (Madrid: Cátedra, 2008) (p. 32).

<sup>290</sup> Años después (1783\*) Kant realizará una autocorrección por motivos prácticos, pues considerará que la idea de Idealismo Trascendental, puede invitar al lector a considerar las ideas del idealismo cartesiano, reformulando su sistema en términos de “Crítica”, así entendido para Kant su proyecto es un Idealismo Crítico, no en oposición al Idealismo Trascendental, sino como una puntualización argumental. *La palabra trascendental, que no significa jamás para mí una relación de nuestro conocimiento con la cosa, sino solamente con la facultad de conocimiento, debía evitar esa falsa interpretación [...] llamado, en otro tiempo, trascendental, y, mejor, crítico.* Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del futuro/Trad. Julián Besteiro* (Buenos Aires: Losada, 2005) (p. 75).

<sup>291</sup> La división principal dentro de los Elementos se da entre la *Estética* y la *Lógica*. Para Kant, las consideraciones estéticas conciernen a nuestros sentidos [...] y no tienen nada que ver con las cuestiones artísticas a las que ahora llamamos estéticas. La *Lógica*, para Kant, comprende todos los temas que podrían llamarse intelectuales, como son la evaluación de la evidencia, la extracción de consecuencias y la puesta de relieve de inconsistencias. Jonathan Bennett, *La Crítica de la razón pura de Kant: La analítica/Trad. Montesinos, A* (Madrid: Alianza, 1979) (p. 21).

<sup>292</sup> A una ciencia de todos los principios de la sensibilidad a priori la llamo *estética trascendental*. *Ibidem* (p. 66).

<sup>293</sup> Desmentiremos así la idea común en Geografía de que para Immanuel Kant el espacio es un espacio contenedor.

<sup>294</sup> Esto generaría, así entendido una dificultad para tratar de asociar la idea de Crítica en Kant y Marx, no siendo posible desmentirla totalmente, más aseverándose que Marx tiene su propia definición de Crítica, más afirmándose clara y rotundamente que Marx es definitivamente heredero del Idealismo alemán.

<sup>295</sup> La capacidad (receptividad) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (p. 65).

*sensibilidad* es una *intuición*<sup>296</sup>, la cual es la forma en que aprehendemos al objeto –*en plural*-, siendo un resultado de la *sensibilidad*<sup>297</sup> que ocurre en nuestra mente<sup>298</sup>. Al efecto producido en la mente por este proceso se le conoce como *sensación*<sup>299</sup>, a partir de la cual se engendra una *representación* del objeto –*en plural*- de la *sensibilidad*, de aquello a lo que están expuestos nuestros sentidos. Para Kant, *intuición* y *sensibilidad* son el fundamento de las *representaciones*.

Cabe mencionar que cuando se habla de sujeto –*en singular*- en relación con el objeto –*en plural*- no sólo nos referimos a las cosas, lo que dicho de otra manera nos obliga a considerar que además de las cosas que nos producen *sensaciones* existen objetos. Un beso no es una cosa, y sin embargo es un objeto; de lo cual podemos afirmar que no todo objeto es una cosa, pero toda cosa es siempre un objeto. Recalcando que la *intuición* es una cualidad de la mente en la medida en que es la forma en que desde nuestro conocimiento describimos ese instante en que el objeto es interiorizado en cuanto *representación*, pero destacando que las *intuiciones* con respecto a la *sensación* no son sino el efecto de los sentidos *en nuestra mente* –*la sensación de calidez de un beso, el olor a tierra mojada de un bosque después de la lluvia, etc.*-.

Si bien para Kant todo este proceso ocurre en la mente, desde luego no afirma que esto ocurra sólo en ella. Pero, nada que sea objeto de conocimiento puede ocurrir con independencia a nuestra mente<sup>300</sup>, la posibilidad del conocimiento no posee objetividad independiente al sujeto –*en singular*-. Es a partir de la *sensibilidad* –*ahora sí, en calidad de fundamento*-, que los objetos son llevados al *entendimiento* y por ende –*como producto de ello*- llegan a ser *pensados*<sup>301</sup>, a partir de los cuales surgen sus “*conceptos*”. Este paso –*por decirlo de alguna manera*- que Kant realiza entre la *sensibilidad* (fundamento) y *entendimiento* (lo fundado) constituye un hito en el conocimiento humano que nos permite entender lógicamente el proceso de *representación* de la realidad en la mente humana, y por ende conlleva innumerables consecuencias.

No obstante, profundizando su reflexión, aún si nos plantea que toda *intuición* es precedida por los sentidos, tras cuestionarse el sentido propio a la experiencia producto de la *sensibilidad*, y simultáneamente a la independencia que la conciencia tiene –*para él*- con respecto a la experiencia<sup>302</sup> –*recordemos este punto que es fundamental para nuestra discusión*- llegará a la conclusión de que existen dos excepciones, llevándolo a escindirlas, en aquellas que son producto de la *sensibilidad* y aquellas que le son de alguna manera independientes.

---

<sup>296</sup> Sean cuales sean el modo o medios con que un conocimiento se refiere a los objetos, la intuición es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. *Ibidem* (p. 65).

<sup>297</sup> Los objetos nos vienen, pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones. *Ibidem* (p. 65).

<sup>298</sup> Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero éste, por su parte, sólo nos puede ser dado [al menos a nosotros, los humanos] si afecta de alguna manera a nuestra mente. *Ibidem* (p. 65).

<sup>299</sup> El efecto que produce sobre la capacidad de representación un objeto por el que somos afectados se llama sensación. *Ibidem* (p. 65).

<sup>300</sup> Obligándonos a asumir que todo aquello que escape al ámbito de la sensibilidad humana está vedado al conocimiento. Incluso refutarle en mediación con la técnica, sería erróneo. Desde el HST hasta LHC, toda la técnica está dispuesta de tal forma que permita a la sensibilidad humana aprehender tanto átomos como supernovas. De hecho, resultados contemporáneos de la mecánica cuántica parecen haberle dado la razón a Kant irrefutablemente.

<sup>301</sup> Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, pensados y de él proceden los conceptos. Pero, en definitiva, todo pensar tiene que hacer referencia, directa o indirectamente [mediante ciertas características], a intuiciones y, por consiguiente (entre los humanos), a la sensibilidad, ya que ningún objeto se nos puede dar de otra forma. *Ibidem* (p. 65).

<sup>302</sup> La experiencia es, sin ninguna duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las intuiciones sensibles. Por ello mismo es la primera enseñanza y constituye, en su desarrollo, una fuente tan inagotable de informaciones nuevas que nunca faltara la concatenación entre todos los nuevos conocimientos que se produzcan en el futuro y que puedan reunirse sobre esta base. Sin embargo, nuestro entendimiento no se reduce al único terreno de la experiencia. Aunque ésta nos dice qué es lo que existe, no nos dice que tenga que ser necesariamente así y no de otra forma. *Ibidem* (p. 41).

A las primeras las definiré como *intuiciones Empíricas*<sup>303</sup>, cuya particularidad recae en tanto a «ser» un efecto en nuestra mente producto de la sensibilidad propia a los sentidos, en cambio a las segundas, las calificaré como *intuiciones puras*<sup>304</sup>, cuya especificidad consiste en que nos es posible intuir las sin mediación de los sentidos, es decir, son intuiciones que de alguna forma nos son posibles pero que están en in-dependencia a nuestra sensibilidad, dicho de otra forma, son intuiciones que prescindan de la experiencia propia a nuestros sentidos y que se construyen en la mente. Nuestra capacidad, en-tanto cualidad de la mente, de realizar «abstracciones».

Con la intención de dar cuenta de este proceso desde el objeto *-en plural-*, desde luego siempre en referencia al sujeto *-en singular-*, introduce la noción de *fenómeno*<sup>305</sup>, que hace referencia al objeto *-en plural-* indeterminado, agrega para distinguirlo a su vez los adjetivos de *materia y forma*; *materia del fenómeno*<sup>306</sup>, referencia inmanente al objeto, y *forma del fenómeno*<sup>307</sup> distinción de lo diverso propio al fenómeno para que pueda ser ordenado en ciertas relaciones *un «algo» en la mente, propio a la mente, que le es independiente más aún propio a los fenómenos*<sup>308</sup>. La capacidad de pensar el mundo en la mente, distinguiéndolo del mundo en sí.

Lo que se plantea es propiamente explicar el proceso por el cual nos es posible llevar el mundo, a través de los sentidos, hacia la mente humana, y una vez ahí, como nos es posible realizar abstracciones de lo que en sí no es sino la representación del mundo en nuestra mente. El proceso de construirnos representaciones abstractas de la realidad (*Wirlischkeit*), y que nos permitirían poder expresar atributos de la misma, lo que sería propiamente una realidad con sentido humano (*Realität*).

Expresémoslo a detalle: supóngase un beso como *fenómeno*. La *materia del fenómeno* es aquello que permite interiorizar la sensación propia a los sujetos *-ambos, en singular-* de *sensibilidad*. Y la *forma del fenómeno*, es lo diverso que nos permite ordénalos; sería un error considerar a «ambos sujetos» *-cada uno, en singular-* como *formas del fenómeno*, pues en realidad serían la materia del fenómeno propia a un observador, en este caso nosotros<sup>309</sup>, donde el beso en sí mismo sería la forma del fenómeno para ambos sujetos de experiencia *-a posteriori-*, algo que desde la racionalidad kantiana nos es posible pero que contradice la idea de la materia del fenómeno pues el producto del fenómeno no puede ser simultáneamente forma y materia del mismo, pues el segundo es condición de posibilidad del primero, y el segundo sólo puede ser captado a posteriori, es decir, precisamos del beso para dar cuenta de su forma, pero el beso mismo es condición de posibilidad en cuanto a la materia del mismo, así entendido, no podemos conocer lo que sucede en movimiento, sino *post festum* *-del Idealismo alemán aprehenderemos la dificultad que representa para el pensamiento describir un beso, más aún si no sólo es un beso. Irrumpe la idea de unidad con «dos», algo que sentará las bases de la racionalidad Hegeliana, así como los principios lógicos necesarios para la comprensión de la Teoría del Valor de Karl Marx-*.

Una vez que ha explicitado el proceso en que damos cuenta de las *intuiciones empíricas*, procederá a desarrollar, ¿cómo nos es posible hacer *intuiciones puras*? Para ello nos dice que una vez apartado de la representación *-en la mente-* lo que el entendimiento piensa de ella, y de

---

<sup>303</sup> La intuición que se refiere al objeto por medio de una sensación es calificada de empírica. *Ibidem* (p. 65).

<sup>304</sup> A las representaciones en las que no se encuentra nada perteneciente a la sensación las llamo puras (*en sentido trascendental*). *Ibidem* (p. 66).

<sup>305</sup> El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de fenómeno. *Ibidem* (p. 65).

<sup>306</sup> A lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo materia del mismo. *Ibidem* (p. 66).

<sup>307</sup> Llamo, en cambio, forma del fenómeno a aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. *Ibidem* (p. 66).

<sup>308</sup> Kant es bastante ambiguo, entre invitarnos a considerar al observador o invocar el entendimiento. *Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma, en algo que no puede ser, a su vez, sensación. Por ello, la materia de todo fenómeno nos viene dada únicamente a posteriori.* *Ibidem* (p. 66).

<sup>309</sup> La *science*, es profundamente Kantiana, pues considera al sujeto *-en singular-* que conoce y al objeto *-en plural-* de conocimiento, como a un proceso de cierta manera pasivo.

igual forma, apartando lo que es propio a la sensibilidad –*los sentidos*–, llegaremos al fin a la *intuición pura*<sup>310</sup>, una vez que ha planteado este punto, nos dirá que a una ciencia de todos los principios *a priori* de la sensibilidad la denominará *Estética Trascendental -enunciado de forma menos confusa, pero también menos precisa, nos llevaría a un conocimiento de los fundamentos o prerequisites propios a la sensibilidad del sujeto (en singular) cognoscente, aquello que hace posible un conocimiento del objeto en tanto a cuanto le son independientes de su propia experiencia. Saber, cómo nos es posible saber-*.

Lo *trascendental* en Kant tiene una posición con respecto a las filosofías que le preceden, pues trata de construir las bases para una metafísica que no persiga el sueño de la *trascendencia* o la conciencia de lo «no humano», donde no sólo cabe la posibilidad de Dios, más no debido a una falta de interés personal cabría destacar, sino como su condición de posibilidad. Considera posible la certeza de lo «no humano» solamente siendo mediada por «lo humano». Existen de esa suerte una serie de condiciones que son propias a todo sujeto –*en singular*– cognoscente, lo que implica establecer un límite a nuestro conocimiento, no en términos de un límite absoluto habríamos de precisar sino debido a establecernos como principio de cuanto nos es posible conocer. Así, desde Kant es posible entender que el límite de lo humano es lo aquello que ha sido trazado por lo que «es» el propio humano: El límite de lo humano «es» lo humano mismo.

Incluso en el descomunal perfeccionamiento que la técnica nos ofrece es posible plantear a dichas figuras tan complejas como subordinadas a lo sensible o a lo que podemos apelar como el conjunto de los sentidos, pues si bien han adquirido formas tan diversas y complejas, la técnica siempre tiene como fin y principio a lo humano, en su posibilidad en tanto conocimiento y en cuanto a encontrarse limitada por el propio sujeto humano<sup>311</sup>. Así pues, lo *trascendental* en Kant no sólo pretende definir las condiciones de posibilidad del conocimiento humano estableciendo un límite y punto de partida en el sujeto, sino que es una respuesta a la filosofía que perseguía el sueño de lo *trascendente*, en las nebulosas figuras de la inconsciencia humana a las que Ludwig Feuerbach finiquitará definitivamente<sup>312</sup>.

La idea de una *Estética* (sensibilidad) y una *Lógica* (entendimiento) *trascendental* en Kant se pretende una ruptura con las filosofías que le anteceden pues no sólo implica a su vez la resituación de los problemas de la metafísica clásica, sino que establece un problema fundamental respecto a la interrogante del sentido del conocimiento humano, así entendido, si hay un mundo suprasensible –*desde luego no más tan sólo en los términos de una entidad divina en fundamentos teológicos, sino resituando al sujeto en el mundo-* o dicho de otro modo, si existe un mundo que escapa a la experiencia de los sentidos, la ciencia tiene como fundamento

---

<sup>310</sup> Así pues, en la *estética trascendental* aislaremos primeramente la sensibilidad, separando todo lo que en ella piensa el entendimiento mediante sus conceptos, a fin de que no quede más que la intuición empírica. En segundo lugar, apartaremos todavía de esta última todo lo perteneciente a la sensación, a fin de quedarnos sólo con la intuición pura y con la mera forma de los fenómenos, únicos elementos que pueden suministrar la sensibilidad *a priori*. En el curso de esta investigación veremos que hay dos formas puras de la intuición sensible como principios del conocimiento *a priori*. *Ibidem* (p. 67).

<sup>311</sup> Esto se presenta por ejemplo como una limitación para ciertas figuras técnicas como las pantallas (tv, pc, etc.), pues el límite de su definición es el ojo humano, así entendido, se llegará tarde o temprano a la última definición posible, aquella que pueda captar el ojo humano. Lo que pondría en serios aprietos al mercado de lo visual, quedando de manifiesto que para el capital existe un límite propio a sus contradicciones –*sorteable tan sólo a través de lo que conocemos como ciencia ficción-* pero no pretendamos adelantar conclusiones históricas.

<sup>312</sup> Parece pues más exacto hablar con Walter Schulz de una doble teoría de la subjetividad: la que se sabe finita y por lo mismo definida por el infinito trascendente (este es el caso de Descartes y, en parte, también Kant), y la que, después de haber intentado «mediar» internamente esta relación (es el caso de Hegel), acaba cerrándose autónomamente en sí misma (es el caso de Feuerbach). Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo I. La filosofía trascendental: Kant* (Barcelona: Herder, 2001) (p. 15). Es el camino cuyo fundamento es teológico que llevará hacia un cierre espiral, dejando que el principio se enlace con el fin, retomándose una suerte de «yo» cartesiano, pero sabiéndose a sí mismo parte del «nosotros», lográndose extraer de sí mismo esa intuición divina, teológica en su acepción, más a partir de Feuerbach, antropológica por definición.



afirmarse en la distancia entre el «ser» y la «cosa», plantea como problema de conocimiento la distancia entre Sujeto *-en Kant siempre singular-* y Objeto *-en plural-* inaugurando de esa manera la epistemología propia a la *Science (1781<sup>CRP</sup>)*, cuyo propósito fundamental «es» ante todo una crítica al sentido común.

Recordemos, para esclarecer este punto lo más posible, a la experiencia de jugar un videojuego en primera persona. Cuando se ha jugado este durante un largo tiempo, si bien se tiene la sensación de experimentarlo en la mente, en la medida en que este se desarrolla cada vez más, llevándonos incluso a sentirnos parte de él, nuestro conocimiento de ese mundo imaginario y simultáneamente concreto se encuentra limitado no sólo por la experiencia sensible de lo humano que nos permite llevar a cabo esa experiencia, sino que existen precondiciones para poder interactuar en él, ciertas reglas *a priori* a la sensibilidad.

En el caso del videojuego, esas condiciones *a priori* son las reglas propias a los controles o mandos mediante los cuales establecemos contacto con el personaje y podemos de esa forma interactuar con su mundo, así pues, en el videojuego el control aparece como *a priori trascendental* entre el mundo metafísico del personaje, y nuestro mundo sensible. Siéndonos posible conocer el mundo del videojuego tan sólo a través de los “sentidos” del personaje, lo que nos ayuda metafóricamente a comprender en qué sentido Kant entiende la idea de un *a priori trascendental*, pues en nuestro ejemplo, no son la realidad del personaje, sino las condiciones que en esa realidad, a través de los sentidos de dicho personaje, posibilitan lograr un conocimiento de ese mundo, donde el conocimiento de ese mundo a través del personaje está limitado a dicho personaje, no así para un intelecto creativo o arquetípico en relación a dicho personaje *-nosotros-* para quien trascender la realidad sensible del personaje no sólo nos es posible sino que de hecho sería el intelecto que ha dado sentido al mundo de nuestro personaje e incluso a él mismo. Desde luego, todo ello, insistimos, únicamente de forma metafórica.

De la lógica kantiana se seguiría, pues, la existencia de una suerte de principios de necesidad que imponen un límite a nuestro conocimiento, límite en su condición de posibilidad, más no en su desarrollo, pues una vez aprehendido es posible perfeccionarlo cada vez más. Siendo un problema de producción técnica y no de su capacidad en sí misma. El límite de las fuerzas productivas en ese sentido, no estaría dado por el mundo en sí mismo, sino por nuestra capacidad de adaptarlo a nosotros.

Una vez que Kant ha logrado exponer las ideas que fundamentan la *Estética trascendental*<sup>313</sup>, nos propondrá considerar *Espacio* y *Tiempo* como formas puras de la intuición sensible. Anteriores a la experiencia sensible, a partir de las cuales nos es posible enunciar al objeto, bien sea en su realidad exterior «Espacio<sup>314</sup>», o de la forma en la que damos cuenta de nuestro interior «Tiempo<sup>315</sup>». Para Kant, *el tiempo no puede ser intuido como algo exterior, ni tampoco el espacio como algo en nosotros. ¿Qué son, pues, el espacio y el tiempo? ¿Son seres reales? ¿Son sólo determinaciones de las cosas o también relaciones de estas? Pero, ¿lo son acaso en cuanto pertenecientes a las cosas incluso en el caso de no ser intuidas o lo son sólo en cuanto inherentes a la forma de la intuición y, por consiguiente, en cuanto inherentes a la condición subjetiva de*

---

<sup>313</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (pp. 65-67).

<sup>314</sup> *Por medio del sentido externo (propiedad de nuestra mente) nos representamos objetos como exteriores a nosotros y como estando todos en el espacio, dentro del cual son determinadas o determinables su figura, su magnitud y sus relaciones mutuas.* *Ibidem* (p. 67).

<sup>315</sup> *El sentido interno por medio del cual la mente se intuye a sí misma o su estado interno no suministra intuición alguna del alma misma como objeto. Sin embargo, hay sólo una forma determinada bajo la que es posible la intuición de un estado interno, de modo que todo cuanto pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo.* *Ibidem* (p. 67).

nuestra mente, condición sin la cual no podrían atribuirse esos predicados a ninguna cosa? Para informarnos sobre la cuestión, vamos a exponer primero el concepto de espacio<sup>316</sup>.

La *exposición metafísica*<sup>317</sup> de los conceptos *a priori trascendentales* de la sensibilidad, con los que procede, nos muestra la forma en que la filosofía crítica de Kant tratará no sólo de desprender la realidad del sujeto cognoscente –en singular- sino que además logrará poner fin a un debate que hasta él había tenido lugar en el conocimiento humano, sin embargo, no existió algo parecido a lo que desde una visión esquemático estructuralista podríamos nombrar un “paradigma espacio-temporal Kantiano”, debido a la primacía entre sus contemporáneos del dualismo Cartesiano que permitiría el despliegue práctico de una consideración matematizada de la realidad, decantándose por la idea de un espacio ontológico que en Newton encontrará el origen de su progenie<sup>318</sup>, consideración que se arrastrará incluso hasta el proceso de formalización de la Science, jugando un papel decisivo en su institucionalización, la cual no ocurrirá sino hasta el siglo XIX<sup>319</sup>, a partir de entonces la metafísica no será considerada más, sino hasta el siglo XXI.

No obstante, es gracias a Kant que se abandonará la racionalidad inmanentista de cuño teológico para plantear una objetividad trascendental o crítica de la misma, zanjando definitivamente la discusión del conocimiento en lo concerniente al espacio y el tiempo, y abriendo así un nuevo mundo de posibilidades para la metafísica. Así entendido, Kant considera a *Espacio* y *Tiempo* formas *a priori trascendentales o críticas*, no pudiendo ser, de esa suerte, inmanentes a la realidad, sino como fundamentos de la *razón pura* misma. Dicho de forma menos kantiana, nos remitiría a las condiciones de posibilidad para la forma en que nos representamos el mundo, de lo cual se seguiría, un *Espacio* distinto del *Tiempo* y el *Tiempo* del *Espacio*, en donde ni lo uno ni lo otro son condiciones propias de la realidad en sí misma sino formas anteriores a la experiencia del sujeto, o como Kant lo expresaría, *intuiciones puras de la sensibilidad*, aquello que está más allá de los sentidos en los límites de la conciencia. Pero tratemos de desarrollar el argumento a detalle.

Antes de continuar, es necesario desprendernos de la concepción que de espacio y tiempo se tiene en el centro de la racionalidad moderna, debido a que encontramos ahí el punto más formidable del desarrollo epistemológico que realizaría Immanuel Kant. Pues el límite de su concepción, es de hecho, el límite de su propia racionalidad, no sólo el punto culminante de la racionalidad moderna ilustrada, sino de la herencia histórica que aún subyace en el núcleo de la epistemología de lo que hoy conocemos como “ciencias sociales y naturales”.

Kant comienza explicitando que *el espacio no es un concepto empírico extraído de experiencias externas*<sup>320</sup>, sino que es precondition de mí sensibilidad para poner en relación cierta sensación con algo exterior a mis sentidos. Pues al ser precondition no puede estar relacionado con algo

---

<sup>316</sup> *Ibidem* (p. 68).

<sup>317</sup> *Por exposición (expositio) entiendo la representación clara (aunque no sea detallada) de lo que pertenece a un concepto. La exposición es metafísica cuando contiene lo que nos muestra el concepto en cuanto dado a priori.* *Ibidem* (p. 68).

<sup>318</sup> *La llamada visión clásica de la ciencia, que predomina desde hace varios siglos, fue constituida sobre dos premisas. Una era el modelo Newtoniano en el cual hay una simetría entre el pasado y el futuro. Era una visión casi teológica: al igual que Dios, podemos alcanzar certezas, y por lo tanto no necesitamos distinguir entre el pasado y el futuro puesto que todo coexiste en un presente eterno. La segunda premisa fue el dualismo cartesiano, la suposición de que existe una distinción fundamental entre la naturaleza y los humanos, entre la materia y la mente entre el mundo físico y el mundo social/espiritual.* Immanuel Wallerstein, *Abrir las ciencias sociales.* (México: Siglo XXI, 2001) (p. 4).

<sup>319</sup> *Finalmente, en el inicio del siglo XIX el triunfo de la ciencia fue consagrado por la lingüística: el término ciencia, sin adjetivo calificativo, pasó a ser identificado principalmente (y a menudo exclusivamente) con la ciencia natural.* *Ibidem* (p. 8).

<sup>320</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (p. 68).

anterior o previo a mí propia experiencia, pues el espacio es condición de dicha experiencia<sup>321</sup>. Por lo cual nos dirá que *es una necesaria representación a priori que sirve de base a todas las intuiciones externas*<sup>322</sup>. Debido a que nos sería imposible representarnos la falta de espacio, más aun, siéndonos posible el no intuir objetos en él, siendo entonces una condición de posibilidad de los propios fenómenos de la experiencia sensible<sup>323</sup>. Desmintiéndose una de las ideas más difundidas de “su pensamiento”, la universalidad de los conceptos o categorías puras del entendimiento. Pues para él, *el espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, un concepto universal de relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura*<sup>324</sup>. No obstante, pese a sus consideraciones, podemos vislumbrar un límite en su concepción, la cual es de hecho como hemos anticipado el límite de su propia racionalidad.

La razón de ello no está en el hecho de que considere al espacio como una unidad<sup>325</sup>, pues si somos precisos con su desarrollo, en realidad hace referencia a la forma en la que el sujeto da cuenta del mundo a través de un espacio que se le presenta como único<sup>326</sup>, donde la multiplicidad de espacios no es sino distintas dimensiones de una misma consideración, la de la forma en la que el sujeto cognoscente se representa al mundo y su lugar en él, pero no al mundo en sí mismo. El punto está en que el espacio aparecerá siempre como precondition de posibilidad de ese sujeto cognoscente –*en singular*– como una forma pura de todos sus sentidos externos<sup>327</sup>, de todas esas consideraciones que le permitirán enunciar las particularidades de ese mundo, pero que no son inmanentes al mundo en sí mismo, sino a la forma en la que él se hace de un lugar en ese mundo, lo que será para él siempre un *a priori* en sentido absoluto pues el espacio es para él la forma de intuir el mundo, más aun, teniendo presente el hecho de que en su consideración no es el espacio algo propio del mundo en sí mismo<sup>328</sup> sino un «algo» propio a

---

<sup>321</sup> *En efecto, para poner ciertas sensaciones en relación con algo exterior a mí (es decir, con algo que se halle en un lugar del espacio distinto del ocupado por mí) e, igualmente, para poder representármelas unas fuera [o al lado] de otras y, por tanto, no sólo como distintas, sino como situadas en lugares diferentes, debo presuponer de antemano la representación del espacio. En consecuencia, la representación de espacio no puede estar tomada de las relaciones del fenómeno externo a través de la experiencia, sino que, si esta experiencia externa misma es posible lo es solamente a través de dicha representación. Ibídem (p. 68).*

<sup>322</sup> Ibídem (p. 68).

<sup>323</sup> *Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aunque sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación a priori en la que se basan necesariamente los fenómenos externos. Ibídem (p. 68).*

<sup>324</sup> Ibídem (p. 69).

<sup>325</sup> *En efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único. Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único. Esas partes tampoco pueden preceder al espacio único y omnicomprendido como si fueran, por así decirlo, elementos de los que se compondría, sino que solamente pueden ser pensadas dentro de él. El espacio es esencialmente uno. Su multiplicidad y, por tanto, también el concepto universal de espacio, surge tan sólo al limitarlo. De ahí se sigue que todos los conceptos del espacio tienen como base una intuición a priori, no una empírica. Ibídem (p. 69).*

<sup>326</sup> *El espacio no representa ninguna propiedad de las cosas, ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos, y capaz de subsistir una vez hecha abstracción de todas las condiciones subjetivas de la intuición. Pues, ninguna determinación, sea absoluta o relativa, puede ser intuida con anterioridad a la existencia de las cosas a las que corresponda ni, por tanto, ser intuida a priori. Ibídem (p. 71).*

<sup>327</sup> *El espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad. Sólo bajo esta condición nos es posible la intuición externa. Ahora bien, dado que la receptividad del sujeto, cualidad consistente en poder ser afectado por los objetos, procede necesariamente a toda intuición de esos objetos, es posible entender cómo la forma de todos los fenómenos puede darse en la mente con anterioridad a toda percepción real, es decir, a priori, y cómo puede ella, en cuanto intuición pura en la que tienen que ser determinados todos los objetos, contener, previamente a toda experiencia, principios que regulen las relaciones de esos objetos. Ibídem (p. 71).*

<sup>328</sup> *Sólo podemos, pues, hablar de espacio, del ser extenso, etcétera, desde el punto de vista humano. Si nos desprendemos de la única condición subjetiva bajo la cual podemos recibir la intuición externa, a saber, que seamos afectados por los objetos externos, nada significa la representación del espacio. Este predicado sólo es atribuido a las cosas en la medida en que éstas se manifiestan a nosotros, es decir, en la medida en que son objetos de la sensibilidad. La forma constante de esa receptividad que llamamos sensibilidad es una condición necesaria de todas las relaciones en las que intuimos objetos como exteriores a nosotros y, si se abstrae de tales objetos, tenemos una intuición pura que lleva el nombre de espacio. Ibídem (p. 71).*

la sensibilidad en estado puro *-más allá de los fenómenos-* y por ende previo al despliegue del entendimiento. El espacio es la percepción de que hay un mundo afuera de mí.

Llevándolo a esgrimir el concepto de Tiempo, algo que desde Kant podremos ver no es distinto del espacio, y sin embargo, no es sino la sensibilidad en estado puro, desprendiéndose de ello que espacio y tiempo quedarán irremediabilmente emparentados, afirmando que se funden como dos dimensiones de una misa entidad, la entidad moderna por excelencia, el «yo», la cual devendrá identidad de mí mismo en el mundo, aconteciendo la irrupción plena de la subjetividad, escindida de toda teología, pero que en ella encuentra su fundamento y sentido, no más en los términos de un «cogito ergo sum», sino de un «yo soy yo» como «Dios es Dios» consolidándose así definitivamente la racionalidad moderna ilustrada, y la puerta de entrada al idealismo, al que Kant no pertenece propiamente.

No obstante, nos es preciso desdoblar el argumento de la misma forma en que lo hicimos con el espacio, para poder dar cuenta de las particularidades implicadas en esa doble dimensión. La del «yo» que enuncia al mundo en tiempo y espacio, pero nunca de lo que «es» el mundo en sí mismo, aparece así un dilema caótico para su pensamiento: El problema de «la cosa en sí», o siguiéndole argumentalmente, el «noumeno»<sup>329</sup>.

Al igual que con el espacio, Kant afirma que *el tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia*<sup>330</sup>. Siendo de hecho una condición de posibilidad de la forma en la que me represento el mundo, pues, sólo mediante él, puedo dar cuenta de la existencia de algo<sup>331</sup>. Por lo cual nos dirá que al igual que el espacio, *el tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones*<sup>332</sup>.

El tiempo aparece como condición de los fenómenos, pues no pueden darse en su independencia, debido a que puede desaparecer todo fenómeno, pero el tiempo mismo no puede ser separado de las condiciones propias a la intuición y por ende se arroja cual intuición pura de un sí mismo específico<sup>333</sup>. A razón de lo cual, *en esa necesidad a priori se basa*

---

<sup>329</sup> No obstante, cuando damos a ciertos objetos, en cuanto fenómenos, el nombre de entes sensibles (Fenómenos), nuestro concepto implica ya (al distinguir el modo de intuirlos de la naturaleza que en sí mismos poseen) que nosotros tomamos esas entidades (tal como son en la naturaleza, aunque no la intuyamos en sí misma) u otras cosas posibles (que no son en absoluto objetos de nuestros sentidos) y las oponemos por así decirlo, como objetos meramente pensados por el entendimiento, a aquellos objetos, llamándolos entes inteligibles (númenos<sup>[Pedro Ribas]</sup>). La cuestión que entonces se presenta es la de si nuestros conceptos puros del entendimiento no pueden tener significación con relación a estos númenos, si no pueden ser un tipo de conocimiento de los mismos. Desde el comienzo se observa aquí una ambigüedad capaz de provocar un grave malentendido. Consiste en que cuando el entendimiento llama mero Fenómeno a un objeto desde un punto de vista, se hace, a la vez, desde fuera de ese punto de vista, una representación de un objeto en sí mismo, creyendo así que puede hacerse igualmente un concepto de semejante objeto. Ahora bien, como el entendimiento no suministra otros conceptos que las categorías, supone que, al menos a través de estos conceptos puros del entendimiento, ha de ser posible pensar el objeto en el sentido de objeto en sí mismo. Pero con ello cae en el error de considerar el objeto de un ente inteligible, que es enteramente indeterminado, en cuanto algo exterior a nuestra sensibilidad, como un concepto determinado de un ente que podríamos conocer de algún modo por medio del entendimiento. Si entendemos por númeno una cosa que no sea objeto de la intuición sensible, este númeno está tomado en sentido negativo, ya que hace abstracción de nuestro modo de intuir la cosa. Si, por el contrario, entendemos por númeno el objeto de una intuición no sensible, entonces suponemos una clase especial de intuición, a saber, la intelectual. Pero esta clase no es la nuestra, ni podemos siquiera entender su posibilidad. Ésta sería el númeno en sentido positivo. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (p. 268). Notesé que el dilema del noumeno o númeno aparecerá en Kant hasta la Analítica de los principios.

<sup>330</sup> *Ibidem* (p. 74).

<sup>331</sup> En efecto, tanto la coexistencia como la sucesión no serían siquiera percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base a priori. Sólo presuponiéndolo puede uno representarse que algo existe al mismo tiempo (simultáneamente) o en tiempos diferentes (sucesivamente). *Ibidem* (p. 74).

<sup>332</sup> *Ibidem* (p. 74).

<sup>333</sup> Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Sí se pueden eliminar, en cambio, los fenómenos del tiempo. Éste viene, pues, dado a priori. Sólo en él es posible la realidad de los fenómenos. Estos pueden desaparecer todos, pero el tiempo mismo (en cuanto condición general de su posibilidad) no puede ser suprimido. *Ibidem* (p. 74).

igualmente la posibilidad de formular principios apodícticos [demostrables] sobre las relaciones temporales o axiomas del tiempo en general<sup>334</sup>. Por lo cual de la misma forma que ocurre con el espacio el tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma pura de la intuición sensible<sup>335</sup>. Kant precisa aún más, al afirmar que:

*Tiempos diferentes son sólo partes de un mismo tiempo. La representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición. La proposición que sostiene que diferentes tiempos no pueden ser simultáneos no puede tampoco derivarse de un concepto universal. La proposición es sintética y no puede derivar de simples conceptos. Se halla, pues, contenida inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo. La infinitud del tiempo quiere decir simplemente que cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base. La originaria representación «tiempo» debe estar, pues, dada como ilimitada. Pero cuando las mismas partes y cada magnitud de un objeto sólo pueden representarse por medio de limitaciones, entonces la representación entera no puede estar dada mediante conceptos (ya que estos contienen sólo representaciones parciales), sino que debe basarse en una intuición inmediata<sup>336</sup>.*

Conduce, pues, el análisis del tiempo, a estatus de precondition del sujeto –en singular- que conoce, y, que se representa a sí mismo en el mundo en términos de espacio-tiempo, un punto fundamental, pues, es a raíz de su articulación como se comenzará a modelar la realidad como conocimiento posible para una autoconciencia. El Tiempo en Kant no es pues, sino la pura sensación del movimiento, de que ese afuera de mí (Espacio), cambia, y sé que cambia porque «yo» me doy cuenta, por ser un sujeto consciente, de que eso ocurre. Así pues, Espacio y Tiempo, no son sino la forma en que entiendo el mundo, pero no el mundo en sí mismo. El dilema más importante planteado por Kant, sería entonces, entender cómo es que esas dos instancias en las que me apropio del mundo se racionalizaron en la modernidad, cómo es que el Tiempo y el Espacio se volvieron algo sensible y concreto en la modernidad capitalista.

Uno podría preguntarse, de dónde vienen esas asombrosas ideas de Kant. A lo que responderíamos, a la manera de Paul Clavier<sup>337</sup>, que una idea no nace de la nada, sino como producto de una época, señalando irónicamente que de nada sirve recordar que el padre de Kant era Talabartero, más aún diciéndonos que no es posible entender el contexto en el que está escribiendo el famoso *Prólogo a la segunda edición* sino se tiene en consideración su articulación en lo que conocemos como *Ancien Régime*, así como la efervescencia que se vivía en el mundo que sentaría las bases de un amplio movimiento histórico que encontraría su clímax en los eventos de lo que conocemos como *Revolución francesa*.

Un mundo que puede ser entendido de forma más precisa si atendemos no sólo los grandes momentos que aún hoy son idolatrados sino considerando las ideas que circulaban de forma clandestina<sup>338</sup>, lo cual nos permite contextualizar en mayor medida sus dimensiones así como los alcances que esas ideas tuvieron por todo ese mundo al que hoy nombrarnos lacónicamente la Europa del siglo XVII, y que, como expusimos en el capítulo I, no se remiten a su dimensión continental, pues Europa, para el siglo XVII es también lo que hoy denominamos América.

Incluso si no es el momento en que consideramos pertinente atender estas nociones<sup>339</sup>, es preciso destacar que el siglo XVII vive momentos de ruptura, epistémicas y teológicas, pues el siglo XVI es el siglo de la expansión atlántica y la irrupción de un “mundo nuevo” para los

---

<sup>334</sup> Ibídem (p. 74).

<sup>335</sup> Ibídem (p. 75).

<sup>336</sup> Ibídem (p. 75).

<sup>337</sup> Paul Clavier, *Prémieres leçons sur Critique de la Raison Pure de Kant* (Paris: PUF, 1996) (p. 14).

<sup>338</sup> Véase. Robert Darton, *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen* (México: FCE, 2003).

<sup>339</sup> En el capítulo segundo nos proponemos redimensionar la forma en que entendemos la historia de estos acontecimientos desde su impacto, empero, precisamos de las nociones propias al desarrollo teórico de Karl Marx, razón por la cual no ahondaremos en ello detenidamente sino tan sólo para poder entender el papel del proyecto kantiano en el gran debate del siglo XVII que ya se viene gestando desde el siglo XVI.

cristianos, es además el momento de crisis en la base de su racionalidad, “Las sagradas escrituras”, de la revolución copernicana... más simultáneamente, reconociéndose hegemonía, pues su racionalidad se impondrá sobre otras, siéndoles central atender la «verdad» o «razón», el límite de lo humano y su lugar en el mundo, cuyo «Dios» se desprende de sus representantes terrenales. Así, se contraponen entre creyentes y herejes, pero ambos, confrontándose a la intuición sensible. Lo que vuelve, dilucidar a «Dios», un problema político.

Por ello, la filosofía crítica de Immanuel Kant es producto del momento de irrupción del «yo», de la plena subjetividad, herencia del proyecto renacentista de *la separación entre dos reinos del ser: el mundo natural, objeto de contemplación y transformación por el hombre, y el humano, que consiste en un conjunto de libertades individuales, destinadas a construir, con su acción, su propio mundo. Esa idea entraña la idea del hombre como individuo irremplazable. Uno de los rasgos del pensamiento moderno será, desde entonces, ese individualismo*<sup>340</sup>.

Es en este debate en el cual se insertará Kant, dividido entre entender a la metafísica de forma trascendente o dogmática (Wolf), no en un sentido suprasensible de lo real sino de la metafísica en sentido de búsqueda de las interrogantes propias a lo divino, contrapuesta a la posibilidad práctica de lo humano en el mundo cuya especificidad se nos enfrenta solamente desde lo empírico siguiéndose la idea de que toda metafísica debe ser arrojada al fuego (Hume)<sup>341</sup>. Es en este punto en el cual las concepciones de espacio y tiempo desempeñan un papel esencial para la comprensión de esa racionalidad, pero no es sino en respuesta directa a la concepción que Kant tiene de Dios, pues *se opone decididamente a buscar una «razón» de la existencia de Dios. Es inútil pretender conocer la «razón» de la existencia de Dios, por la sencilla razón de que Dios carece de ella. Lo único que podemos y debemos decir de él es que existe*<sup>342</sup>. [...] *Si la existencia no es ningún predicado, el argumento ontológico cae por su misma base. Es ocioso encontrar un predicado que, por hipótesis, no se encuentre en él*<sup>343</sup>.

Así entendido, Kant logra mostrar que lo que «es», «es», y lo que «no es», «no es», argumento que podría parecer en primera instancia una obviedad se devela el principio del fin de una búsqueda interminable, siendo simultáneamente la base de una profunda ruptura, pues si «yo no soy Dios», algo obvio, pues la posibilidad de mi muerte es su prueba irrefutable, mi razón no es divina sino terrenal, y si «Dios es Dios» sólo Dios es capaz de entender lo que «es», siendo la base de una racionalidad intelectual<sup>344</sup>, en el sentido de que la realidad es en sí misma porque es divina, de lo cual se seguiría el decir que «Dios es» y si «Dios es», «Dios existe».

No obstante, al «yo no ser Dios», mi razón no puede saber sin mediaciones lo que «es» el mundo y por ende es preciso descubrir lo que «es» debido a que el mundo «es lo que es para sí mismo», pero no para mí. No obstante, esto plantea entre líneas un problema sublime. Si soy expresión de lo que «Dios es», acaso no es posible llegar a lo que «Dios es» desde mí mismo. Algo que escapa completamente a nuestra discusión, pero que sin embargo, es la clave sustantiva para continuar la lectura hacia Hegel. Ante la cual nuestro trabajo se revela insuficiente, más no

---

<sup>340</sup> Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*. (México: FCE, 2010) (p. 46).

<sup>341</sup> *El enfrentamiento de la metafísica dogmática (Descartes, Leibniz, Malebranche...) contra el empirismo (Locke, Newton...) conducirá a un refinamiento de las posiciones. Con Wolf y Hume no se oponen solamente dos tesis filosóficas, sino dos concepciones antagónicas de la propia filosofía. Para Wolf, es una ciencia a priori de Dios, del alma y del mundo, desarrollada a partir del análisis de sus simples conceptos. Para Hume, más allá de sus razonamientos abstractos sobre la cantidad y el número (geometría y matemáticas), o de los razonamientos experimentales sobre cuestiones de hecho y de existencia, no hay sino sofismos e ilusiones: La metafísica, concluye su Investigación sobre el entendimiento humano, debe ser arrojada al fuego.* Paul Clavier, *Prémieres leçons sur Critique de la Raison Pure de Kant* (Paris: PUF, 1996) (p. 11).

<sup>342</sup> Una de las bases fundamentales de las que partirá el Existencialismo del siglo XX.

<sup>343</sup> Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo I. La filosofía trascendental: Kant* (Barcelona: Herder, 2001) (p. 48).

<sup>344</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (p. 270).

equivoco, pues el dilema verdaderamente complejo es dilucidar cómo es que de la Lógica Hegeliana, se desarrolló la Crítica de la Economía Política. Sin embargo, por ahora, nos limitamos a dejarlo indicado como problema de una investigación futura.

Ahora bien retomando el argumento, habremos de decir que es así como espacio y tiempo para Kant ocuparán un punto fundamental *pues no son para él cosas reales o en sí mismas como los son para Newton, ni desde luego relaciones de las cosas entre sí mismas como lo son para Leibniz, sino que son producto de la forma pura de nuestros sentidos, o lo que es lo mismo, el fundamento mismo de nuestra sensibilidad*<sup>345</sup>. Punto en el cual es sumamente crítico con las posiciones antes trazadas en Wolf y Leibniz.

En donde su consideración esencial recae en la idea de movimiento, pues es el tiempo la intuición pura del movimiento<sup>346</sup>. Llevándolo a desdoblarse así su análisis en el entendido de que la forma pura de la *intuición sensible* es en realidad una dualidad de la *intuición pura* dispuesta en Tiempo y Espacio, donde no son cosas en sí mismas, pero tampoco son sólo ideas vacuas propias al entendimiento del mundo que desde luego no son como se ha reiterado ya en repetidas ocasiones propias al mundo en sí mismo. Precisaré al respecto que:

*La filosofía de Leibniz y Wolf ha introducido, pues, un punto de vista completamente equivocado en todas las investigaciones sobre la naturaleza y sobre el origen de nuestro conocimiento al considerar la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual como puramente lógica, siendo así que es evidentemente trascendental. Tal diferencia no afecta sólo a la forma de la claridad o confusión, sino al origen y contenido de los conocimientos. De modo que, a través de la sensibilidad, no sólo conocemos la naturaleza de las cosas en sí mismas de manera confusa sino que no la conocemos en absoluto. Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte, ni pueden encontrarse, ya que es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno*<sup>347</sup>.

Logrando desprender al sujeto *-en singular-* del mundo, dándole al fin sentido como problema de conocimiento a la Science, el tener que entenderse desde sí misma, pero, sin caer en el ateísmo. Es decir, reconciliando a la teología con la razón, pero negando por completo todo dicho, hecho o posibilidad de diálogo con Dios, lo que se puede traducir como una deslegitimación de toda institución que proclame ser su mensajero en la Tierra, sentando las bases de una nueva forma de hacer Ciencia pero también de entender el mundo, algo que desarrollará a profundidad en la *Crítica de la Razón Práctica*, incluyendo a la teología, pues se arroja al sujeto *-en singular-* a una nueva condición de «estar en el mundo», donde el conocimiento no es más un hecho, sino una posibilidad latente, en igual medida que el sujeto (individual) «es» en el mundo, el mundo «es» desde ese sujeto y «en sí mismo», entendiendo que «no puede no ser así», pues no podemos «no ser lo que somos».

---

<sup>345</sup> *¿Qué son, pues, el espacio y el tiempo? ¿Son algo real, como pensaba Newton? ¿Son más bien, como opinaba Leibniz, relaciones de las cosas entre sí, pero tales, como correspondería a las cosas en sí mismas? O ¿son sólo la forma general de la intuición sensible y, por tanto, se hallan sólo en la constitución subjetiva de nuestro espíritu, sin la cual no podrían ser atribuidos a ninguna cosa? He ahí el problema que Kant pretende solventar. Para resolverlo es preciso investigar la naturaleza de las representaciones de espacio y tiempo. Kant adopta, por supuesto, la última de las tres hipótesis anteriores esbozadas. Espacio y tiempo no son algo real en sí mismo, ni expresan relaciones de coexistencia o de sucesión entre cosas reales, sino que son la forma a priori de nuestro conocimiento sensible.* Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo I. La filosofía trascendental: Kant* (Barcelona: Herder, 2001) (p. 90).

<sup>346</sup> *Aquí añadiré que el concepto de cambio, y con él el de movimiento (como cambio de lugar), sólo es posible en la representación del tiempo y a través de ella; igualmente, que si esta representación no fuese intuición (interna) a priori, no habría concepto alguno, fuese el que fuese, que hiciese comprensible la posibilidad de un cambio, es decir, de una conexión de predicados contradictoriamente opuestos en una misma cosa (por ejemplo, el que una misma cosa esté y no esté en el mismo lugar). Sólo en el tiempo, es decir, sucesivamente, pueden hallarse en una cosa las dos determinaciones contradictoriamente opuestas. Nuestro concepto de tiempo explica, pues, la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos a priori como ofrece la teoría general del movimiento, que es bien fecunda.* Ibidem (p. 76).

<sup>347</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (p. 84).

La cuestión entonces se vuelca a una conclusión inmediata, interrogante que el Idealismo alemán tratará de responderse, debido a que me es posible intuirme como parte de ese mundo, ¿Cómo «soy» posible en el mundo y es más, qué es el mundo para mí y que soy yo para él? Pero, con esa misma intuición pura, llegamos al punto en que uno podría interrogarle, ¿Qué es lo que dota de sentido a la intuición pura misma, es acaso el fundamento de la subjetividad producto de la gracia divina? ¿Es el «yo» producto de algo distinto de sí mismo? Y, de ser así, ¿es acaso el «yo» una forma mistificada de un proceso que fundamenta a la intuición pura misma? ¿Es que acaso la conciencia no tiene experiencia, o la experiencia de esa conciencia nos impide entender lo que es ella para sí misma? ¿Soy yo producto del mundo, o es el mundo producto de mí mismo? Claro, todas esas preguntas si bien se realizan en singular, recuérdese que se apela al universo en un instante, al universo como «yo», como plena subjetividad moderna. En ese sentido, las implicaciones del dualismo se expresan con propiedad en la concepción que Kant tiene de la libertad.

El planteamiento de la libertad en Kant, encuentra sus orígenes en el propio despliegue de su teoría del conocimiento. Debido a que las formas en las que nos ha sido posible enunciar su desarrollo no son sino los límites que la propia razón ha encontrado para sí misma<sup>348</sup>, expresándose a través de una pretendida imposibilidad de que la razón se consolide con independencia a la fe<sup>349</sup> -*crisiana*-, que para él había sido un tremendo escándalo en el desarrollo del pensamiento humano. Debido a que los razonamientos que conocía se disputaban entre la idealidad del mundo o su *aprioridad fenoménica*. Compareciéndonos como parte de una realidad concreta, cuya limitante estribaba en no poder consolidarse desde sí mismas, pues, o bien se acentuaba una absoluta idealidad genética o su existencia sin mediaciones.

Develándonos su directa apelación a la fe -*como certeza inmediata*- de la idealidad o realidad de los tres objetos predilectos de la metafísica: yo, el mundo y Dios. Como consecuencia, Kant tratará de distanciarse de aquellas reflexiones cuyo carácter sea estrictamente teológico, propio de un idealismo trascendente -*evitemos confundirlo con la idea de trascendental o crítico*- o desde un empirismo cuya gnosis (γνώσις) se fundamenta solamente en la experiencia concreta. Siéndonos posible entender la primacía que tendrán en su filosofía las interrogantes *¿Cómo es posible la ciencia?*, y *¿Cómo soy posible en el mundo?* Pues, en ambas perspectivas se encontraría un límite tanto para la ciencia como para la libertad del sujeto cognoscente. Desdoblemos este argumento para tratar de situarnos en la discusión, debido a que es partir esta como Hegel comenzaría sus investigaciones.

El idealismo trascendente no apela a que las ideas surjan de la nada -*o por la gracia divina, como suele toscamente clasificársele*-, sino debido a su inmanencia para con la existencia, y por ende con la certeza del mundo, o dicho de forma menos precisa pero también menos confusa dándonos cuenta de que el mundo es una creación divina, y siendo nosotros tan sólo parte de él -*bien sea este o no sólo un instante en la mente de un ente suprasensible*-, volviéndonos para con esa realidad -*la nuestra*- absolutamente concretos, y por ende, perfectamente reales, más Kant objetará a esas ideas que esto sería posible tan sólo si somos parte de la idea en sí.

---

<sup>348</sup> *Tampoco Kant pretende expresamente hacer desarrollar al hombre, sino más bien poner límites a su conocimiento, un límite que se manifiesta en la incapacidad de la razón teórica para traspasar la frontera de la experiencia y conocer los tres grandes objetos de la metafísica: el mundo, yo y Dios. Ibidem. (p. 11).*

<sup>349</sup> *Kant consideró siempre un escándalo para la filosofía e incluso para la razón universal humana no poder admitir la existencia de las cosas fuera de nosotros sino por fe y, si a alguien se le ocurre ponerla en duda, no poder presentarle ninguna prueba satisfactoria. Justamente por ello, él se apresta ahora a dar esa prueba. Pero la prueba de la realidad del mundo exterior ha de pasar antes, como es obvio, por una refutación de la postura filosófica que la niega o pone en duda. Eusebi Colomer, El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo I. La filosofía trascendental: Kant (Barcelona: Herder, 2001) (p. 143).*



Profundicemos en su problema de conocimiento, recordaremos el hecho de que en Kant la razón encuentra su fundamento como siendo parte del «mundo en sí», pero la razón de dicha razón no tiene por qué tener un fundamento, puesto que Kant toma al mundo como dado, en donde lo divino no es una certeza inmediata sino que su estatus ontológico es simplemente indefinido, excluyendo así a Dios del problema debido a su carácter de noumenon, lo que lo obligaría a situar al problema del conocimiento en el sujeto que conoce, pues es mediante esa «no certeza del origen del mundo» que me es posible abandonar las formas en las que se pensaba o enunciaba la conciencia. Retomemos someramente el planteamiento de René Descartes para así entender la diferencia específica que los separa.

A la pregunta por mí «estar en el mundo», Descartes<sup>350</sup> propone que es una situación que sería comprobable a través de lo que definiría como *mí duda metódica*, mediante la cual Dios es la petición de principio que legitima el proceso de construcción de mí razón, más no siendo lo que la sustenta, conduciéndonos propiamente al momento de irrupción del «yo»<sup>351</sup>, lo que lo colocaría como uno de los principales pilares intelectuales de la Ilustración radical<sup>352</sup>. No obstante, esto aparecería no sólo como algo dado, sino además cuya certeza se debe a la posibilidad otorgada por Dios enfrentado a un genio maligno.

No obstante, desde la perspectiva de Kant, aún si habría logrado dar cuenta de la subjetividad humana, lo haría a costa de sumirlo en un mundo dominado por la fe –*cristiana, habríamos de precisar-*, desplazando a la razón, de nueva cuenta de frente a un idealismo trascendente en el que su subjetividad se vería por ende anulada, pues la idea de destino irrumpe en el mundo como una nueva fatalidad histórica, desde donde la ciencia sería solamente un conocimiento posible debido a los designios de Dios, y de esta suerte, su posibilidad sería siempre algo que estaría dispuesto en los límites del despliegue de una razón que ante todo sería una vez más divina. Entendiéndose la famosa cita: *Tuve pues, que suprimir la razón, para dejar sitio a la fe*<sup>353</sup>.

El hecho de precisar de Dios, pone de manifiesto el problema de la metafísica, y desde Kant, de la ciencia misma<sup>354</sup> cual problema moral<sup>355</sup>, pues al ser esta un acto de libertad, imposibilita la

---

<sup>350</sup> Descartes articula el discurso del método en un punto culminante; Me es posible dudar de todo, más aún, poseo la certeza de que soy quien está dudando, así pues, es desde el «yo», que me es posible definir mis certezas del mundo. A este planteamiento, pude cuestionársele la pugna entre un genio maligno, representación del mal, y Dios, como lo que permitiría mi certeza del mundo, más aún, eso no anula que sea yo, quien es presa de ese dilema, así entendido, el «yo», irrumpe como categoría predilecta y fundante de la modernidad. René Descartes, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans le sciences* (Grenoble, Fr: La Gaya Scienza, 2012). Es pues, que nos es posible observar que es en Descartes, donde nace propiamente la filosofía moderna, más aún, aportándonos una de las tesis más socavadas por la crítica, autodenominada posmoderna, pues con el yo, irrumpe el problema del sujeto, con el yo, irrumpe en el mundo lo que Hegel denominaría, el problema de la positividad.

<sup>351</sup> *De manera que el problema de la filosofía moderna es tremebundo, porque ahora la filosofía no tiene más remedio que sacar del “yo” las cosas...* Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo I. La filosofía trascendental: Kant* (Barcelona: Herder, 2001) (p. 11).

<sup>352</sup> Véase. Jonathan I Israel, *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750* (México: FCE, 2012).

<sup>353</sup> *Los espíritus religiosos han tenido de siempre buenas razones para quejarse del Dios de los filósofos, utilizados unas veces como medio para garantizar la cohesión de un universo escalando en grados de perfección, otras para servir de Causa del mundo y otras en fin, para suministrar algo así como el horizonte de comprensibilidad o como el fundamento seguro sobre el que plantar el árbol de las ciencias. En ese sentido, esos espíritus tuvieron dar la bienvenida al piadoso Kant, que ubica a Dios en el fondo del corazón humano, como supremo juez de las conciencias, y lo retira pudorosamente del dominio de lo cognoscible. Todos conocemos el afán que guió sus investigaciones críticas: Tuve pues que suprimir el saber para dejar sitio a la fe. Se trataba de una fe racional, desde luego. Pero antes debía dismantelar todas las elucubraciones tejidas en torno a Dios, y conocidas bajo el pomposo nombre de Teología.* Felix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la Crítica* (Akal: Madrid, 1998).

<sup>354</sup> *En efecto, la metafísica no es más que el inventario de todos los conocimientos que poseemos, sistemáticamente ordenados por la razón pura.* Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013) (p. 13).

<sup>355</sup> *En efecto, puede decirse que Kant, luego de haber estudiado profundamente la filosofía alemana de su tiempo y de haber reconocido el serio cuestionamiento de David Hume a todo pensamiento metafísico, decidió él mismo emprender*

simultaneidad intuitiva en la certeza de Dios y el mundo, pues si Dios comparece cual «noúmeno», nos sitúa no sólo como su expresión, sino como Dios mismo –*panteísmo de Spinoza*- debido a que si Dios es en el mundo como este es en él, mediado por la fe –*certeza inmediata*-, la ciencia no sólo no sería posible, sino que además no nos sería en absoluto necesaria, pues el mundo se nos enfrentaría como certeza inmediata ante un «yo» como expresión de un sí mismo –*en este caso del intelecto intuitivo o creativo representado por la figura de Dios*-.

Lo que llevará a Kant a plantear entonces que si bien la duda metódica me conduce al enunciado pleno de la subjetividad humana, el «yo», usar la vía de legitimación de un principio de autoridad divino me conduciría de nueva cuenta a la teología como fundamento de la razón, y es por ello que le surge de inmediato una tremenda interrogante *¿Cómo sé que «yo soy yo» en independencia de Dios?*, la cual sería solucionada a través de las líneas generales del desarrollo de su *Crítica de la razón pura*, pues apelaría a que esto me es posible debido a que puedo enunciarme en «espacio y tiempo», así, puedo dar cuenta de mí mismo en el mundo prescindiendo de Dios.

Así pues, espacio y tiempo irrumpen en la filosofía moderna como las condiciones de posibilidad de enunciación de la conciencia o subjetividad humana, en el sentido de un *a priori trascendental*. Pero abrirían una nueva interrogante que es inmediatamente un problema de conocimiento, *¿cómo soy posible en el mundo?*, lo que indudablemente reactualizaría la discusión a propósito de la religión, debido a que la libertad en Kant deviene una cuestión nouménica, pues se vería una vez más desplazado como problema de conocimiento.

Es mediante esta vía que la pregunta, *¿cómo es posible la ciencia?*, se actualiza como interrogante por la libertad en sentido trascendental, uniendo a los tres objetos de la metafísica: «sujeto», «Dios» y «el mundo»; convirtiendo a la ciencia en un problema ontológico, y por ende, al problema del «estar en el mundo», en un problema enteramente moral en los términos de la filosofía clásica, o lo que podríamos anacrónicamente enunciar como un problema inmanente al despliegue de la sociabilidad humana<sup>356</sup>.

Este problema quedaría en Immanuel Kant, por desgracia, planteado al punto en que se tomaría como una premisa prácticamente absoluta del «yo», pero es preciso entender que la idea de individualidad, tal como ahora la conocemos, es de hecho resultado de un proceso histórico en el que la Economía Política clásica –evitemos confundirla con la *Crítica de la Economía Política*-, tuvo un papel decisivo, al punto en que ahora nos es prácticamente imposible distinguirlas sin las pertinentes mediaciones.

Bastémonos por ahora dejando indicado que el problema yace en que el «yo» es una categoría que enuncia la forma más elemental de subjetividad humana; más, por otro lado, la individualidad es una forma de otorgar un conjunto de significaciones particulares e históricamente definidas al «yo», situándolo como principio rector de dicha sociabilidad humana, esto compareciendo como si hubiese ocurrido casi por efecto de la gracia divina.

---

*una nueva fundamentación de la metafísica. No obstante, en ese proceso Kant tomó un camino distinto al que tradicionalmente había recorrido la metafísica de entonces: al reconocer con Jean-Jaques Rousseau la dignidad y la libertad de la persona, Kant comprendió que la verdadera metafísica no podía ser sino una "metafísica de las costumbres", una reflexión sobre la moralidad, sobre lo que debería de ser la dimensión de lo propiamente humano.* Suzanne Azais, 'El descubrimiento del problema de la libertad en el proyecto filosófico de Kant', *Studia Kantiana*, 2008, 193-206.

<sup>356</sup> Es posible observar como cada vez se va haciendo patente que lo que posteriormente adquiriría un estatus de autoconciencia con Friedrich Engels y Karl Marx, empieza ya a ser esbozado en las líneas generales del planteamiento de Kant, algo que comparecerá ante nosotros como el problema moderno por excelencia. El del ser en el mundo, donde el ser -categoría por considerar- actualiza su esencia a través de sus formas históricas de manera que el hacer mundo de la filosofía se nos revela en realidad, un hacer filosofía desde el mundo, un mundo que es ya, hacia el siglo XVIII, efectivamente moderno capitalista.

La razón de hacer esta distinción subyace a la respuesta que plantearía como posible solución de un problema que a partir de este gran filósofo –*limitaciones incluidas*- no sería más posible pensarlo como escindido. Pues los problemas del mundo, de Dios y de lo que es humano se nos develan un problema de conocimiento, y de esa suerte **el conocimiento se nos devela como lo que es en realidad, el despliegue pleno de la libertad humana, una libertad desde luego atada al mundo del que es participe**. Es decir, con Immanuel Kant, la humanidad es por primera vez consciente de lo que implica y ha implicado su propia libertad. En el ánimo de profundizar, y de esa suerte sustentar nuestras controvertidas afirmaciones, atendamos la forma en la que se plantearía ese dilema desde los límites de su pensamiento en su *Crítica de la razón práctica*.

La idea de una crítica de la razón práctica nos interpela como un problema entre el considerar al uso teórico<sup>357</sup> y práctico de la razón<sup>358</sup>, lo que nos pondría como problema de principio, si es que la razón es «pura práctica» o solamente «práctica»<sup>359</sup>, pues si fuese solamente pura estaría en manos de la voluntad sin necesidad<sup>360</sup>, lo que como hemos esbozado sutilmente, aparece cual interrogante de sentido de la libertad, es decir, desplazándolo de la razón a la práctica, pues la práctica no sería sino el despliegue de esa misma razón en situación.

A estas consideraciones las denominaré como *principios prácticos o máximas*<sup>361</sup> y no como leyes<sup>362</sup> –*como se le suele reprochar*-. Este es uno de los puntos que debemos tener en mente al comenzar a trazar el camino que nos llevará al pensamiento del joven Hegel, puesto que para Kant sin comprobación empírica no es posible el encontrar en la libertad un principio de necesidad, volviendo ininteligible ante la ciencia los problemas propios a su despliegue práctico.

Aquello que se nos presentaría entonces como un problema entre los imperativos y las máximas, ambos como reglas o condiciones que pueden desplegarse sobre el sujeto, pero que no pueden llegar a ser entendidos cual leyes predictibles, como son para la naturaleza, desde luego recordando que en su filosofía estas comparecen como «principios de necesidad» que el sujeto otorga a la naturaleza y no como algo que le es inmanente, es decir, como aquello que puede ser predecible sobre ella en los términos de un juicio sintético, y no como acto pleno de un sentido

---

<sup>357</sup> El uso teórico de la razón se ocupaba de objetos de la mera facultad de conocer, y una crítica de la razón en lo que toca a ese uso, se refería propiamente sólo a la facultad pura del conocimiento, porque esta facultad despertaba sospechas, que luego también se confirmaron, de que se perdía fácilmente, más allá de sus límites, en inaccesible objetos o hasta en conceptos contradictorios entre sí. Con el uso práctico de la razón ocurre ya algo distinto. *Ibídem.* (p. 57).

<sup>358</sup> En éste, ocupase la razón con fundamentos de determinación de la voluntad que es una facultad, o de producir objetos que corresponden a las representaciones, o por lo menos de determinarse a sí misma a la realización de esos objetos (sea o no suficiente para ello la facultad física), es decir, de determinar su causalidad. *Ibídem.* (p. 57).

<sup>359</sup> Así pues, la primera cuestión es: si la razón pura por sí sola basta para la determinación de la voluntad o sí, sólo como empíricamente condicionada, puede ser ella un fundamento de determinación de la voluntad. *Ibídem.* (p.57).

<sup>360</sup> Ahora bien, aquí entra en un concepto de la causalidad, justificado por la crítica de la razón pura, aunque incapaz de exposición empírica alguna, a saber, el concepto de libertad; y si nosotros ahora podemos encontrar fundamentos para probar que esta cualidad corresponde en realidad a la voluntad humana (y de igual modo también a la voluntad de todos los seres racionales), entonces no solamente queda expuesto por ello que la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la razón empíricamente limitada es práctica de un modo incondicionado. Por consiguiente habremos de elaborar no una crítica de la razón pura práctica, sino sólo de la razón práctica en general. Pues la razón pura, si ante todo se ha demostrado que la hay, no necesita crítica alguna. *Ibídem.* (p.57).

<sup>361</sup> Son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas. Son subjetivos o máximas cuando la condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad; son, en cambio, objetivos o levas prácticas cuando la condición es conocida como objetiva, es decir, valedera para la voluntad de todo ser racional. Si se admite que la razón pura puede encerrar en sí un fundamento práctico, es decir, bastante para la determinación de la voluntad, entonces hay leyes prácticas, pero si no se admite, entonces todos los principios serán meras máximas. *Ibídem.* (p.63).

<sup>362</sup> Las máximas son en verdad principios, pero no imperativos. Pero los imperativos mismos, cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan la voluntad exclusivamente como voluntad, sino solamente en consideración a un efecto apetecido, o sea, cuando son imperativos hipotéticos, son desde luego preceptos prácticos, pero no leyes. *Ibídem.* (p.64).

intuitivo de sí misma donde el ser humano, es su vehículo de autoconciencia. Tratando de poner de relieve lo que nos pretende mostrar, podríamos retomar su propio ejemplo:

*Si decimos a alguien que debe trabajar y ahorrar en su juventud para no sufrir de la miseria en la vejez; esto es un precepto práctico de la voluntad, exacto y al mismo tiempo importante. Pero pronto se ve que aquí la voluntad es referida a alguna otra cosa que se supone desea, y ese deseo hay que abandonarlo al agente mismo, pues quizá prevé él alguna otra fuente de auxilio aparte de la fortuna por él mismo adquirida, o no espera llegar a viejo, o piensa que alguna vez en caso de miseria podrá satisfacerse con poco. La razón, de donde solamente puede salir toda regla que deba contener necesidad, pone desde luego también necesidad en su precepto (pues sin esta no sería imperativo); pero esa necesidad está solamente subjetivamente condicionada y no cabe suponerla en todos los sujetos en igual grado<sup>363</sup>.*

Así pues, hacer de una máxima un principio de necesidad<sup>364</sup> supone el hecho de que se rige la vida por un principio rector o imperativo que no es propiamente un principio de necesidad de lo que es predecible sobre la conducta del sujeto, sino sobre lo que debería ser posible como rectora de la voluntad humana en cuanto es esta un pleno acto de libertad, pero bajo una premisa moral.

Es así como para nuestro autor, comienza a desprenderse el problema del amor propio<sup>365</sup> o del individualismo, el cual aparece en él como condición de la sociabilidad<sup>366</sup>, así entendido, si bien él no teoriza en la *Crítica de la Razón Pura* desde el individualismo sino en los términos de las operaciones necesarias a la razón del sujeto, no ocurre así en su *Crítica de la razón práctica*, en donde a través de dicho condicionante del amor propio –*individualismo a priori*– reintroduciría mediante la moralidad las premisas teológicas que con tremenda dificultad habría excluido de la razón en la *Crítica de la razón pura*<sup>367</sup>.

Es así como nos es posible atestiguar cómo es que en la *Crítica de la razón práctica* resultaría inevitable vislumbrar que el planteamiento de nuestro autor comienza a llegar a una antinomia<sup>368</sup> de la que no lograría desprenderse, mediante la cual el libre albedrío, si bien es determinado por los principios de necesidad que otorgan una naturaleza objetiva<sup>369</sup> –*al objeto*

---

<sup>363</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. by José Luis Villacañas (Barcelona, España: Circulo de Lectores, 1996) (p. 65).

<sup>364</sup> Para evitar confusiones abandonamos la idea de ley, más aún, Kant no hace la distinción que es más necesaria a nuestro lugar de enunciación. Aunque queda claro que para Kant, la ley es lo humano otorgando propiedades a lo no humano, y no lo que le es propio o inmanente.

<sup>365</sup> *Todos los principios prácticos materiales son, como tales, sin excepción, de una y la misma clase, y pertenecen al principio universal del amor a sí mismo o felicidad propia.* Ibídem. (p. 67).

<sup>366</sup> *Todos los principios materiales que ponen el fundamento de determinación del albedrío en el placer o dolor que se ha de sentir por la realidad de algún objeto son completamente de una misma clase, en tanto en cuanto ellos todos pertenecen al principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad.* Ibídem. (p. 67). Kant parece comprar la idea de que en la sociedad se antepone el interés particular por sobre el interés general en la medida en que el amor propio se antepone a todo principio de interés general, no obstante como veremos este es uno de los puntos críticos en que se haría una ruptura con Hegel, pues este último, habría comenzado a vislumbrar que esto no ocurre de esa forma sino que existe un principio de necesidad bajo el cual todos los, en apariencia, intereses particulares se subordinan a un interés general, poniéndose de manifiesto que los principios de la voluntad son en realidad momentos del despliegue práctico de un interés o proyecto general, que adquiriría un carácter de autoconciencia hasta la *Crítica de la Economía Política* de Karl Marx, como el telos del Capital. O dicho de otro modo, el interés general que subsume a los intereses particulares que aparecen como fundados en el yo, en el principio de amor propio al que apela Kant, pero no adelantemos conclusiones.

<sup>367</sup> *El joven Hegel recrimina dicha actitud kantiana, que intenta reintroducir en la concepción del mundo, a través de los «postulados de la razón práctica», todos los elementos teológicos que la Crítica de la razón pura había disuelto mediante su teoría del conocimiento, declarándolos incognoscibles.* Georges Lukács, *Le jeune Hegel I* (Paris: Éditions Gallimard, 1981) (p. 100).

<sup>368</sup> Conflicto o contradicción entre principios racionales, ideas o actitudes. La antinomia entre la moral y la economía política, por ejemplo. Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*, ed. by Pedro Ribas (México: Taurus, 2013).

<sup>369</sup> *Si una representación, aunque tenga su asiento y origen en el entendimiento, no puede determinar el albedrío más que porque presupone en el sujeto un sentimiento de un placer, entonces el hecho de que sea ella un fundamento de*

*humano en singular, de su propia individualidad en sentido estricto del término*- estos principios de necesidad no rigen las condiciones propias en las que se sustenta dicho libre albedrío debido a su carácter contingente<sup>370</sup>, pues poniendo de condición la costumbre, el placer y la contingencia, ese estatuto ontológico de libertad sin necesidad propia de su concepción de la naturaleza se dispone de una imposibilidad formal para la legislación de lo humano en los términos de su propia naturaleza, lo que entraría en consonancia a su condición de sujeto individual<sup>371</sup>, haciendo insostenible sus premisas hasta el punto en que la libertad comparecerá *-en su filosofía-* cual «noúmeno»<sup>372</sup>.

Es pues, a partir de esta antinomia de la razón, que se le pondrá de frente el problema entre pensar a la razón pura o práctica<sup>373</sup>, pues la razón pura puede determinar al mundo independientemente de la objetividad inmanente a ese mundo, o con independencia a su propia legalidad, es decir, el ser humano comparece a raíz de su libertad como sujeto legislador del mundo, a pesar de que la libertad sigue siendo un problema para la razón pura.

Consideramos además que es debido a comparecer la objetividad de este en calidad de «cosa en sí», y al hecho indiscutible de que el mundo por sí mismo nos demuestre que ha sido legislado por lo humano *-el ejemplo que salta a la vista es que usted pueda leer este texto, con todo el cúmulo de procesos históricos, significaciones, etc., que dotan de sentido a esta particular experiencia-*, de lo contrario nos trasladaría a un mundo que carecería de todo sentido, pues sin libertad en sentido trascendental, hay sólo principios de necesidad<sup>374</sup> *-explotándonos en la cara el hecho de que la libertad no sólo es humana, sino que es inmanente a lo vivo en cuanto tal-*, no obstante la famosa cita crítica del pasto en contra del mecanicismo Newtoniano<sup>375</sup>, el orden más

---

*determinación del albedrío depende enteramente de la constitución del sentido interno, a saber, de que este pueda ser afectado con agrado por esa representación. Ibidem. (p. 68).*

<sup>370</sup> *Si la determinación de la voluntad descansa en el sentimiento de agrado o desagrado que espera de una causa cualquiera, entonces le es completamente indiferente por qué clase de representación es él afectado. Sólo cuán fuerte, cuán largo, cuán fácilmente adquirido y frecuentemente repetido sea ese agrado, es lo que importa para decidirse en la elección. Así como al que necesita oro para gastarlo le es enteramente igual que la materia del mismo, el oro, haya sido extraído de la montaña o sacada de la arena lavada, con tal de que se lo tomen en todas partes por el mismo valor, del mismo modo ningún hombre, cuando lo que le interesa es sólo el agrado de la vida, pregunta si las representaciones son del entendimiento o de los sentidos, sino cuán grande y largo es el placer que le proporcionan por el mayor tiempo. Ibidem. (p. 69).*

<sup>371</sup> *En qué haya de poner cada cual su felicidad, es cosa que depende del sentimiento particular de placer y dolor de cada uno, e incluso en uno y el mismo sujeto, de la diferencia de necesidades según los cambios de ese sentimiento; y una ley subjetivamente necesaria (como ley natural) es, por tanto, un principio práctico muy contingente que, en distintos sujetos, puede y debe ser muy distinto y, por consiguiente, no puede nunca proporcionar una ley. Ibidem. (p. 72). El fundamento de determinación seguiría siempre siendo subjetivamente valedero y meramente empírico, y no tendría aquella necesidad que es pensada en cada ley, es decir, la necesidad objetiva por fundamento a priori; no se debería entonces dar esa necesidad de ningún modo como práctica, sino como meramente física. Ibidem. (p.73).*

<sup>372</sup> *Como la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón, y, por tanto, no es objeto alguno de los sentidos, y consiguientemente tampoco pertenece a los fenómenos, es, pues, la representación de esa forma, como fundamento de la determinación de la voluntad, distinta de todos los fundamentos de determinación de los sucesos en la naturaleza según la ley de causalidad, porque éstos los fundamentos determinantes tienen que ser ellos mismos fenómenos. Pero si ningún otro fundamento puede servir de ley para ésta más que aquella forma legisladora universal, entonces una voluntad semejante hay que pensarla en relación mutua con la ley natural de los fenómenos, o sea, la ley de causalidad, como totalmente independiente de ésta. Semejante independencia, empero, se llama libertad en el más estricto y trascendental sentido. Ibidem. (p. 76).*

<sup>373</sup> *Manifiesta esta analítica que la razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico -y esto lo manifiesta por un hecho, en el cual la razón pura se muestra en nosotros realmente práctica; es, a saber la autonomía, en el principio de la moralidad, por donde ella determina la voluntad al acto-. Ibidem. (p. 93).*

<sup>374</sup> Es en este punto que enfrentamos uno de los grandes dilemas de la filología marxiana, pues Schelling y Hegel se disputarán el problema de la libertad en la naturaleza, el primero afirmándola y el segundo negándola. No obstante, todo parece indicar que la concepción de naturaleza de Karl Marx es más cercana a la de Schelling que a la de Hegel. Véase Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* (México: Siglo XXI, 1976).

<sup>375</sup> *Es absolutamente seguro que no podremos ni conocer suficientemente, ni mucho menos explicar a los seres organizados según meros principios mecánicos; tan seguro, que es absurdo [...] esperar que alguna vez aparezca un Newton que logre explicar por causas naturales la producción de algo tan simple como una hoja de pasto. ROSAS,*

complejo y al que se enfrenta Kant en la *Crítica de la razón práctica* es humano, pues sin libertad, el mundo no tendría por sentido que el puro y monótono hacer mecánico de sí mismo<sup>376</sup>. El mundo sería nada menos que una sucesión mecánica de acontecimientos.

Es por ello que «la cosa en sí», aparece como el problema fundamental para poder pensar la legalidad del sujeto, pues si no se puede conocer el principio rector del sujeto, el fundamento de su libertad, no pueden entenderse los principios de necesidad propios a su mundo, haciendo imposible entender a qué apelaría el sentido o despliegue de la individualidad del sujeto. Obligándolo a crear para el ser humano una segunda posición o estadio en su naturaleza, así entendido, pone sobre la mesa la idea de una segunda naturaleza<sup>377</sup>, existiendo para él una naturaleza sensible<sup>378</sup> y otra suprasensible<sup>379</sup>, en torno a la cual se ejercería el principio sobre el que se rige la voluntad a partir de imperativos y máximas, pero no de leyes en su acepción convencional, sino a partir de lo que Kant denomina ley moral o máximas sociales, que no sólo deben poseer una identidad suprasensible propia a las operaciones de la razón, sino como resultado del ser humano, pues dicha ley moral posee una objetividad material<sup>380</sup>.

Irrumpe la idea de que el mundo es producto de la libertad del ser humano, de que el mundo de la ley moral es expresión del hacer humano sobre el mundo objetivo, de la transformación de la naturaleza en general por la naturaleza singular<sup>381</sup>, pero en Kant esto sería prontamente opacado al reintroducirse la idea de un imperativo categórico de orden moral como alternativa a la «insociable-sociabilidad», algo que sin duda explotaría en la filosofía de Hegel<sup>382</sup>, obligándonos a introducirnos a los primeros momentos de su filosofía<sup>383</sup> si esa fuera nuestra intención, pero de la que nos damos cuenta, es una investigación Por-Si misma.

---

Alejandro. Kant y la ciencia natural de los organismos. **Ideas y Valores**, Bogotá, v. 57, n. 137, Aug. 2008. Available from [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-00622008000200001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-00622008000200001&lng=en&nrm=iso). Consultado el 27 junio de 2015.

<sup>376</sup> *..que la libertad, si no es atribuida, nos traslada a un orden inteligible de las cosas.* Ibídem. (p.93).

<sup>377</sup> *Ahora bien, la naturaleza en el sentido más general, es la existencia de cosas bajo leyes. La naturaleza sensible de seres racionales en general.* Ibídem. (p.94).

<sup>378</sup> *La naturaleza sensible de seres racionales en general es la existencia de los mismos bajo leyes empíricamente condicionadas, por consiguiente, heteronomía para la razón.* Ibídem. (p.94).

<sup>379</sup> *La naturaleza suprasensible de esos mismos seres es, en cambio, su existencia, según leyes que son independientes de toda condición empírica, por consiguiente, pertenecen a la autonomía de la razón pura. Y como las leyes, según las cuales la existencia de las cosas depende del conocimiento, son prácticas, la naturaleza suprasensible, en cuanto nos podemos formar de ella un concepto, no es otra cosa más que una naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica.* Ibídem. (p.94).

<sup>380</sup> *La ley de esta autonomía es empero la ley moral; la cual, por tanto, es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo puro del entendimiento, cuya copia (Gegenbild) debe existir en el mundo de los sentidos, sin quebranto, empero, de las leyes de éste.* Ibídem. (p.95).

<sup>381</sup> *Aquella podría denominarse naturaleza modelo (natura archetypa), que nosotros sólo conocemos en la razón, y ésta, empero, ya que contiene el efecto posible de la idea de la primera, como fundamento de determinación de la voluntad, naturaleza copiada (natura ectypa). Pues, en efecto, la ley moral nos transporta, según la idea, en una naturaleza en la que la razón pura, si fuese acompañada por la facultad física adecuada a ella, produciría el supremo bien y determina nuestra voluntad a conferir, al mundo sensible, la forma como de un todo de seres racionales.* Ibídem. (p.95).

<sup>382</sup> Habremos de ser honestos frente a nuestros lectores, pues a diferencia de Kant, confirmamos la famosa obscuridad conceptual de su filosofía, y por ende, disponemos la honestidad de afirmar que esta es sin duda la parte más floja de nuestra argumentación, pues sólo realizamos una aproximación a los textos de Hegel desde una bibliografía complementaria, pero ciertamente, evitando los mitos que existen en torno a él; véase: Carlos Pérez Soto, *Sobre Hegel* (Santiago, Chile: creative commons, 2013). Tratamos por ende de seguir aquellos textos que muestran una seria y congruente –ad fontes– aproximación a su pensamiento, sin embargo, carecemos de la rigurosidad con la que se abordó a Kant a través de la revisión sistemática de su propia voz.

<sup>383</sup> Es preciso destacar algo que es de suma importancia, pues una vez que se pretende trazar una línea de desarrollo intelectual uno podría llegar al equívoco de considerar una linealidad del pensamiento que iría de forma directa entre Kant y Marx, lo que sin duda complicaría nuestras interpretaciones. Pues el problema abierto por Kant se puede encontrar en las filosofías de Hegel, Feuerbach y Marx -y no sólo en ellos: Schelling, Hölderling, Fichte, Schiller, Bauer, Strauss, Engels; por mencionar algunos- en formas distintas, y no necesariamente con las mismas consecuencias, aunado al hecho de ser Hegel una fuerte influencia para las filosofías tanto de Feuerbach como la del propio Karl

Pues bien, hemos esbozado en términos generales un problema que la Geografía moderna no vio, y sería un exceso decir como ya vimos, que Kant era geógrafo. No obstante, considero que ha quedado más o menos claro. Que los problemas que nuestra disciplina se ha planteado están atrapados en ese dualismo “física” (necesidad) y “metafísica” (libertad). Por ello, la mejor forma de superarlos, es realizar la mediación entre ese dualismo, la Geografía propiamente moderna y las nuevas tendencias marxistas que se han presentado en su interior. Pues quien resolverá este problema, es sin duda Karl Marx, al que desde luego no intentamos para nada considerar un geógrafo, sino que propiamente, pretendemos, construir una nueva Geografía, y claro, para nada en los límites de Milton Santos, con quien de fondo y al igual que con muchos otros “geógrafos críticos” estamos discutiendo. Pero, para ello, hay que discutirlo, y no sólo asumirlo como David Harvey o Neil Smith lo hicieron.

---

Marx, no obstante insistimos al lector el evitar trazar una línea recta entre los planteamientos trazadas, a seguir sus desarrollos desde sí mismo y en los límites de sus propias y singulares posibilidades.

---

## CAPÍTULO III. CONTRIBUCIÓN A UNA GEOGRAFÍA COMO CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA.

---

*De te fabula narratur*<sup>384</sup>  
Karl Marx.

La aproximación que hemos tenido hasta ahora, nos ha planteado un problema sustantivo, pues hemos visto cómo es que la Science se ha logrado consolidar históricamente y, en la misma medida, cómo es que ha influido a nuestra disciplina. Siéndonos preciso mostrar a su vez, las razones que nos han llevado a considerar que se encuentra atrapada en un problema doble, uno que es propio a la existencia social de quienes realizamos esta disciplina y, la otra, propia a la experiencia que ha tenido consigo misma. Recordemos que se debatía (y en la mayoría de las circunstancias aún lo hace) entre ser o no ser un mero apéndice del Estado moderno, y entre intentar comprender el mundo en el cual vivimos. Esa es su particularidad más concreta.

Tan inmediata que está plagada de determinaciones, producto de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos para poder arribar a un punto en el que empiece a ser comprensible. Pero, de la misma forma en que ha tenido como respuesta a estos cambios una forma específica de interpretarse y una forma específica de desplegarse, consideramos que debido a la necesidad clara y propia al mundo en que vivimos, se vuelve imperativo no sólo replantear sus contenidos, sino su propia existencia, cuestionando su vigencia y pertenencia, la cual nos exige comenzar a repensar el mundo, superando la visión que tenemos de él tal cual se presenta ante nosotros.

En ese sentido, es que pretendemos aproximarnos a la posición teórica que consideramos nos ayuda a repensarla, pero no por una suerte de sortilegio propio a un reconocimiento que se ubique en la necesidad de una política distinta, lo que por sí mismo sería suficiente como para poder repensarlo todo como mecanismo. No, la razón de ello se encuentra en el fundamento mismo de aquello a lo que consideramos Geografía, eso que ha comenzado a debelarnos sus secretos tras una revisión de sus principales concepciones y desarrollos teóricos. Que como hemos atestiguado, atraviesan una discusión entre pensar a la naturaleza en general y a la naturaleza en singular, a lo humano y el mundo que le es propio.

En ese sentido, nos encontramos con un problema que ha sido expuesto con anterioridad, el encontrarnos atrapados en la forma moderna de racionalizar la realidad, de pensarlo a través de dicotomías y limitado a la experiencia sensible como fundamento del conocimiento, que de hecho no puede no ser así, pero de ahí al desarrollo empírico como fundamento hay una distancia enorme, por ello, tenemos la plena intención de abandonar esas lógicas que nos han atrapado como disciplina en una búsqueda interminable por resolver una suerte de síntesis de una inmensa cantidad de determinaciones, las cuales, sin una lógica que nos permita ordenarlas, sin un proceder conceptual que nos permita entenderlas, se vislumbran de forma caótica. Pero para ello, para poder representarnos el problema al que la Geografía se ha enfrentado, hay que decirlo, prácticamente de forma inconsciente, y siendo aquello que ahora nos ocupa. Nos es preciso acercarnos a la concepción lógica que nos permite entenderlo.

La diferencia sustantiva es el hecho de que no pretendemos una aproximación al marxismo, sino a Marx mismo, tratando de encontrar la coherencia de su pensamiento, y la lógica de su

---

<sup>384</sup> *Es de ti de lo que habla esta historia.*



discurso, para así ser capaces de formular lo que consideramos podría comparecer como el problema de plantear no propiamente la relación entre la sociedad y la naturaleza, sino la base de lo que nos permite comprender que esa dicotómica disposición, en realidad, no es sino una separación abstracta de lo que se nos enfrenta como lo uno y lo mismo. Pues tratar de distinguir en la realidad efectiva, la diferencia entre “lo social” y “lo natural”, como veremos, no es sino una penosa vía de entender una mera abstracción. Aún si esa abstracción se basa en una objetividad concreta a la que denominamos “lo real” en cuanto tal.

En ese sentido, lo primero que tendríamos que hacer sería aproximarnos al pensamiento de Karl Marx, delimitando su proyecto teórico, y aún más importante, especificando el sentido de dicho proyecto, mostrando las razones por las cuales el estudio preciso de nuestra realidad efectiva, exige un conocimiento preciso de la dinámica del Capital, y en no menor medida, exponiendo las razones por las cuales nuestro objeto y proceso de estudio exige a su vez el partir desde la Crítica de la Economía Política como momento fundador. Precizando de una aproximación al concepto de “Crítica” en Karl Marx, y poniendo de relieve, de esa forma, en qué medida y bajo que premisas conceptuales es posible hablar de una Geografía que pueda ser entendida como Crítica de la Economía Política, distinta de sus homólogos “marxistas” o “críticas”, desde luego, no propiamente antagónicas.

---

### EL JOVEN MARX: EN TORNO A LOS ORÍGENES DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA.

---

El marxismo suele ser clasificado, en la prosa de relativa soltura, como una doctrina económico-política cuyo punto más álgido se habría alcanzado en las postrimerías de la revolución de octubre, asimilándose reiteradamente, de alguna u otra forma, con no importa que proceso revolucionario del siglo XX. Siendo su abandono, la consecuencia pretendidamente lógica al estrepitoso fracaso de procesos revolucionarios como la China de Mao, la Camboya de Polpot o la U.R.S.S. de Stalin. Desde donde es cuestionado, soliendo apelar a “su estrecha relación”, citándose con frecuencia la idea de instaurar una “dictadura del proletariado”.

Asociándose, aparentemente en consecuencia, a esos movimientos doctrinarios como la actual *República Democrática de Corea del Norte*, que el *mainstream* relaciona en lo in-mediatamente al socialismo o comunismo, rastreando una conexión directa hasta su pretendido progenitor Karl Marx. Asociándose, “inteligentemente”, que la culpa de todo lo ocurrido es, sin duda, obra suya. Algo que no debería de sorprendernos, pues así como se asocia una dictadura al fundamento del marxismo, se suele llevar al nivel de *Ley Universal del Mercado* a la mano invisible de Adam Smith, en cuyo más celebre trabajo, *La riqueza de las Naciones*, aparece tan sólo una vez<sup>385</sup>.

Sin embargo, de la misma manera en la que uno puede curiosear el texto de Adam Smith, comprobando que la idea de una mano invisible regulando el mercado como fundamento de su teoría económica es tan absurda como suena, y sin embargo, tiene una importancia esencial para la economía contemporánea –*pues no sólo está tremendamente descontextualizada sino que es además “la más celebre metáfora económica”*<sup>386</sup>-. Podemos, no obstante, explorar las aseveraciones en torno a la obra de Karl Marx, y comprobaremos que las conexiones

---

<sup>385</sup> El lector curioso podrá encontrar la cita apenas comenzando el capítulo II del libro Cuarto; la expresión aparece solamente una vez en esta obra y Smith la había empleado antes en sólo dos oportunidades, una en *La teoría de los sentimientos morales* y otra en un temprano ensayo sobre la historia de la astronomía. Adam Smith, *La riqueza de las naciones* (Madrid: Alianza Editorial, 2014) (p. 8).

<sup>386</sup> *Ibidem* (p. 8).

pretendidamente sostenibles no son tan fáciles de realizar como podría pensarse. Cabe preguntarse entonces, ¿es realmente posible sostener la conexión a la que se suele apelar?

Lo que nos obliga a comenzar situándonos en el *contexto de producción* sobre el que se sustenta el marxismo. Esclareciendo las formas en las que se habría relacionado, desmantelando los supuestos sobre los que se sustenta la correspondencia entre la idea de marxismo y la producción teórica de sus autores, así como las formas en que se presenta. Sería un error asumirlo como certeza, aún si se confirmase, pues plantearlo es un paso necesario en una aproximación más detallada. La razón que nos motiva, es vislumbrar las circunstancias sobre las que se inscribe el pensamiento de nuestros autores, especificando la medida en que podríamos asumir su responsabilidad (de así confirmarse).

Comenzaríamos analizando un cierto consenso entre los estudiosos de la obra de nuestros autores que suelen coincidir (¡vaya obviedad!) en que Karl Marx no habría sido su fundador<sup>387</sup>, inclusive él mismo suele insinuarlo en repetidas ocasiones<sup>388</sup>, llevándonos a desprenderlo del contexto de su gestación. Considerarlo, no como su fundador, sino como el autor en quien se habría inspirado. Esto nos obliga a asumir que existe al menos un lector de sus obras que se convirtió en el fundador del primer marxismo. La consecuencia es, por ende, ver a nuestro autor como independiente a sus lecturas, pero de forma inversa, a los marxismos como ininteligibles sin sus obras.

La primera consecuencia lógica sería considerar entonces a los marxismos como producto de la lectura de nuestro autor, obligándonos a considerar todo enunciado que apele a Karl Marx desde el marxismo, como responsabilidad del autor que lo enuncia (incluido el nuestro), pero que en sentido inverso, sería absolutamente imposible. Por mucho que así lo deseásemos, Karl Marx no es marxista. No obstante, la autoría del marxismo suele ser asumida a la figura de Friedrich Engels<sup>389</sup>, de ahí que la consecuencia directa consistirá en dilucidar si su génesis le es realmente propietaria. Maximilien Rubel respondería afirmando:

*El marxismo no entró al mundo como producto auténtico de la manera de pensar de Karl Marx, sino que fue concebido en la mente de Friedrich Engels. En la medida en que el término 'marxismo' encubre un concepto racional, no es Marx sino Engels quien lleva la responsabilidad, y si hoy el argumento de Marx retiene la prioridad, está relacionado principalmente con problemas para los cuales Engels no encontró más que una solución parcial, o de los cuales no se ocupó. Por tanto, si es que se pueden resolver estos problemas, sólo podrá hacerse con la ayuda del propio Marx. Esto no significa de ningún modo que deba excluirse a Engels de la discusión, sino que es legítimo poner en tela de juicio la medida en que él debe tomarse en cuenta en cualquier trato de los escritos de Marx que escaparon a su atención<sup>390</sup>.*

Si bien la severa respuesta de Rubel podría parecernos desmedida, considérese que al menos es certera en su razonamiento al intentar tratar a Engels y Marx por separado, puesto que

---

<sup>387</sup> *Entre Marx y el marxismo media una relación en la que es necesario detenernos. Aunque resulte paradójico, Marx no es el creador del marxismo: este es una creación posterior a su muerte y recién se estabiliza como sistema doctrinario hacia 1890, fundamentalmente con el concurso de Federico Engels y sus discípulos alemanes, en particular Karl Kautsky y Eduard Bernstein, y los divulgadores franceses como Gabriel Deville y Paul Lafargue. Horacio Tarcus, Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007) (p. 23).*

<sup>388</sup> *A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en Europa occidental en una teoría filosófico histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos [...] Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo demasiado escarnio. Karl Marx en Adolfo Sánchez Vázquez, De Marx al marxismo en América Latina (México: Itaca, 2011) (p. 123).*

<sup>389</sup> *“El sistema de Marx fue resumido primero como «la interpretación marxista de la historia y la economía». Este esquema se originó en el discurso de Engels «Sobre la tumba de Karl Marx» en 1883. [...] Hasta donde sé, el término «Interpretación materialista de la historia» fue usado primeramente por Engels en su «Revisión: Karl Marx, La contribución a la crítica de la economía política» (1859)”. Takahisa Oishi, The unknown Marx. Reconstructing a Unified Perspective (Tokyo/London: Pluto Press in association with Takushoku University, 2001) (p. XX).*

<sup>390</sup> Maximilien Rubel, 'La Légende de Marx ou Engels fondateur', *Économie et Société. Cahiers de l'ISEA. Serie S. Études de marxologie*, 1972, 2189-99 (p. 2190).

responde a la idea de que sus pensamientos no son uno. Arriesgada apuesta que de ninguna manera trata de situarse en la discusión del individuo como paradigma de interpretación, sino por el hecho de que incluso si compartían un mismo horizonte político, un mismo horizonte teórico y un mismo proyecto revolucionario, ambos se apegaron a la certeza más básica a la que apela el pensamiento crítico, que podemos encontrar también en Karl Marx. El pensar por cuenta propia<sup>391</sup>. Lo que no implicaría *-como su propia existencia nos da cuenta de ello*<sup>392</sup>- que sea imposible producir conocimiento de forma colectiva.

Obligándonos a ver a nuestros autores desde sí mismos, con sus propias lógicas y en relación a la coherencia de sus pensamientos. En primera instancia, teniendo en cuenta que tanto Karl Marx como Friedrich Engels deben considerarse, en el ciclo de “producción/consumo”<sup>393</sup> de las ideas, cual lectores que de alguna u otra forma se habrían logrado convertir en productores. Un punto perfectamente identificable, pues no es sino el momento de redacción de sus escritos. Una vez que se ha considerado dicho punto, es preciso especificar que entre el momento de producción de las ideas sobre las que se sustenta el marxismo y su difusión/recepción existe un camino que por ahora no atenderemos. Situémonos en el momento de consumo/producción de las ideas sobre las que se sustenta el marxismo: en la producción teórica de Karl Marx.

Los orígenes de la producción teórica de Karl Marx suelen ser un misterio, debido a su propia situación económica, así como a sus constantes desplazamientos a lo largo de la Europa del siglo XIX por razones de orden político, algo que incluso ha inspirado esfuerzos como las *Marx Engels Gesamtausgabe* (MEGA) I y II, motivándonos a insistir en que existirían dos vetas de sus textos: Aquellos que habría logrado publicar en vida y los publicados a partir de los esfuerzos tanto de Friedrich Engels y la MEGAI - *a cargo de David Riázanov, principalmente*- y, desde luego, a sus recientes revisiones a cargo de la MEGAI.

Una manera de proceder, tratando de tomar en consideración esas dificultades, consiste en atender lo que el propio autor nos puede decir de su trabajo, en ese sentido, la *Contribución a la Crítica de la Economía Política –redactada entre 1857-1858 y publicada en 1859*<sup>394</sup>- nos permite rastrear el sentido de su proyecto, así como las bases desde donde habría surgido. Pero, en este punto, tomándolo como una guía de investigación, pues siguiendo al propio autor, apelaríamos a que no se puede confiar en todo lo que un hombre dice de sí mismo.

*Mi carrera profesional ha sido la jurisprudencia, aunque sólo la he ejercido como disciplina subordinada, junto a la filosofía y a la historia. Durante los años 1842-1843, en mi carácter de director de la Neue Rheinische Zeitung, me vi por vez primera en el compromiso de tener que opinar acerca de lo que ha dado en llamarse intereses materiales. Los debates de la Dieta renana acerca del robo de leña y el parcelamiento de la propiedad de la Tierra, la polémica oficial sobre la situación de los campesinos de Mosela, iniciada por el señor Von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, con la Rheinische Zeitung, y por último debates sobre el libre comercio y los aranceles proteccionistas, me brindaron una primera ocasión para ocuparme de problemas económicos. Por otra parte, en aquella época, en la cual la buena voluntad de seguir adelante compensaba en gran parte los conocimientos técnicos, se había tornado perceptible en la Rheinische Zeitung un eco, con un débil tinte de filosofía, del socialismo y el comunismo franceses. Yo me declaré contrario a esa chapucería, pero al mismo tiempo, en una controversia con el Allgemeine Augsburger Zeitung, confesaba lisa y llanamente que los estudios que había realizado hasta ese momento no me permitían arriesgar juicio alguno acerca del contenido de las corrientes francesas. Por el contrario, aproveché ávidamente la ilusión de los gerentes de la Rheinische Zeitung, quienes, mediante una posición más atenuada de ese periódico, creían poder hacer retrogradar la*

<sup>391</sup> “Confío, naturalmente, en que sus lectores serán personas deseosas de aprender algo nuevo y, por tanto, también de pensar por su propia cuenta”. Karl Marx, *El Capital (Tomo I) [3 volúmenes]* (México: Siglo XXI, 2011) (p. 6).

<sup>392</sup> Razón por la cual compartimos la decisión de Pedro Scaron y del grupo editorial Siglo XXI, que posiciona a Karl Marx y Friedrich Engels como coautores de los Tomo II y III de El Capital. Friedrich Engels and Karl Marx, *El Capital (Tomo II) [2 volúmenes]* (México: Siglo XXI, 2013). Friedrich Engels and Karl Marx, *El Capital (Tomo III) [3 volúmenes]* (México: Siglo XXI, 2013).

<sup>393</sup> Horacio Tarcus, *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).

<sup>394</sup> Karl Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (México: Siglo XXI, 2011) (p. 3).

sentencia de muerte que se había dictado en contra del mismo, para retirarme de la escena pública hacia mi gabinete de estudio. La primera tarea que emprendí con el objeto de resolver las dudas que me asediaban fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel, un trabajo cuya introducción apareció en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, editada en París en 1844. Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de sociedad civil, pero que era menester buscar la anatomía de la sociedad civil en la economía política<sup>395</sup>.

Es en sus propias palabras donde podríamos vislumbrar la posibilidad de construir algunas certezas a propósito de su producción teórica, la más inmediata sería considerar al periodo 1842-1844 de suma importancia, pues habría pasado de la investigación en el campo de la Filosofía y la Historia al del estudio sistemático de la Economía Política. Evitaríamos asumir un abandono de dichas disciplinas hasta no encontrar una respuesta categórica, obligándonos a considerar que es mediante el estudio de la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, en un primer momento, como podríamos resolverlo. Así mismo, investigando qué textos de franceses e ingleses del siglo XVIII revisó, se podría constituir un punto de partida para una investigación más exhaustiva, sin embargo, es del que nos encontramos revisando del que podemos anticipar una reflexión pues, él mismo nos dice que Hegel agrupa las condiciones materiales de vida en función a los trabajos de los franceses e ingleses del siglo XVIII en la idea de *Sociedad Civil*, siendo menester, por ende, pasar al análisis de la Economía Política. Es decir, algo sucede en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* que llevará a Marx al estudio de la Economía Política, y a tomar una posición específica respecto a considerar que las formas políticas y sus condiciones jurídicas deben rastrearse con el estudio de la *Sociedad Civil*.

Lo que de alguna forma podría sugerirnos que es en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel* donde surgen las bases para el proyecto de Marx. Sin embargo, cabe preguntarse, hasta qué punto ese proyecto se mantendrá, algo que desde luego nos obligaría a tener claridad respecto a cómo se construye dicho texto, las circunstancias que lo habría llevado a realizarlo y sobre todo, no menos importante, estando seguros de que su proyecto no es, desde luego, el del marxismo.

Una aproximación indirecta a la problemática que planteamos nos llevaría a considerar a la producción teórica de Marx del periodo 1842-1844 como “el nudo del cambio”, desde el cual atendiendo las problemáticas que en ese periodo plantea, podremos vislumbrar el rumbo que nuestro autor seguirá para la construcción de su proyecto, no importando, a ese punto, en qué consista, pues es incluso algo que podría parecer considerará de suma importancia únicamente hasta al menos 1857-1858, con la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, donde aparece la Crítica de la Economía Política como la posibilidad más obvia de su proyecto, pero que en realidad es algo que continuará inclusive hasta su obra magna (inconclusa) *El Capital. Crítica de la Economía Política*, publicado en 1867 en su primera edición alemana<sup>396</sup>. Así pues, el proyecto que Marx acaricia es ese, y no otro. Surgen, entonces, al menos dos interrogantes fundamentales para atender su producción teórica: 1) ¿Cómo llegó Marx a la Economía Política?, y 2) ¿Qué entiende Marx por Crítica de la Economía Política? Para responder a estas interrogantes será preciso hacer un esbozo del periodo 1842-1844 en la obra de nuestro autor.

Comenzaremos situando los textos de Marx más ampliamente difundidos, distinguiendo entre los manuscritos y aquellos que fueron efectivamente publicados, para ello, seguiremos la presentación de Wenceslao Roces<sup>397</sup>, que tratamos de resumir en el siguiente recuadro, (Recuadro 1) en el cual situamos el año en que comenzó los textos, así mismo, en las cartas

<sup>395</sup> Karl Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (México: Siglo XXI, 2011) (p. 4).

<sup>396</sup> Karl Marx, *El Capital (Tomo I) [3 volúmenes]* (México: Siglo XXI, 2011).

<sup>397</sup> Karl Marx and Friedrich Engels, *Escritos de Juventud I* (México: FCE, 1982).

situaremos a los personajes con los que se carteo. Asumiendo además, que esto no es sino un esbozo, pues tomamos los materiales de los que disponemos.

Textos	1842	1843	1844
<b>Publicaciones</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>De la "Gaceta Renana".</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Sobre la cuestión judía.</li> <li>De la Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel. (Introducción).</li> </ul>	
<b>Manuscritos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>De las "Anekdotas".</li> <li>De la Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel.</li> </ul>		<ul style="list-style-type: none"> <li>Manuscritos Económico Filosóficos.</li> <li>Tesis ad Feuerbach.</li> </ul>
<b>Cartas</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Arnold Ruge.</li> <li>Dagoberto Oppenheim.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Ludwig Feuerbach.</li> <li>Arnold Ruge.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Ludwig Feuerbach.</li> </ul>
<b>Cuadernos</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Cuadernos de Bonn.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Cuadernos de Kruznach.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>Cuadernos de Paris.</li> <li>Extractos del libro de James Mills "Éléments d'Économie Politique".</li> <li>Del "Vorwärts!".</li> </ul>

Recuadro 1.

Del (Recuadro 1) aún con lo esquemático que pueda parecer, podemos apreciar algunas consideraciones importantes. La primera recaería en el hecho de que se confirmaría que el trabajo en torno a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* habría ocupado gran parte de su producción teórica, del texto en sí y su Introducción, entre 1842-1843. Además de sugerirnos que, es en torno a su crítica y al debate con Bruno Bauer planteado en su *Sobre la cuestión judía*, donde se jugará el hecho de que presuntamente deje de trabajar en la filosofía y la historia, para dedicarse a la Economía Política, como el propio Marx nos lo indica en el prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política (1857-1859)*.

El análisis de los cuadernos de Marx puede darnos indicios sobre aquello en lo que se encontraba trabajando, pues podemos ver que entre 1842-1844 efectivamente habría pasado del estudio de la Filosofía y la Historia a la Economía Política. Revisemos a qué nos referimos en un cuadro comparativo:

Año	Filosofía	Historia	Economía-Política
1842	<ul style="list-style-type: none"> <li><b>C. Miners.</b> "Allgemeine Kritische Geschichte der Religionen".</li> <li><b>J. Barbeyrac.</b> "Traité de la Moral des Pères de l'Église".</li> <li><b>C A Boettiger.</b> "Ideen zur Kunst Mythologie".</li> <li><b>J. J. Grund.</b> "Die Malerei der Griechen oder Entstehung, Fortschritt, Vollendung und Verfall der Malerei".</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li><b>Debrosses.</b> "Ueber den Dienst der Fetischgötter oder Vergleichung der alten Religionen Egyptens mit der heutigen Religionen Negritiens".</li> </ul>	
1843	<ul style="list-style-type: none"> <li><b>J.J. Rosseau.</b> "Du contrat social ou principes du droit Politique".</li> <li><b>Montesquieu.</b> "De l'esprit des lois".</li> <li><b>C. W. Lancizolle.</b> "Ueber Ursachen,</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li><b>C. C. Heinrich.</b> "Geschichte von Frankreich".</li> <li><b>C.F.E.Ludwig.</b> "Geschichte der letzten fünfzig Jahre".</li> <li><b>P. Daru.</b> "Histoire de la République de Venice".</li> </ul>	

*Character und Folgen der Julitage: Nebst einigen Aufsätzen verwandten Inhalts*".

- **J. Moeser.** *"Patriotische Phantasien"*.
- **N. Macciavelli.** *"Vom Staate oder Betrachtungen über die ersten zehn Bücher des Titus Livius"*.

- **C. Lacretelle.** *"Histoire de France depuis la Restauration"*.
- **J.C. Bailleul.** *"Examen critique de l'ouvrage posthume de Mme. La Bnne. De Staël, ayant pour titre: Considérations sur les principaux événements de la Révolution française"*.
- **Brougham.** *"Polen"*.
- **J. Russel.** *"Geschichte der englischen Regierung und Verfassung von Heinrich VII"*.
- **J.M. Lappenberg.** *"Geschichte von Holland"*.
- **E. A. Schmidt.** *"Geschichte von Frankreich"*.
- **F. A. Chateaubriand.** *"Ansichten über Frankreich seit dem Juli 1830"*.
- **W. Wachsmuth.** *"Geschichte Frankreichs im Revolutionszeithalter"*.
- **L. Ranke.** *"Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation"*.
- **J. Lingard.** *"Geschichte von England seit dem erstem Einfall der Röme"*.
- **E. G. Geijer.** *"Geschichte Schweden"*.
- **J.C. Pfister.** *"Geschichte der Teutschen. Nach den Quellen"*.
- **T. Hamilton.** *"Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika"*.

- **A. L. C. Destutt de Tracy.** *"Éléments d'idéologie"*.
- **Jenofonte de Atenas.** *"Werke"*.

- **P.P. Boisguillebert.** *"Le détail de la France, la cause de la domination de ses biens, et la facilité du remède", "Dissertation sur la nature des richesses, de l'argent et des tributs", "Traité de la nature, culture, commerce et intérêt des grains"*.
- **E. Buret.** *"De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France"*.
- **F. Engels.** *"Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie"*.
- **J. Lauderdale.** *"Recherches sur la nature et l'origine de la richesse publique"*.
- **J. Law.** *"Considérations sur le numéraire et le commerce"*.
- **F. List.** *"Das nationale System der politischen Ökonomie"*.
- **RR Mac Culloch.** *"Discours sur l'origine, les progrès, les objets"*.

*particuliers et l'importance de l'économie politique".*

- **J. Mill.** "Éléments d'économie politique".
- **D. Ricardo.** "Des principes d'économie politique et des impôts".
- **J. B. Say.** "Traité d'économie politique".
- **C.W.C Schuez.** "Grundsätze der National Ökonomie".
- **F. Skarbeck.** "Théories des richesses sociales".
- **A. Smith.** "Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations".

### Comparativo I.

Como podemos apreciar en el cuadro (Comparativo I) –basado en los cuadernos disponibles en lengua castellana, redactados entre (1842-1844)<sup>398</sup>- las investigaciones de Marx pasarán claramente del estudio de la reflexión filosófica –particularmente de estudios sobre la religión, dando por ende un peso considerable al texto *Sobre la cuestión judía*- al estudio de las condiciones materiales de existencia, –particularmente sobre Francia e Inglaterra- así como estudios especializados sobre Economía Política. Lo que nos da pie a considerar que, efectivamente, en la medida en que lo indicará hacia 1857-1859, la discusión en torno a los textos de Hegel y Bauer, así como una constante correspondencia con Ludwig Feuerbach entre 1843-1844<sup>399</sup> ocultan los orígenes de la *Crítica de la Economía Política*, siendo por lo tanto, nuestra tarea el dilucidarlo.

La discusión emprendida en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* se nos presenta en su complejidad expresada por dos consideraciones elementales: 1) el presuponer un amplio conocimiento de la obra de Hegel, y 2) el hecho de ser un Manuscrito inacabado que, si bien aborda párrafo a párrafo, tan sólo se tiene conocimiento de la existencia de los comentarios entre los párrafos: 261-313 donde se aborda su concepción del Estado. Trataremos, por ende, de dilucidar ambos problemas. Proponemos por ahora, una revisión de las generalidades de la metafísica hegeliana que nos ayudarán a dar un seguimiento a la discusión que propone Karl Marx pero, debido a la complejidad que supone, la abordaremos centrándonos tan sólo en dos puntos que nos parece son fundamentales en su pensamiento: 1) La discusión en torno al conocimiento, lo absoluto y su noción de ciencia<sup>400</sup>, y 2) Considerar el sentido y movimiento del "espíritu" hegeliano, su concepción de la realidad humana.

La discusión en torno al conocimiento es quizá la más problemática, pero, sin duda, la más interesante del pensamiento de Hegel, siendo además un punto que aparece como fundamental en su proyecto filosófico. Pues prácticamente al comenzar la *Fenomenología del Espíritu* nos da cuenta de ello, cuando expresa su sentido en función a no reducir la cosa a su fin, y así mismo, la posibilidad en base a la idea de necesidad, saltando a la vista que la idea de necesidad para Hegel es simultáneamente algo fundamental que se encuentra en íntima relación con las condiciones sensibles de lo real en cuanto tal. Analicemos el siguiente enunciado.

*En efecto la cosa no se reduce a su fin, sino que se haya en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que es la unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras de sí. Asimismo, la diversidad es el límite de la cosa<sup>401</sup>.*

<sup>398</sup> Karl Marx and Friedrich Engels, *Escritos de Juventud I* (México: FCE, 1982).

<sup>399</sup> *Ibidem*.

<sup>400</sup> En este sentido es fundamental hacer un recuento de lo expuesto en el capítulo II.

<sup>401</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu/Trad. Wenceslao Roces* (México: FCE, 2012) (p. 8).

El enunciado que se nos enfrenta –*consideramos*– pone de relieve un aspecto importante para atender el sentido de la idea de *mediación*, situándose particularmente en el punto de considerar a la cosa en relación a su devenir, siendo la vía más íntima para la comprensión de su metafísica como una suerte de desarrollo de las causas y sentencias en el proceso de conquista de lo absoluto<sup>402</sup>. Un punto en el que anulará la idea de tendencia y de resultado como puntos finitos de su proceso cognitivo, pues la comprensión de la tendencia aparecería como un punto de no comprensión de la cosa, pues no define lo que ella «está siendo», sino lo que por dicho movimiento de la cosa, digamos que, “le acontece”, quedándose únicamente en el plano de la mera intuición sensible, siendo sumamente interesante como a dicha noción que apuntaría a ver entonces en el resultado una posibilidad de conocimiento, rápidamente antepondrá la idea de que el resultado no es sino el cadáver que la tendencia deja tras de sí. Ubicándose en el plano del mero entendimiento (pensar desde lo sensible), obligándonos a ver un permanente despliegue de la cosa, es decir, comenzar a pensar a la cosa, nuestro objeto de análisis, siempre desde su propio devenir, obligándonos a pensar siempre a la cosa, nuestro objeto de análisis, en movimiento. Invitándonos a abandonar el plano de lo sensible para discutir más allá del entendimiento en el plano de la mera razón (pensar desde lo abstracto).

Hegel realiza con este silogismo una crítica a la racionalidad kantiana (y con ello a la moderna), pues nos muestra cómo es en lo abstracto, en el plano en el que las ideas se nos presentan como son en sí mismas. Así, Hegel propone desprenderse del plano de lo sensible, pero partiendo de dicha sensibilidad. En un ejercicio meramente esquemático podríamos, comparar a Kant con Hegel, donde el primero piensa así: Significante (lo sensible) y significado (lo suprasensible o metafísico) de la cosa «Durazno», p.ej. Pero «la cosa» «Durazno» aparecerá siempre atada a su significante (lo sensible o «cosa en sí») y, el pensamiento, no se da cuenta de que en realidad es su representación en la mente, su significante (Durazno). Por ende, las intuiciones no pueden dar cuenta de la «cosa en sí». Y Hegel nos diría sí, eso es cierto, pero al momento en que a la mente llega a lo sensible de la cosa, ya no es más lo sensible de la misma, no llega ya como «cosa en sí» sino como la representación de un «en sí indeterminado» y, no por sí misma.

Una representación en la mente es lo que llega de la cosa, y eso es metafísico, pues es suprasensible. Una representación en la mente es lo que sabemos de la cosa pero, si bien Kant nos diría que nunca podemos conocer lo no sensible de la cosa o la «cosa en sí». Hegel nos diría, cuando creemos que debemos buscar algo así como el «en sí de la cosa», en realidad lo que buscamos es regresar a las intuiciones, no perdernos en el plano de las meras abstracciones. Pues si no sabemos qué es el «en sí» de la cosa. ¿Cómo distinguir entre un en sí del Durazno y un en sí del Melón? Hegel nos diría, lo que el pensamiento busca es un mero cadáver, que la abstracción de la cosa en la mente deja tras de sí. Buscamos algo así como un «en sí indeterminado». Una «algo ahí» que sea la base de la idea de ese «algo ahí» en nuestra mente, pero somos incapaces de pensar que lo que la cosa «es» puede dejar de «Ser» y aun así, eso únicamente prolongaría el movimiento de la cosa a otra o, a alguna de sus determinaciones.

Hegel nos lleva así a la solución de un supuesto problema, el de que hay una distancia entre lo empírico y lo fenoménico. Pues nos diría que esa distancia no es real, esa distancia está únicamente en la mente. La distancia entre el Ser y el pensamiento. Entre la «cosa en sí» y su representación. Entre la cosa pensada y el mundo de la cosa. Esa distancia, la abstracción, es en realidad un proceso necesario de nuestra mente para poder entender lo que la cosa «es».

Lo que lo lleva a afirmar con tremenda soltura, que lo que parece ser un problema de conocimiento en realidad es, en estricto sentido, un no reconocer una capacidad humana. El del

---

<sup>402</sup> “Para Hegel, la metafísica (propriadamente dicha) es el intento de alcanzar el conocimiento de lo absoluto, a saber, de lo que no depende ni está limitado ni condicionado por ninguna otra cosa”. David Leopold, *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana* (Madrid: Akal, 2012) (p. 47).



pensamiento abstracto, que en Kant se sitúa como una mera operación en la mente, y en Hegel se revela el fundamento de su modo de pensar, la especulación metafísica. Pero, lo que nos diría Hegel además, es que si bien la distancia entre la cosa pensada y el mundo, es en realidad una distancia necesaria, debemos resolver los problemas de las representaciones en la mente, en lo abstracto, y después, una vez resueltas, proceder en lo real.

Pero, Hegel es tan astuto que se da cuenta de que lo que en Kant era un pensar gnoseológicamente de forma colectiva, es de hecho, resultado de un proceso colectivo del pensar y del hacer mundo. Así, en Hegel pasamos del yo al nosotros. Pero ese nosotros no es un Ser estático, sino en movimiento, pues nunca dejamos de ser lo que somos, pues no dejamos de hacer lo que hacemos. En Hegel el Ser no es sólo un Ser sino un «Siendo», pues el durazno no «es», pues «es» lo que «es», pero que necesariamente tiene que dejar de «Ser» lo que «es», para «no-ser» «Durazno» y una vez que «no-es» «Durazno», «es» p.ej. abono, o semilla, o alimento, etc. Esta dinámica lo lleva a considerar que la realidad «en sí», «esta-siendo»<sup>403</sup> un movimiento entre el «Ser-Estar» y la «Nada». Un movimiento que en Kant era aún exterior a la consciencia, en Hegel se vuelve ontológico, y lo que en Kant comparecía como intuiciones puras, resultado de la sensibilidad, como Espacio y Tiempo, son en Hegel momentos del desarrollo de la propia realidad, como un Todo.

Y una vez que nos ha obligado a pensar a la cosa en movimiento, siéndonos preciso además el considerar, pues, su desarrollo como inmanente a la cosa, no como algo que depende de ella, sino como lo que hace que de ella dependa su propio movimiento. Es decir, obligándonos a ver “al fin” y al “desarrollo” a su propio movimiento, como una suerte de “mismidad de la cosa”, por obscura que pueda parecernos esa idea si nos detenemos a analizarla veremos que apela simultáneamente a la inmanencia de un fin en la cosa y a que dicho fin la mantiene por ende en perpetuo movimiento.

En el ánimo de que quede un poco más claro, ejemplifiquemos nuestras afirmaciones, precediendo nuestro análisis con una consideración lingüística, la aclaración de que el «Ser» no sólo «es», sino que «esta» en el mundo pero, ese «estar en el mundo» tiene una vigencia, hasta que «ya-no-es» y «ya-no-está», p.ej. Un «Durazno» «es-está» como «Durazno», hasta que le ocurre algo en la realidad que hace que «ya-no-sea» y «ya-no-este» en cuanto «Durazno», sino en cuanto «Semilla de Durazno» y, por ende, tendríamos una «nada-de-Durazno» y un nuevo «Ser-estar» de «Semilla de Durazno» y, así, podríamos seguir hasta llegar una vez más al «Árbol de Durazno», a la «Flor de Durazno» hasta volver al «Durazno» que «ya-no-es-está» en cuanto el mismo «Durazno», pero es por sí mismo, un «Durazno». Llevando a Hegel a plantearse un dilema fundamental, ¿esa forma en que ocurre el movimiento entre el «Ser-Estar y la Nada», tiene una lógica? A lo que respondería que sí, pero, el sentido de dicha lógica, sin embargo, escapa a nuestro proyecto, pero, como veremos, esa lógica es aquello a lo se conoce y, que utilizamos a lo largo de nuestro trabajo, como *Lógica Ontológica*. De la que Karl Marx es no sólo deudor, sino que constituye la base de su propia lógica, como explicaremos más adelante.

Ahora bien, retomando la discusión, una vez que hemos atendido esa idea, rápidamente nos dirá que la diversidad es el límite de la cosa, una idea que pareciese apelar a que la esencia de la cosa no puede definirse por sí misma, sino en estrecha relación a las formas en que acontece su propio movimiento, a lo que le es aparentemente exterior, a lo que permite su propio desarrollo. Lo que de inmediato nos llevaría a una suerte de necesidad que aparece como exterior a la cosa, pero que en realidad le es propia o inmanente. No parece casual que una vez que nos ha dado cuenta de estas dificultades para pensar a “la cosa”, comience un análisis del saber:

---

<sup>403</sup> Recordemos que en alemán, no existe algo así como la diferencia entre «Ser» y «Estar», sino que se utiliza el mismo verbo «Sein», cuyas traducciones son: «Ser» y «Estar».

*La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza [...] pero bajo la figura en que el tiempo presenta el ser allí de sus momentos. Es pues la naturaleza de la necesidad del conocimiento el tiempo presente<sup>404</sup>.*

Así pues, si pensamos en la cosa conocimiento, veremos entonces que es de su propio despliegue como acto, que la ciencia aparece como inmanente a las condiciones del tiempo presente. El enunciado es muy claro en ese punto. La ciencia no tiene posibilidad sino es en íntima relación al tiempo presente, pues la ciencia es expresión de su propia necesidad. Recordemos que al obligarnos a pensar a la cosa siempre en movimiento, la necesidad de la ciencia estará siempre cambiando en función a su realidad exterior, así pues, el límite del sentido de un saber específico estaría dispuesto por las condiciones propias a momentos concretos de la historia, pero a su vez, el tiempo presente es un permanente movimiento.

Motivándonos a considerar que para Hegel lo que entendemos por historia tiene un fin en sí mismo, pero ese fin en sí mismo no está dado por la historia en sí. Pues la historia, al ser la forma en que entendemos alguna dimensión de lo que somos, atendiendo lo que fuimos, es un terreno cuyo sentido está definido en dos dimensiones que le son internas. 1) Lo que la hace ser lo que «es» objetivamente, y 2) lo que desde esa objetividad comparece subjetivamente. Lo que podemos leer como la diferencia entre forma y esencia, las cuales no son sino distintas dimensiones de «un sí mismo específico», el cual está definido por las distintas formas en que se expresa la esencia de lo que podemos entender como el conjunto de prácticas y relaciones que producen y reproducen lo humano, llevándolo más allá de su «sí mismo originario». Hegel se da cuenta de que la Historia es un conocimiento de lo que el Ser en su movimiento deja tras de sí, y que el Tiempo mismo, es lo que motiva el andar del sujeto.

Lo que la esencia deviene, está siendo, es aquello que ocurre. Lo que sucede no tiene sentido para sí mismo, si entendemos por sentido una idea como: propósito, dirección, proyecto, etc. Pero eso no negaría su esencia, la cual el ser humano ha tratado de conquistar entendiéndola, moldeándola, fragmentándola, pero siempre desde su propia objetividad pues, la esencia no tiene una vigencia propia, sino a partir del pensamiento. Y está, a su vez, definida por el hecho de estar ceñida al marco de interpretación de su propia existencia *-relación sujeto-objeto-*, cuyo límite es, en ese general sentido, la comprensión del absoluto así, como de las transformaciones que, desde él, podamos construir para darnos sentido, propósito, etc. Anulando la tradición clásica de la filosofía entre la “esencia” y “apariencia”. Así, como planteando el problema de encontrar la abstracción fundamental que da vida a ese movimiento específico del Ser (un momento más en el camino del Espíritu). Hegel se pregunta, ¿Cuál es el fundamento de lo que podemos entender como sociedad moderna? Pero para resolverlo debe desprenderse de esa distancia entre el Ser de la cosa y la cosa. Entre esencia y apariencia. Pues la esencia es una abstracción de la cosa (lo suprasensible de la cosa), y la apariencia lo sensible de la misma (lo sensible de la cosa) y, si se considera la idea de una esencia inmutable propia a la cosa, no es posible entender el movimiento mismo de esta. Así pues, la esencia no es sino lo que la propia conciencia pone sobre la cosa, para su propia comprensión.

Sin embargo, dicha anulación sólo podría ser efectiva si se atendiesen las nociones de esencia y apariencia desde el sentido no-dicotómico del término, como lo “uno”. Es decir, la anulación del sujeto ocurriría del atenderse de forma independiente a las condiciones de lo que “es”, ya sea de forma subjetiva u objetiva. Lo cual no ocurriría si lo considerásemos como una “relación”: Desde el sujeto porque «es» un objeto y cuya objetividad es sólo cuestionable por su condición como sujeto; es materia (está vivo) y puede abandonarla (imagina), pero esas dos dimensiones, están siempre limitadas por el propio conocimiento, pues su diversidad se nos revelará siempre como

---

<sup>404</sup> *Ibidem.* (p. 9).

el límite de la cosa, pues si la cosa pensada es la base del pensamiento abstracto. El límite del pensamiento abstracto (lógica ontológica) es el pensamiento empírico (lógica formal).

Esas limitaciones del pensamiento abstracto –*consideramos*– no son sino aquello a lo que apelamos como Science, y que en este punto también podríamos atender de una forma menos oscura en la noción de técnica de Bolívar Echeverría<sup>405</sup>. La “relación” que articula lo que somos –*autodenominarnos humanos*– desde lo que nos permite serlo. Que en nuestro tiempo obedece a la idea de “universo” –*que al ser un conocimiento propio al devenir de la cosa, podría cambiar*– en tanto forma de llamarlo desde nuestra pretendida objetividad, o Dios –*desde tradiciones teológicas monoteístas y a la cual Hegel mismo apelará*– si así lo creyésemos necesario y aceptásemos que la comunicación entre ambos es imposible. Así pues, nos acercamos entonces a la noción de “espíritu” hegeliana.

La idea de espíritu en Hegel consideramos se nos presenta como una suerte de “causa primera”, como aquello que expresa el propio movimiento de la realidad en sí misma, lo que de inmediato nos regresaría a la idea de Dios pero en la que, insistiría, nos sería más fácil entender si por Dios pensamos: universo (aunque habría que decir que eso ya no sería propiamente el pensamiento de Hegel, sino que de alguna manera estaría más cercano a Feuerbach). Pues el universo deviene, nos movemos con él, nada le es externo y todo puede existir tan sólo en su interior, donde la causa primera sería como pensar en el “Big Bang”, pues antes del espíritu tan sólo la nada. Siendo así la causa primera el “espíritu” de lo universal. La cual alcanza la autoconsciencia, reconociéndose a sí mismo en la humanidad, en ese sentido, la idea de “espíritu” también puede entenderse como, esencia humana (Gattunwesen)<sup>406</sup>.

Ahora bien, una vez que hemos dado cuenta de nuestra interpretación de en qué consistirían los principios que nos han sido necesarios de la metafísica hegeliana. Acerquémonos al texto de Marx, pero para ello, detengámonos en algunas consideraciones que nos parece necesario tener en mente para poder avanzar. Siendo una manera de comenzar quizá, dando cuenta de en qué consiste el problema del Estado para Hegel. Apuntaríamos que para él, el Estado obedecería a la necesidad de un pleno ejercicio de la razón<sup>407</sup>, como solución en torno a la contradicción que surgiría a raíz de la emergencia de la “modernidad” en donde los intereses particulares al seno de la sociabilidad, expresados por *la familia y la sociedad civil*, se encuentran enfrentados, no convergiendo en un interés general al que debería obedecer un pleno ejercicio de la razón, articulándose así una auténtica comunidad política.

Llegamos al punto en el que nos es necesario revisar la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Centrémonos pues en el texto de Marx, que como hemos insistido, trabajará parágrafo por parágrafo reconstruyendo las nociones de lo que Hegel plantea, sometiendo sus enunciados a una crítica. David Leopold<sup>408</sup> sugiere que la crítica de Marx está dada en dos dimensiones, 1) En las consecuencias políticas de los enunciados hegelianos, y simultáneamente 2) en el método especulativo en el que se basará Hegel para construir su argumentación. Es de esa advertencia que me propongo no atender sino la primera consideración, pues la segunda exigiría un

---

<sup>405</sup> Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*. (México: Ediciones Era, 1986).

<sup>406</sup> Es extremadamente fundamental no perder de vista que la idea de esencia y forma en Hegel se expresan de forma unívoca, la esencia solo tiene primacía en la forma. Así, la forma es expresión de la esencia, y la esencia sólo tiene existencia en sus formas. Evitemos pensar en una dicotomía alma y cuerpo, pues no se trata de esa idea.

<sup>407</sup> “*El Estado es la realidad de la idea ética, el espíritu ético en cuanto voluntad clara, ostensible a sí misma, sustancial, que se piensa y sabe y cumple aquello que sabe y en la medida en que lo sabe. En la costumbre tiene su existencia inmediata, y en la autoconsciencia del individuo, en su saber y actividad, tiene su existencia mediada, así como esta autoconsciencia, por el carácter, tiene en él cual esencia suya, finalidad y productos de su actividad, su libertad sustancial*”. Ruben Dri, ‘La filosofía del Estado ético. La concepción del Estado’, in *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: CLACSO, 2000) (p. 233).

<sup>408</sup> David Leopold, *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana* (Madrid: Akal, 2012).

conocimiento más exhaustivo de la obra de Hegel. Por ende, pretendo centrarme tan sólo en el análisis de tres párrafos y de la crítica que Marx le propondrá principalmente.

El primero de los tres párrafos a analizar es, el primer párrafo con el que Marx comienza su crítica, que en la Filosofía del Derecho de Hegel, aparecerá como el párrafo 261.

*261. Frente a las esferas del derecho privado y del bien privado, de la familia y de la sociedad civil, el Estado es, de una parte, una necesidad externa y en potencia superior, a cuya naturaleza están supeditados y de la que dependen su leyes y sus intereses; pero, de otra parte, es el fin inmanente de dichas esferas y su fuerza radica en la unidad de su fin último general y del interés particular de los individuos, en el hecho de que estos tienen deberes hacia él en tanto en cuanto tienen, al mismo tiempo derechos<sup>409</sup>.*

Comenzaríamos el análisis del párrafo atendiendo las formas en las que el derecho y el bien privado son considerados como los fundamentos de la familia y la sociedad civil, ante los cuales el Estado aparece en una doble dimensión, como “necesidad externa y en potencia superior” a la que sostendrá están sometidos los intereses privados, y al cual dichos intereses privados deben obedecer para sostenerse, planteándonos así una suerte de trascendencia entre los intereses privados expresados por la sociedad civil y la familia, que al verse subordinados a la potencia exterior que representa el Estado, ceden ante él toda posibilidad de establecerse como genuinamente independientes al Estado, pues son de hecho el fin inmanente al mismo.

Marx nos dirá además que el *párrafo anterior nos enseña que la libertad concreta consiste en la identidad (en el deber ser, doble vertiente) del sistema de interés particular (de la familia y la sociedad civil) con el sistema de interés general (del Estado)*<sup>410</sup>. Siendo el análisis de esa relación lo que procederá a cuestionar en el sentido que ya hemos señalado, especificando las dimensiones específicas que definen al Estado en tanto potencia superior en relación al sistema de intereses particulares cuya inmanencia se encuentra en el desarrollo de esos mismo intereses particulares. Lo que constituye así una relación de subordinación y dependencia entre ambos sistemas, lo que construye entonces nuestra primera sentencia lógica para así mostrar la manera en la que consideramos consistirá la crítica que planteará Marx.

El segundo párrafo que pretendemos analizar es el párrafo que prosigue, el cual aparecerá de forma inmediata tanto en el texto de Hegel como en el de Marx, el párrafo 262.

*262. La idea real, el espíritu, que se enciende él mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en su finitud, para llegar a ser, así, partiendo de su idealidad, el espíritu real infinito para sí, asigna con ello a estas esferas el material de esta su realidad finita, los individuos en cuanto masa, por donde esta distribución entre lo individual parece realizarse por medio de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particular de su determinación<sup>411</sup>.*

Podemos atender en este párrafo como es que si bien el espíritu hegeliano obedece a una suerte de causa primera –*como mostramos con anterioridad*–, para Hegel implica a su vez una suerte de flujo unidireccional, la razón de ello –*propongo*– subyace al hecho de que Hegel considera a la causa primera como un movimiento constante cuyo fin no está dado en sí mismo, sino por los límites de su diversidad y cuyas características son inmanentes a las diferencias específicas que se producen desde alguna de sus formas, y que sólo mediante ellas puede crearse la otra, justamente una suerte de flujo unidireccional.

Por ello considero que insistirá en que el espíritu enciende a las esferas ideales (familia y sociedad civil) de su concepto (el Estado), pues para él el concepto es la forma en que se subsume a lo que está siendo negado, pero que en dicho proceso de negación simultáneamente se encuentra conservando lo que de ella le es propio, es decir, para Hegel el Estado es

---

<sup>409</sup> Karl Marx and Friedrich Engels, *Escritos de Juventud I* (México: FCE, 1982) (p. 319).

<sup>410</sup> Ídem.

<sup>411</sup> Ibídem, (p. 321).

consecuencia lógica de la sociedad civil y de la familia, porque al ser producto de su condición inmanente el Estado “sintetiza” el sistema de intereses particulares en un único interés que deviene así en su “generalidad abstracta”, entendiéndolo por ello la expresión de la causa primera, pero ahora, no más como una causa primera, sino como la expresión de dicha causa primera, en tanto ser un “universal concreto”. Así el Estado “re-presenta” –*volviéndonos a mostrar*- a la sociedad civil y a la familia pero no más como intereses particulares sino como un único interés general, el del espíritu.

Una treta muy ingeniosa, pues lo que despide por la puerta principal, al mostrar que el espíritu se expresa en todos los intereses particulares de la masa –*sujetos concretos*-, “re-presentados” por la “sociedad civil y la familia”, intuyéndose así que estos, digamos, “se desquician” haciendo imposible el regreso del espíritu –*en una suerte de panteísmo de la causa primera*-, pero que sin embargo, debido a la lógica de su lógica, nos volverá a colar al espíritu por la ventana, pues debido a que el Estado es el concepto de la sociedad civil y la familia, ese concepto constituye ahora un sólo interés al que definirá como general.

A propósito de lo cual Marx nos dirá, en lo que considero la más genial de todas sus intervenciones en el texto, pues podríamos llegar a considerarlo inclusive como el momento, desde donde se enciende la chispa que engendrará la *Crítica de la Economía Política*. Dándonos simultáneamente uno de los pilares fundamentales de dicha crítica, la idea de producción.

*Lo que sirve de medio para la relación entre “el Estado” y “la familia y la sociedad civil”<sup>412</sup> son “las circunstancias, el arbitrio y la propia elección partiendo de la determinación”. Por tanto, la razón de Estado no tiene nada que ver con el modo como el material del Estado se distribuye entre la familia y la sociedad civil. El estado brota de aquí de un modo inconsciente y arbitrario. La familia y la sociedad civil aparecen como el sombrío fondo natural sobre el cual se enciende la luz el Estado<sup>413</sup>.*

Es pues de este del que podemos desprender la segunda consideración del planteamiento crítico de Marx, y desde el cual podríamos atender entonces el fundamento de la *Crítica de la Economía Política*, puesto que la “*idea es subjetivada y la relación real entre familia y sociedad civil y Estado se concibe como su actividad interna imaginaria. Familia y sociedad civil son las premisas del Estado; son en realidad, los factores activos; pero, en la especulación, ocurre a la inversa. Ahora bien al subjetivarse la idea, los sujetos reales, la sociedad civil y la familia, las circunstancias el arbitrio, etc., se convierten aquí en momentos objetivos irreales*”<sup>414</sup>. Lo que nos ofrece entonces como resultado que el bien privado y el derecho privado son productos no del espíritu sino del arbitrio de los sujetos concretos de la masa, así pues, la consecuencia lógica será sin duda el cuestionarse, ¿cómo es qué esto ocurre?

El tercer y último párrafo que revisaremos será el párrafo 269.

*269. La mentalidad toma su contenido particularmente determinado de los diferentes lados del organismo del Estado. Este organismo es el desarrollo de la idea en sus diferencias y en su realidad objetiva. Estos diferentes lados son, así, los diferentes padres y sus asuntos y actividades, por donde lo general brota de un modo necesario y en cuanto determinado por la naturaleza del concepto y se mantiene como algo presupuesto a su producción; este organismo es la constitución política<sup>415</sup>.*

Para el análisis de este párrafo, consideramos que las observaciones de Marx son tremendamente reveladoras, pues es de hecho este punto el que da cuenta del método especulativo y de las razones por las cuales Marx habría construido un distanciamiento con este. Claramente vislumbrando una línea directa con la Tesis ad Feuerbach.

---

<sup>412</sup> Sin corchetes en el original.

<sup>413</sup> Karl Marx and Friedrich Engels, *Escritos de Juventud I* (México: FCE, 1982) (p. 321).

<sup>414</sup> *Ibidem.* (p.322).

<sup>415</sup> *Ibidem.* (p.325).

Marx planteará cómo es que Hegel procura realizar una suerte de maniobra del lenguaje, construyendo una suerte de mediación ideal, pero que al no proceder en la realidad en sí misma y en consideración con lo que desde ella se expresa, el profundo significado de la crítica al idealismo, pero, cedamos la palabra a nuestro maestro.

*Se parte de la idea abstracta, cuyo desarrollo en el Estado es la constitución política. No se trata, por tanto, de la idea política sino de la idea abstracta en el elemento político. Al decir que "este organismo (es decir, el Estado, la constitución política) es el desarrollo de la idea en sus diferencias", etc., aún no sé nada de la idea específica de la constitución política; lo mismo podría decir, con igual contenido de verdad, con respecto al organismo animal que con respecto al organismo político. ¿Qué es, pues, lo que diferencia al organismo político del organismo animal? La diferencia no emana, desde luego, de esta determinación general. Una explicación que no ofrece una differentia específica no es tal explicación. El único interés está en encontrarse con "la idea" pura y simple, "con la idea lógica" en cualquier elemento, ya sea éste el Estado o la naturaleza, con lo que los sujetos reales, como ocurre aquí con la "constitución política", se convierten simplemente en sus nombres, lo que representa solamente la apariencia de un conocimiento real. Son y siguen siendo algo incomprendido, porque no se trata de determinaciones que han llegado a comprenderse en su esencia específica<sup>416</sup>.*

Es decir, vislumbramos aquí un punto fundamental, la necesidad de considerar la especificidad de la relación de subordinación y dependencia entre la sociedad civil y la familia, pues si bien Hegel nos muestra cuales son los elementos fundamentales de la sociedad moderna, los encierra en una lógica de misticismo que lleva a perder de vista la conquista señalada, una idea que alguna vez habremos escuchado en Marx pero que hasta ahora podemos intentar entender en su diferencia específica.

Ahora bien, si enumeramos las conclusiones de estos tres párrafos podremos ver que existe una suerte de continuidad entre ellas:

1. Lo expresado por la "sociedad civil y la familia" y "el Estado" es una relación de subordinación y dependencia.
2. La "sociedad civil y la familia" no son el sombrío fondo natural sobre el que se enciende la luz del Estado, sino su condición de posibilidad.
3. El método especulativo hegeliano nos lleva a ver al Estado como consecuencia lógica de la sociedad civil y la familia, pero nunca revelando su especificidad concreta.

Es decir, podemos ver cómo es que Marx llegará a vislumbrar que la esencia del sistema de intereses particulares yace en las prácticas de lo que pensamos como día a día, el mundo de lo cotidiano, cuyo único fundamento es la vida. Pero, es preciso atender que esto es a su vez tan sólo posible si entendemos que el espíritu en sí mismo no tiene sentido. Pues el sentido, implica una dirección, un destino, lo que sería a su vez limitarlo atribuyéndole una condición humana. Es decir, Feuerbach aparece como el trasfondo de ese conflicto. Pues incluso si es muy aventurado plantear que Hegel habría errado al considerar al espíritu como fin, al progreso como desarrollo ulterior de la conciencia pero eso aparece como la única alternativa. Pues si el ser humano adquiere su auténtica libertad: más allá del sexo, la raza o la clase. Es decir, siendo solo expresión de sus relaciones y cuyas relaciones no expresen de alguna forma una sistemática desigualdad al interior de su organicidad específica. Al interior de su cultura, única, específica y libre.

Eso puede ser sólo posible si entendemos que somos la absoluta singularidad del universo. Un auténtico absoluto, el universo más allá de sí mismo. Lo cual no implicaría necesariamente un dominio sobre la naturaleza, como el sujeto moderno se habría pretendido al intuir su esencia, dominando a lo otro, divinizando al yo, anulando el nosotros; pues el límite de lo humano es absoluto un límite que depende siempre de sí mismo: lo humano, entendido por ello su objetividad natural (esencia) y su subjetividad cultural (forma).

---

<sup>416</sup> Karl Marx and Friedrich Engels, *Escritos de Juventud I* (México: FCE, 1982) (p. 326).

Así pues, las prácticas cotidianas son lo que son, pues son expresiones formales de la realidad en sí misma. El rito permanente que nos permite seguir siendo expresión de ese histórico equivoco, donde el espacio aparece como conquista sistemática del absoluto, es el hecho mismo de ser humano. Es por ejemplo la escritura como irrupción del tiempo, es aquello con lo que registramos su devenir, pues lo escrito deviene, sigue siendo, permanece, nos acompaña. Pues es una forma de modelar el absoluto, codificarlo para que otra singularidad de lo humano de esa singularidad del universo que es lo humano, pueda entenderse, entender que sólo tiene sentido en tanto sabe su sentido por ser humano.

Si hacemos un paréntesis y atendemos una consecuencia de estas conclusiones, vislumbraríamos que si se plantea el hecho de que la esencia y la apariencia son “uno”, podemos atender el sentido concreto de la necesidad de la contingencia, sin abandonar la comprensión de la construcción de dicha contingencia, algo que nos aparece contradictorio. Pero para ello, habríamos de abandonar dos consideraciones que se opondrían desde distintas tradiciones: 1) Que la historia tiene una causa primera (τέλος) que influye en el sujeto; 2) Que el espacio es una mera contingencia al tiempo, entendiendo por esto, los modos de habitarlo: lo humano. Ahora bien, intentemos desplegar estas consideraciones desde las cuales podríamos atender estas nociones y plantear así una posible vía al conocimiento absoluto –en sentido hegeliano- de la modernidad, permitiéndonos su superación -como posibilidad; atendiendo la crítica marxiana al hegelianismo-.

Así pues, habríamos de considerar que el entendimiento de una teleología en la historia –*aparente comunión con el debate posmoderno*<sup>417</sup>- debe desprenderse de la idea de un Τέλος de la historia, un debate que no es propietario a la posmodernidad sino propio del debate marxiano en torno a la idea de progreso<sup>418</sup>, jugándose la posibilidad de construir al mundo más allá de la forma histórica concreta que presenta, distinción que evita la naturalización del espacio teniéndolo por *a priori trascendental* cuya consecuencia es la anulación de su construcción consiente. No apelando a una utopía<sup>419</sup>, sino a la plena posibilidad de producir espacios no capitalistas.

Es pues que asistimos entonces al momento específico en el que nuestro autor se desplazará al estudio de las condiciones materiales de existencia, sin embargo, consideramos que la idea de una ruptura fundamental entre un joven y un viejo Karl Marx expresada por el abandono de la filosofía especulativa o la metafísica no se sostiene de forma absoluta, pues podemos ver que inclusive en el *El Capital*, permanecerán sus consideraciones de ese medio al *Capítulo 1*, particularmente con el análisis del *Fetichismo de la Mercancía y su secreto*<sup>420</sup>.

---

<sup>417</sup> “...debe someterse al severo examen que la posmodernidad impone sobre el pensamiento de las Luces, sobre la idea de un fin unitario de la historia, y sobre la idea de un sujeto”. Jean-Fançois Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)* (Barcelona: Gedisa, 1987) (p. 13).

<sup>418</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *De Marx al marxismo en América Latina* (México: Itaca, 2011) (p. 119).

<sup>419</sup> Posición de la que Adolfo Sánchez Vázquez nos da cuenta de la misma forma cuando nos dice que: “Las luchas que Marx inspiró estaban dirigidas a un solo objetivo: emancipar a las clases explotadas y lograr el libre desenvolvimiento del individuo y la sociedad. Este objetivo liberador –presente en toda la obra y actividad de Marx- no era en verdad nuevo. Era una milenaria aspiración de la humanidad pero confinada hasta entonces a la utopía, o condenada al empleo de medios utópicos: perfeccionamiento moral, educación, autoconvencimiento, etc. [...] Pero a diferencia de todo utopismo, esa aspiración liberadora se funda racionalmente.” *De Marx al marxismo en América Latina* (México: Itaca, 2011) (p. 21). La cual desde luego habría que demostrarse, y no sólo apelar a ella usándole como elemento de autoridad, algo en lo cual es preciso trabajar.

<sup>420</sup> Karl Marx, *El Capital (Tomo I) [3 volúmenes]* (México: Siglo XXI, 2011).

Pero entonces, vislumbramos que si bien se da ese distanciamiento y no hay una plena ruptura con la metafísica, la disputa entonces es metodológica y política. “El joven Marx, no es culpable, en otras palabras de no entender las ideas de Hegel, sino de no compartirlas”<sup>421</sup>.

Pues él considerará a nuestro parecer que no existe una unidimensionalidad entre las formas en que se debe reproducir la sociedad y el control de dichas formas, no hay un pleno ejercicio de control de la socialidad desde la propia socialidad, pues se encuentra escindida y por tanto dominada desde una de sus particularidades. Marx apuntalará ahí que el Estado es siempre partidario del interés particular, por el simple hecho de que el que ejerce el control de la reproducción social-natural es siempre el que tiene los medios necesarios para apuntalar el dominio del control de la socialidad. Es decir, en términos del Marx del Capital, el que posee los medios de producción *–en sentido amplio–*, posee también el pleno control de quien ostenta el control de los bienes terrenales de la sociedad, es quien dirige la mecánica de la reproducción y por tanto es quien ostenta la razón que dirige el sentido de su reproducción por sobre la población.

Si bien *Hegel es completamente consiente de esta contradicción de la sociedad civil [interés general], ósea del capitalismo, que Marx desarrollará y fundamentará en forma inapelable [...] la solución que propone es de corte netamente imperialista, se trata de la propuesta de colonización de nuevas tierras, con lo cual el Estado encuentra a otros pueblos como consumidores, una parte de la población retorna al principio familiar [interés particular] y comienza la dialéctica de un nuevo Estado, y finalmente logra un nuevo campo de aplicación de su trabajo*<sup>422</sup>.

No obstante, esto de ninguna forma invalidaría la vigencia de las ideas de lo que para Hegel debe ser un Estado *–en su dimensión ética*<sup>423</sup>-, pues sabemos que mientras este exista la contradicción no tiene solución si no se trasciende el capitalismo, es decir, es ahí donde el estado ético de Hegel es la vía más inmediata de subvertir el orden social, pero no como un fin en sí mismo sino como la mediación necesaria para rearticular a la comunidad política: aquella que tiene el pleno control sobre su reproducción. *El liberalismo pretende la subordinación del universal, o sea, del Estado, al particular, esto es, a la sociedad civil o más específicamente al mercado, a la propiedad que, como sabemos después de Marx, es el Capital. El Estado ético, en cambio, pretende que el particular, el mercado, la sociedad civil, tengan su lugar, se desarrollen, crezcan, pero como momentos de la realización de todos en el universal concreto que es el Estado*<sup>424</sup>.

En ese sentido, como veremos el análisis de su texto, *Sobre la cuestión Judía*, que en apariencia podría parecer un texto sobre la religión, y el cual a su vez explica las razones que lo llevaron a revisar tan extensa bibliografía sobre el tema, se encuentra íntimamente ligado al problema que se planteó entre 1842-1843, lo cual se nos devela una prolongación de la discusión planteada con respecto a Hegel. En la cual podemos observar que seguirá planteando la discusión, pero a través de puntos específicos y sobre el dilema de lo que, desde entonces, puede considerarse entre la emancipación humana y la emancipación política. En ese sentido, hemos dividido la aproximación al texto en dos dimensiones: 1) El papel de la ley en la construcción del Estado y 2) La dicotomía entre emancipación política y emancipación humana.

Para abordar el primer punto, habríamos de respondernos qué es lo que estaría entendiendo por Sociedad Civil o, también, llamada sociedad burguesa por Marx. A lo que nos diría que es

---

<sup>421</sup> David Leopold, *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana* (Madrid: Akal, 2012) (p. 89).

<sup>422</sup> Ruben Dri, 'La filosofía del Estado ético. La concepción del Estado', in *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: CLACSO, 2000) (p. 232).

<sup>423</sup> *Ibíd.*

<sup>424</sup> Ruben Dri, 'La filosofía del Estado ético. La concepción del Estado', in *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (Buenos Aires: CLACSO, 2000) (p. 234).



aquella esfera de lo privado, donde existe el conjunto de los hombres en tanto que individuos y, en tanto que no se comportan como “ser genérico” o comunitario. Aquí, los hombres no son ciudadanos, pertenecientes a la esfera de lo público, sino es el momento en que prima el interés privado, esa idea se devela como mera “ideología”, pues en lo real efectivo, las creencias del judío, el caso que se encuentra analizando, entran en contradicción con el papel del Estado<sup>425</sup>. La Sociedad Civil o burguesa es, además, el conjunto de hombres en tanto que individuos, propietarios privados. En esos términos Marx considerará a la Sociedad Civil como la esfera del egoísmo y la necesidad práctica, o sea donde se lleva a cambio el cumplimiento de las necesidades práctica, donde se da el comercio, y surge el dinero. En la sociedad civil o burguesa en donde el hombre lleva una vida sensible, individual y privada.

Esto lo lleva a su vez a plantear el problema de que en la sociedad moderna con respecto al derecho, a partir del cual se consideraría es posible realizar cambios a la sociedad en su conjunto, lo que pone de relieve la discusión que tenía con Hegel, pues el derecho se mide a partir del interés privado o individual. La crítica a los derechos del hombre y del ciudadano. En ese sentido, aproximémonos a este punto someramente.

Primero habría que diferenciar entre los derechos del hombre (*Droits de l'homme*) y derechos del ciudadano (*Droits du citoyen*)<sup>426</sup>. Los primeros se refieren a los derechos que el hombre<sup>427</sup> adquiere como miembro de la sociedad civil o burguesa. Los derechos que el hombre tiene en su existencia como particular, entendiendo por ello un sujeto parcial<sup>428</sup>. Sea bien, como hombre egoísta separado de la comunidad y en conflicto con sus semejantes. Ahí donde tiene un interés privado. Dichos derechos se perciben como “naturales”, es decir, se naturaliza su condición de individuo, la cual se concibió como premisa y no como resultado de la disolución de la sociedad.

Los segundos se refieren a los derechos que tiene el hombre en su existencia como ser genérico abstracto, como miembro de la comunidad política, parte de la ciudadanía. Los derechos del ciudadano son aquellos que adquiere el hombre como miembro del Estado político. La crítica a los derechos del ciudadano y del hombre, tiene que ver con el carácter mismo de estos<sup>429</sup>. En cuanto a los derechos humanos, la primera crítica tiene que ver con que se conciba al hombre como individuo por naturaleza y, por tanto, sus derechos humanos como naturales. Si se hace esto, entonces, las características humanas que son fundamento de los derechos humanos se “naturalizan” como la propiedad privada, la individualidad, así como sus derivados, la libertad, la seguridad y la igualdad de los hombres en tanto que individuos y propietarios privados. La crítica a los derechos del ciudadano es que son abstractos, es decir, que conciben al hombre en tanto que miembro del Estado político, excluyendo sus demás determinaciones específicas,

---

<sup>425</sup> *La contradicción en que el creyente de una religión particular se encuentra con su ciudadanía no es más que una parte de la general contradicción secular entre el Estado político y la sociedad burguesa. La plenitud del Estado cristiano, es el Estado que se reconoce como Estado y se abstrae de la religión de sus miembros. La emancipación del Estado con respecto a la religión no es la emancipación del hombre real con respecto a ella.* Karl Marx, 'Sobre la cuestión judía', in *La cuestión judía* (México: UAM-I/Anthropos, 2009), pp. 127-63 (p. 144).

<sup>426</sup> *Constatemos ante todo el hecho de que los llamados derechos del hombre, los droits de l'homme, a diferencia de los droits du citoyen, no son otra cosa que los derechos del miembro de la sociedad burguesa, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad.* Karl Marx, 'Sobre la cuestión judía', in *La cuestión judía* (México: UAM-I/Anthropos, 2009), pp. 127-63 (p. 147).

<sup>427</sup> Nótese que dejamos de apelar al ser humano, y consideramos al hombre. Pues el análisis requiere un salto cualitativo, de lo general (humanidad) a lo particular (hombre; que hasta mediados del siglo XX fue una descripción que apelaba al varón blanco y propietario). Este punto es a su vez uno de los puntos en que podemos ver lo poco que se ha considerado el papel no propiamente patriarcal de la obra de Marx, pues apelaría, no a ese hombre blanco y propietario, sino a la humanidad, no a la emancipación política, sino a la emancipación humana.

<sup>428</sup> *Es el derecho a esta separación, el derecho del individuo delimitado, limitado a sí mismo.* Karl Marx, 'Sobre la cuestión judía', in *La cuestión judía* (México: UAM-I/Anthropos, 2009), pp. 127-63 (p. 148).

<sup>429</sup>

como sociabilidad, patrimonio, etc. Los derechos del ciudadano, son como es el Estado mismo, abstractos y, por tanto, despegados del hombre real efectivo.

En esos términos comienza a entenderse el dilema de las consideraciones políticas de Karl Marx, pues el dilema de fondo es, que intenta exponer que las determinaciones reales y efectivas de la humanidad no se dan en las instituciones o construcciones que proponen la igualdad en abstracto del sujeto concreto, pero que, en lo concreto, no ocurre de esa manera. Pero prosigamos analizando este punto.

La crítica a los derechos del hombre y del ciudadano en su conjunto, tiene que ver con que los derechos del ciudadano, al ser aquellos que el hombre adquiere cuando existe en la esfera donde se comporta como ser genérico (comunitario) abstracto, estén al servicio de los derechos del hombre. En otros términos, de cómo la organización los hombres como comunidad abstracta (Estado político), sólo se realiza para proteger los derechos que se conciben como naturales e imprescindibles, o sea los derechos de la propiedad privada y del individualismo. Marx critica cómo la comunidad abstracta se pone al servicio de la propiedad privada; eso formalmente hablando. La crítica también va en el sentido de cómo en la práctica se viola esa jerarquía, y a veces se cancelan algunos derechos humanos (como la libertad de prensa o de culto religioso) por violar la libertad política (derechos del ciudadano).

Planteando así, que existe un dualismo entre la vida individual y la vida genérica del sujeto en el Estado. Pues se refiere a la existencia del hombre en tanto que miembro del Estado político (ciudadano) y miembro de la sociedad civil o burguesa (individuo). O sea el hombre moderno vive en una dualidad, por un lado mantiene una vida comunitaria, pero abstracta en el Estado político, y por el otro una vida individual, sensible en la sociedad civil. Se refiere a cómo lo genérico (comunitario) se encuentra separado en una esfera abstracta, y en una esfera privada, individual pero sensible y real. En pues un conflicto entre el interés general y el privado.

Lo que lo lleva a plantear propiamente la contradicción que encuentra al seno de la sociedad moderna. Por qué el derecho humano de libertad es un derecho del individuo delimitado y limitado a sí mismo, pues es el derecho a la propiedad privada. Puesto que la libertad entendida en el sentido individual (y no comunitario) si es un derecho de los hombres en tanto que propietarios privado. Pero, esto es así porque se concibe la libertad como toda aquella acción que no perjudique al otro; véase que plantearlo de ésta manera tiene que ver con el hombre como mónada aislada de los demás y no como ser genérico. Si se entiende así, la libertad es la acción de hacer (apela al sujeto) todo mientras no dañe al otro y, también en el derecho a hacer lo que sea con las riquezas o patrimonio (apela al objeto), sin el menor consenso de los demás, en lo relativo al disfrute del patrimonio de manera individual, es el derecho privado de la riqueza lo que en realidad prima en esa forma específica de relacionarnos entre los sujetos con respecto a la riqueza material al seno de la Sociedad Civil, y es pues ese el límite real del Estado.

Puesto que, si la libertad es el derecho de hacer lo que sea sin dañar al otro y, de disfrutar de la riqueza sin el consenso de los otros, la libertad de un hombre determinado está limitada por los demás y, en éste sentido, el derecho humano de la libertad es un derecho donde el individuo se repliega a sí mismo, se limita a sí mismo. Pues concibe a los demás como el límite de su propia e individual libertad y no como la posibilidad real de su despliegue.

Lo que lo lleva entonces a plantear el dilema más importante de su crítica, el Estado es un límite para la emancipación de la sociedad, pues todo fin que sea mediado por el Estado, es en realidad un movimiento que pasa la contradicción de la esfera de lo público a lo privado, pues lo que es un dilema público p.ej. libertad de culto, se vuelve un dilema que pasa de una disputa contra el Estado a, una disputa entre la Sociedad Civil. Pues si el Estado no reconoce la libertad de culto, la sociedad tiene un conflicto con el Estado, pero, si el Estado reconoce la libertad de culto como

un derecho del individuo propietario privado, el problema se pasa a la sociedad civil en su conjunto, pues el enfrentamiento ya no sería de la Sociedad Civil contra el Estado, sino que deviene, literalmente una perpetua "Guerra Civil", un dilema propio del interés privado. En ese sentido se plantea, ¿Por qué la emancipación política no es emancipación humana?

A lo que respondería que, la emancipación política es aquella que realiza el Estado político. La libertad que otorga hacia sus premisas. La libertad política significa, que un elemento de la Sociedad Civil o burguesa, es decir, una de sus premisas, no "interfiera" en los asuntos públicos del Estado, como p. ej. La religión, la raza, el sexo, o cualquier otra particularidad. Así pues, cuando el ser genérico abstracto, es decir, el Estado político se libera de un elemento, lo único que hace es cambiar de campo de vigencia o efectividad, pasando ese asunto que era público a asunto privado, individual, le da vigencia en la sociedad civil.

Marx llega a decir que la emancipación política hace que alguna premisa del Estado pase del derecho público al derecho privado. En éste sentido, la religión, la raza, o cualquier otro elemento particular sigue existiendo, pero ya no en el Estado, sino en la sociedad burguesa o civil. Como se ve, la emancipación política no elimina esa particularidad de los individuos, sino que las relega a la Sociedad Civil y, con ello no las niega, sino que las afirma. Con esto, la emancipación política es sólo una forma de la emancipación humana; una forma muy abstracta, en tanto que no libera a los seres humanos de sus prejuicios religiosos, raciales, o de cualquier otra índole, sino que los pone a libertad de los individuos. Los hombres no se quitan un criterio o prejuicio, con el cual juzgar o excluir a sus semejantes, sino que ese criterio o prejuicio es una cuestión individual, y no asunto público del Estado. La emancipación humana consistiría en este sentido en eliminar al hombre religioso, al hombre racista, etc. Lo cual el Estado no puede hacer, sino que eso lo pone a libre elección de los individuos.

En esos términos se expone pues, propiamente, el límite del Estado. Considerando entonces que el ciudadano vive por ende en una dualidad. Refiriéndose por ello a la existencia del hombre en tanto que miembro del Estado político (ciudadano) y miembro de la Sociedad Civil o burguesa (individuo). En esos términos, el hombre moderno vive en una dualidad, por un lado mantiene una vida comunitaria, pero abstracta en el Estado político y, por el otro, una vida individual sensible en la sociedad civil. Lo cual se refiere a, cómo lo genérico (comunitario) se encuentra separado en una esfera abstracta y, en una esfera privada, individual pero sensible y real. En lo que constituiría un conflicto entre el interés general y el privado. Y por ende, se entendería entonces que la emancipación humana se constituye eliminando de manera real y efectiva, o sea en la práctica cotidiana, a los prejuicios de los seres humanos, constituyendo un ser genérico no abstracto, sino real, efectivo y sobre todo sensible (en los términos del idealismo).

Pero en este punto llega a una conclusión asombrosa, si el dilema se encuentra entonces en el mundo sensible (Sociedad Civil), y las relaciones de propiedad no se ejercen propiamente en una disputa contra el Estado, sino al seno mismo de la Sociedad Civil. Cuál es el fundamento de esa forma sensible de la sociedad moderna. A lo que responderá:

La necesidad práctica, el egoísmo, es el principio de la sociedad burguesa y se manifiesta como tal en toda su pureza tan pronto como la sociedad burguesa ha terminado de engendrar completamente de su seno el Estado político. El Dios de la necesidad práctica y del egoísmo es el Dinero<sup>430</sup>.

Ante lo cual Karl Marx probablemente se hará una pregunta en pleno y estricto sentido ontológico y delimitado por esos a su vez estrictos términos de la discusión, que habría planteado con Bruno Bauer desde la cual sería posible comprender la totalidad de su obra.

### ***¿Qué «es» el Dinero?***

---

<sup>430</sup> Karl Marx, 'Sobre la cuestión judía', in *La cuestión judía* (México: UAM-I/Anthropos, 2009), pp. 127-63 (p. 160).

Estas reflexiones de juventud que, vistas desde las consideraciones que hemos trazado, nos revelan que la idea de una ruptura entre el joven y el viejo Marx es un equívoco conceptual, puesto que su acercamiento al problema de la Economía Política no es sino una prolongación y profundización de sus reflexiones, en torno a las cuales, se oculta la génesis de Crítica de la Economía Política que como hemos visto, no es sino el momento fundador de una crítica completa a la sociedad moderna. Y que encuentra su fundamento, única y exclusivamente por una determinación histórica, por el hecho efectivo y sensible de que el Dinero es el “Dios” de la sociedad moderna, o para decirlo con Marx, de la sociedad burguesa.

En esos términos es que se entiende el porqué de una Crítica de la Economía Política, que no es sino un momento posterior a sus desarrollos ulteriores. No obstante, consideramos que la pregunta que nos hicimos en este apartado ha quedado parcialmente resuelta. Por ende lo que ahora nos compete es preguntarnos en un sentido aún más profundo, ¿Qué es la Crítica de la Economía Política?, pues para respondernos a esa cuestión habremos de delimitar lo que Marx entiende por “Economía Política” y lo que entiende en su noción de “Crítica”.

El primer momento de nuestra interrogante ha quedado resuelto a lo largo del texto, pero desde luego no se ha visto explicitado pues la *Economía Política no es la Tecnología*<sup>431</sup>, nos diría en la *Introducción de 1857*, ironizando la condición de la Economía Política con respecto al orden lógico de sus categorías y a la forma en la que se les ha utilizado. Aquello que parece una sutileza en realidad nos da un plano desde el cual aproximarnos a lo que nuestro autor entiende por Economía Política. Pues en el contexto de la *Introducción de 1857*, hace referencia a que la “tecnología” es una particularidad de la producción y, la Economía Política una forma específica o singular, de llevar a cabo la producción. Lo que pone de relieve que cuando Marx habla de Economía Política y no únicamente al trabajo teórico de los economistas, sino a lo que en ellos se ha expresado por el movimiento que ocurre en el pensamiento, a ese proceso de abstracción de la realidad efectiva llevado a cabo por los economistas en tanto Economía Política.

Esta distinción a diferencia de lo que podríamos considerar no es exclusiva de Marx, sino que de cierta manera ha sido heredada de la filosofía (y no sólo debido a que Adam Smith era filósofo), sino a razón de que es posible encontrar en la filosofía referencias explícitas al problema que se plantea en tanto Economía Política, y del cual los economistas convencionales dan cuenta de su ignorancia al no entender el profundo contexto filosófico de su génesis. En ese sentido, la forma en la que Hegel se aproxima al problema de la Economía Política nos da cuenta del problema que subyace a esa discusión y del cual Marx da cuenta al referirse a todo aquello que, bien sea conceptual o políticamente, comparece como Economía Política.

El trasfondo del pensamiento de Hegel encuentra un correlato a las concepciones de Platón y Aristóteles, recordemos a este punto que las lecturas de estos textos que se volverían canónicos desde el siglo XVII, encontrarían un fuerte impacto en las concepciones de la filosofía clásica alemana, mejor conocido como idealismo alemán. Pero el punto más importante a tener en mente es sin duda la discusión propia al problema de lo económico (*οἰκονομία*)<sup>432</sup>, el cual intenta

---

<sup>431</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse 1857-1858)*. Tomo I. (México: Siglo XXI, 2011) (p. 6).

<sup>432</sup> Al respecto, es notable la presencia de una línea de pensamiento de ascendencia griega mediada por Platón y Aristóteles y que, a través del medioevo cristiano, llega al idealismo alemán. Su concepción distintiva es la relatividad de lo económico frente a lo político y la supeditación del individuo a los valores y necesidades de la comunidad. Manfred Riedel ha señalado incluso cómo esta presencia del aristotelismo político clásico pervive durante mucho tiempo en Alemania, a diferencia de otros países europeos. «Esta vinculación –sostiene– no es casual; pone de manifiesto la vieja tradición europea de vincular la política, con la economía, tradición que comienza a desaparecer con las nuevas teorías de la “economía nacional”» de inspiración británica. En una nota al pie, el autor agrega además: Riedel, en su estudio sobre el Estado y la economía alemana de los años de Hegel, señala que el idealismo tuvo como proyecto oponerse a la absolutización de lo económico. Claudio Mario Aliscioni, *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica en la filosofía del derecho* (Rosario, Argentina: HomoSapiens Ediciones, 2010) (p. 39).

poner de manifiesto que la reproducción material de los sujetos o *sistema de las necesidades*, como Hegel lo denominará, y que tiene un correlato con la idea de *Staatswirtschaft* en su *Filosofía del Derecho*, aquello que se expresa en nuestra sociedad a través de la Economía Política, habremos de precisar que las referencias al significante “Economía Política” (*Politischen Ökonomie*) pueden cambiar y ser referidas como “Economía Nacional” (Nationalökonomie), “Economía del Pueblo” (*Volkswirtschaftslehre*) o Economía de Estado (*Staatsökonomie*).

Ahora bien, la cuestión de fondo es a qué se refiere el significado común a estas distinciones, las cuales presentan diferencias sutiles, que han sido planteadas por los autores que las concibieron de esas distintas maneras pero que, como adelantamos, hacen referencia a un problema sustantivo que se expresa en lo que para nosotros será referido como «Economía Política», pero dejando en claro que el punto en sí, no es la Economía Política por sí misma, sino aquello que de ella se desprende, lo sustantivo es pues el movimiento real que subyace a su expresión racional expuesta por intermediación del pensamiento (recordemos a Kant en este punto).

El fondo común a estas nociones lo encontramos en el sentido mismo de la reproducción material, recordemos para ello la discusión que Marx se dispone a plantearle a Hegel a través del Estado y la Sociedad Civil. El problema de fondo radica en que la sociedad moderna se encuentra dividida entre el interés general de la comunidad abstracta del Estado y la disputa entre los intereses particulares que se ven enfrentados al seno de la Sociedad Civil. Para entender esta disputa, Marx intenta poner de relieve el problema de que en el Estado no se resuelven los conflictos propios de esa Sociedad Civil a través de una revisión sobre la cuestión judía (como ya lo expusimos), en la que pone de relieve que el interés privado se antepone al interés general cuando el Estado reconoce la libertad individual cual paradigma de sociabilidad, provocando por ende que los problemas propios del Estado, se resuelvan siempre en la Sociedad Civil, siempre y cuando, el Estado los reconozca como facultades del individuo.

No obstante, en ese recorrido Marx expone que la libertad real de los sujetos se encuentra atada a los intereses no propiamente del Estado sino de las relaciones sociales que dan sentido a ese Estado (aquí hablamos de Estado en general), por ello, de la misma manera que la religión se resuelve en el ámbito de lo privado, los problemas en torno a la reproducción de los sujetos, en una forma específica de sociedad en la que existe esa separación entre Estado y Sociedad Civil, lo que para nuestro autor comparece en tanto *sociedad burguesa*, se resuelven también en el ámbito de lo privado, a través de las relaciones mercantiles. Puesto que, para relacionarme con la riqueza social en la sociedad burguesa, debo relacionarme a través del ámbito de la propiedad privada de alguien, lo que me lleva inmediatamente al problema de la no-propiedad.

Dispongamos para ello de una ejemplificación, para ello hagamos abstracción de todas las determinaciones propias a la sociedad moderna y ubiquémonos en las premisas simples de un intercambio al seno de nuestra sociedad. En la sociedad burguesa existe el reconocimiento de la relación social entre dos o más sujetos con respecto a un objeto, p. ej. Un durazno (para seguir con nuestro canónico ejemplo), pero la propiedad privada sobre ese durazno pasa por un reconocimiento social doble la propiedad privada del sujeto A sobre el durazno, y la no propiedad privada del sujeto B sobre ese mismo durazno. Esa relación es pues simultáneamente de propiedad (que implica la posesión formal, tener el durazno en la mano), pues el Estado, al reconocer la propiedad privada como derecho individual, entrega a los sujetos (pero sólo como posibilidad) la capacidad de ser poseedores del durazno. Pero Marx se dará cuenta de lo que para la abstracción que hemos realizado es ya tremendamente evidente (escasez), si sólo existe un durazno, lo lógico sería que se dividiese a la mitad para satisfacer la necesidad concreta de ambos sujetos A y B en tanto a su disposición natural de estar vivos (el hambre).

Pero, en la sociedad burguesa, esa obviedad tremenda no opera de esa forma, pues el Estado reconoce la propiedad privada (distinta de la posesión) sobre la cosa, posibilitándose, a diferencia de otras formas de sociedad, a no poseer el durazno físicamente (posesión), vamos, a no tener que tenerlo siempre en la mano, pues debido a que el Estado posee el uso legítimo de la violencia política, si el sujeto B (no propietario) toma posesión del durazno sin una mediación consensual entre él y el sujeto A (propietario), estaría violando el interés privado del sujeto A, y por ende se encontraría en una posición en la que puede y de acuerdo a las leyes de ese Estado debe ser sometido a una punición por “violar” la propiedad privada sobre la cosa. Nótese que el problema no es propiamente entre ambos sujetos (A y B) y el objeto (durazno), sino entre la relación que guardan los sujetos A y B, en tanto sujetos inmersos en una distinción entre el Estado y la Sociedad Civil. En consecuencia, la pregunta básica que se abriría sería, en la sociedad burguesa, ¿en donde se expresan estos problemas propios a la relación entre sujetos (sociedad) y objetos (naturaleza)?

En la Economía Política (o a lo que se expresa a través de ella, para decirlo con más precisión), nos respondería sin dudar. La pregunta de fondo sería, ¿por qué?, esa es la razón que lo llevaría a investigar a la Economía Política, y al mismo tiempo vemos una cierta yuxtaposición con el problema que la Geografía se ha planteado para sí misma, la relación entre “sociedad y naturaleza”, que como vemos, comparece en la sociedad burguesa a partir de las relaciones dispuestas en la Economía Política. Pero, no equivoquemos el camino, pues la Economía Política, como veremos no es sino el fundamento de la relación. Algo que abordaremos a detalle en el siguiente apartado (Nosotros o el universo en un instante, título provocativo más certero).

En lo que sigue, la cuestión es entonces dilucidar, qué es la Crítica de la Economía Política. Lo que pasa sin duda por un cuestionamiento de qué es la Crítica, la cual resolveríamos de forma propositiva, puesto que en la obra de Marx, múltiples son las secciones en las que se refiere a la misma pero, siempre en uso. Por ello, trataremos de aproximarnos a la noción de crítica desde nuestra particular interpretación.

La idea de Crítica en Marx, consideramos que se ubica de cierta forma atravesada por las discusiones planteadas por Immanuel Kant, para quien el concepto de Crítica dispone a una relación reflexiva simultánea entre un proceder «analítico» y otro «dialéctico» (en su particular concepción y distinta a la Hegel y a la del propio Marx). Lo que constituiría para Kant el proceso propio a la Crítica, el cual se realiza a través de un doble camino de ida y vuelta para el análisis de sus nociones. Dispongamos de su ejemplificación con nuestra disciplina, el proceder analítico en Kant se dispone de un momento positivo (Hegel) en el que se exponen las categorías a analizar, por ejemplo: Geografía en general, física, social, humana, etc., en la que se realizan las abstracciones necesarias para arribar a la idea fundamental (naturaleza y sociedad en un orden histórico o sociedad y naturaleza en un orden lógico).

En ese momento positivo existe un análisis del tema en cuestión, pero dicho análisis, dicha investigación, no es puesta por nosotros, sino por las investigaciones que nos han antecedido. En el caso de Marx, lo dispuesto en tanto Economía Política, hasta encontrar el punto neurálgico desde el que sería posible reconstruir las discusiones, es decir, hasta arribar al punto más básico de ambas relaciones: El trabajo social. En el caso de Kant, por ejemplo, se llegaría a un momento en el que es preciso reconstruir ahora bien las relaciones que guarda todo lo expuesto en el momento analítico, es decir, en lo que para Kant sería el análisis “dialéctico”, en el que se reconstruyen todas las relaciones, pero, dando sentido al concepto. Y que en Marx comparece como un momento negativo, en el que se ponen de relieve las relaciones abstractas pero ya no propiamente en términos de las relaciones originarias propias del momento analítico, sino de las que han sido reorganizadas por nosotros.

Esa es quizá la filiación más clara con la idea de Crítica de Kant, pero, en una aproximación más detallada observaríamos que en Marx, la idea de Crítica no sólo comparece conceptualmente o en la manera en la que se entiende el proceder conceptual. Pues la lógica de reconstitución de las categorías no la encuentra en Kant, es decir, el momento “dialéctico” que comparece en Kant, para Marx, sigue la lógica ontológica de Hegel expuesto en su *Ciencia de la Lógica*. La forma en la que se deben ordenar y construir las categorías para llegar a una exposición conceptual. Así pues, vemos que la idea de una Crítica de la Economía Política en Marx comparece en un primer momento como una exposición lógica de las categorías expuestas por la Economía Política. Pero que en Marx adquieren además una intencionalidad política por desmontar las consideraciones propias de la Economía Política, que mistifican (u ocultan, para decirlo en términos más “políticamente correctos”), el sentido propio en que se reproducen las relaciones sociales al seno de la sociedad burguesa, y sus íntimas relaciones con el objeto (la naturaleza).

A la pregunta de por qué la Crítica de la Economía Política es el fundamento de una Crítica a la civilización burguesa, responderíamos que el problema de fondo es que lo que da sentido a la relación sociedad-naturaleza, se encuentra expuesto en la reproducción misma de los sujetos, en lo que se expresa a través de la Economía Política, en el nudo mismo de la argumentación de lo que nos expone Karl Marx en su obra teórica: el trabajo social. Por ende, y desde entonces, todo conocimiento que intente entender la relación entre la sociedad y la naturaleza, debe disponerse en los términos de una Crítica a la Economía Política, y al decir debe no lo ponemos en términos del deber ser kantiano, sino como exigencia conceptual. Así es posible entender porque una disciplina que ha intentado dilucidar la relación entre la sociedad y la naturaleza, se debe disponer en un primer momento como Crítica de la Economía Política.

Es posible apreciar detalladamente que en Karl Marx vemos la resolución de un conflicto planteado propiamente por la Geografía. En el ánimo de clarificarnos esa relación, realizaremos una *Proposición* en sentido estricto. Para explicarnos, desde su obra, la pregunta *sine qua non* de la Geografía ¿Cuál es la relación que existe entre la “sociedad y la naturaleza”?, que enunciado así es de hecho un error, pues es esa la relación por excelencia y la única posible. A la que hemos respondido, considerándonos como resultado: Nosotros. A la que nos entregamos a desplegar someramente, cual exégesis de sus obras, en el siguiente apartado.

---

## NOSOTROS O EL UNIVERSO EN UN INSTANTE

---

Cuestionarse la existencia es un elemento esencial de toda *experiencia social humana*, la cual se manifiesta a través de las distintas concepciones de pertenencia o distanciamiento con la naturaleza en sí misma, respondiendo a la interrogante originada en la intuición de una objetividad singular distinta del todo. Encontrando a través del mito fundacional sus múltiples respuestas, otorgándose una acepción originaria, si bien ahistórica, principio orgánico de cohesión social, cuyas expresiones comprendemos debido a un asedio prolongado a distintas cosmovisiones<sup>433</sup> -*donde entenderseles no fue el único objetivo*-, haciendo posible vislumbrar que nos ha sido inherente cuando menos una a cada *experiencia social humana*.

---

<sup>433</sup> Carl Jung afirma que incluso *Toda consciencia de razón o de intención es ya un Weltanschauung (cosmovisión) en germinación. Todo incremento del conocimiento y de la experiencia es un paso más hacia el desarrollo. Al tiempo que se crea una imagen del mundo el hombre que piensa se transforma a sí mismo. El hombre para quien el Sol continúa girando en torno a la Tierra es diferente de aquel para quien la Tierra es un satélite del Sol. L'Âme et la vie* (París: Le livre de poche, 2008) (p. 295). Atendámosla críticamente, como una serie de prácticas e ideas de naturalezas y fundamentos distintos. El “desarrollo progresivo” oculta jerarquización, llevándonos a repetir equívocos históricos.

Aclarando que esa relación no obedecería a una correspondencia unívoca de tipo  $\alpha$  entonces  $\beta$ , donde a una experiencia social  $A$  correspondería una única cosmovisión  $B$ , así como a otra experiencia social  $a$  correspondería una distinta de  $b$ , argumento del restringido escenario propio a la lógica formal<sup>434</sup>, debido a que estas expresiones de la sociabilidad humana se habrían fundamentado entre sí mediante relaciones de intercambio<sup>435</sup> en mutua producción, conteniendo y simultáneamente irradiando -*cual mensaje codificado en el lenguaje implícito a la materialización de sus conciencias*- la objetividad propia a su cosmovisión, abriéndose en sus sentidos y utilidades orgánicas, logrando a través de ellas una mediación específica que les permitiría -*tanto a unas como a otras, pero en relación de interdependencia*- trascender su propia cosmovisión, incluso si esas objetividades concretas no fuesen humanas<sup>436</sup>, pues de serlo lo habrían potenciado de formas inimaginables.

Avanzando en nuestro razonamiento vislumbraremos el papel que habría desempeñado el pleno conocimiento de las distintas materialidades inmediatas a cada experiencia social, donde aparentes nimiedades como el que un grupo lograra especializarse en la recolección de frutos  $m$ , otro en la de frutos  $n$ , y otros... fuese clave de nuestra supervivencia. Construir nuestros saberes fue cuestión de vida o muerte. Gestándose la producción de intrincadas relaciones expresadas a través de distintas prácticas concretas (casa, recolección, agricultura, etc.), cuyas justificaciones se habrían desempeñado cual mitos en torno a plantas, frutos o animales que de alguna u otra forma nos habrían salvado o costado la vida.

Incorporándolas como distintas especificidades propias a cada una de nuestras singulares cosmovisiones, desplegándonos y haciéndonos, de a poco y fruto de desvelos no menos arduos y diversos, uno con el mundo. Nuestro mundo. Siendo consistentes con un «*principio de necesidad*»: sobrevivir. Construyéndonos a partir de producir-significando<sup>437</sup> los objetos que fuesen propios a nuestras visiones del mundo y expresándolas en ellos, mientras las construíamos simultáneamente, llevándonos incluso a un punto en que nos ha sido posible

---

<sup>434</sup> Henri Lefebvre, *Lógica formal, lógica dialéctica*. (México: Siglo XXI, 1970).

<sup>435</sup> Pensado en sentido de un flujo de substancias, objetos, ideas o prácticas entre sujetos para satisfacer “necesidades” y ampliar así sus propias “capacidades” -*abstractas o concretas*-, pues la noción convencional de intercambio es tan limitada invitando a pensarse una fría acción entre “propietarios” privados de toda relación entre sí. Karl Marx, *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844/Trad. Bolívar Echeverría* (México: Itaca, 2011).

<sup>436</sup> Enrique Dussel señala, *la alianza entre familias era así exigida por la “necesidad” de la producción y desarrollo de la vida. Quizá lo primero que pudieron intercambiar entre familias para crear un clan de pescadores o recolectores fueron los jóvenes miembros de la propia familia. Quizá, para que fuera posible el intercambio, debió nacer la primera institución social presente en todas las culturas paleolíticas del Planeta: el tabú del incesto, ya supuesta la prohibición del asesinato dentro del clan o el canibalismo*. *Historia mundial y crítica* (México: Trotta, 2007) (p. 17). Consideremos críticamente su universalización del tabú del incesto. Especulando con el *Edipo Rey* de Sófocles, como se juega la trascendencia del incesto como posibilidad al seno del mito fundacional, cuya superación es simultánea a la condición animal expresada en la lucha con la *Esfinge*, y en la génesis de la contradicción expresada en *Antígona*, hija de *Epicasta* (o *Yocasta*) y hermana de *Edipo*, su padre. *Edipo Rey/Antígona/Ayax* (Quito: Libresa, 2009). Incluso en la tradición judeo-cristiana esto es problemático, ejemplificado desde la historia de Lot en una clara situación de escasez donde el fundamento social se va desdibujado. *Nuestro padre es viejo y no hay ningún hombre en el país que se una a nosotras, como se hace en todo el mundo. Ven, vamos a darle vino a nuestro padre, nos acostaremos con él y así engendremos descendencia. En efecto, propinaron vino a su padre aquella misma noche, y entró la mayor y se acostó con su padre, sin que él se enterase de cuándo ella se acostó ni cuándo se levantó. Al día siguiente dijo la mayor a la pequeña: Mira, yo me he acostado anoche con mi padre. Vamos a propinarle vino también esta noche, y entras tú a acostarte con él, y así engendremos de nuestro padre descendencia. Propinaron, pues, también aquella noche vino a su padre, y levantándose la pequeña se acostó con él, sin que él se enterase de cuándo ella se acostó ni cuándo se levantó. Las dos hijas de Lot quedaron encintas de su padre.* Génesis 19, 31-36.

<sup>437</sup> Bolívar Echeverría afirma que en *la fase productiva sucede como si el sujeto humano intentara “decir algo” a ese “otro” que será el mismo en el futuro “inscribiéndolo” en un producto útil; intención que se complicaría en la fase consuntiva cuando él mismo, deviniendo “otro”, “lee” dicho mensaje en el útil producido. Para un ser cuya condición fundamental es la libertad, que produce y consume objetos cuya forma está en cuestión, hacerlo implica necesariamente producir y consumir significaciones. Es el carácter “político” del animal humano lo que hace de él, inmediatamente, un ser semiótico. Definición de la cultura* (México: FCE e Itaca, 2010) (p. 74).



desentrañar sus intrincadas bases en lo que definimos como el principio de nuestra condición de sujeto *-en plural-* ontopraxiológico<sup>438</sup>.

De nuestras afirmaciones, podría pretenderse el objetársenos que el hecho de asumir “sistemas de intercambios” plantea como dificultad el proceso de reconocimiento del «yo» y por ende de “el” y “lo” «otro», como mediación del mutuo entendimiento *-entre grupos y al interior de ellos-* afirmando que “*el individuo es el principio de la sociedad*”. Pero, a partir de esas afirmaciones construiríamos un oxímoron propio a una necesidad histórica que encuentra en el «otro» una contraparte del «yo», lo que no es sino “un eco del presente” al “intuir nuestro pasado”. Pues, no evitar esa penosa vía, implica trasplantar nuestra objetividad presente en “un anónimo pasado”, en los términos de un individualismo inerte, para cuyo develo, basta desviar la mirada de la nebulosa propia a lo *Empíreo*<sup>439</sup>, pues inclusive, la insipiente sociabilidad animal nos lo confirma en formas que nos parecían inimaginables. Las cuales nos permiten afirmar que sólo a través de la convivencia se logró la construcción de las distintas formas de organización que nos permiten mirarnos como individuos independientes. Abandonemos, pues, esa intuición velada ante el entendimiento pleno de lo que nos hace posibles: «nosotros».

Olvidemos esa vacua idea plenamente moderna para desentrañar su fundamento, en cuya llave, *el lenguaje*, se oculta la significación, apareciéndonos como principio de lo que es en realidad un despliegue meramente formalista que evita la profundidad de la Crítica, develándonos concupiscencia de un lenguaje vago, más lejano a sus intenciones, en esa aparente «construcción de sí» posible tan sólo en su propio despliegue ensimismado. Pues a ese acto, el fundamento le será siempre esquivo, debido a no serle inmanente *-como el giro lingüístico lo pretendió-*, pues pertenece a la carne que precede al verbo *-al logos (λόγος)-*, a lo vivo en cuanto tal. Infiriéndose su esencia en aquello que permite reactualizar nuestra condición como sujetos vivos, desde lo que nos permite «ser» y «no sólo ser» animales, el trabajo humano<sup>440</sup>, fundamento de todo aquel mundo al que apelamos cuando hablamos de «nosotros».

En definitiva, es la objetividad resultante la que aparecería no más como algo propio a la naturaleza sino como extensión de la autoconciencia en su mediación con ella. Aún en el principio de los tiempos, donde una rama sería mediante su *transformación*<sup>441</sup> la extensión de la mano para atrapar un tapir como si de la garra de un jaguar se tratase. Para ser más específicos, se dieron satisfaciendo mediante estos procesos nuestras necesidades y ampliando así nuestras capacidades. Compartiendo ideales, mitos, pasiones, logros o sueños. Más no nos equivoquemos evocando una falaz suerte de «comunismo primitivo», pues por este medio también compartíamos *-y, desde luego, seguimos y seguiremos haciéndolo*<sup>442</sup>- en igual medida nuestros miedos, miserias, vicios, depravaciones, represiones e incertidumbres.

Un perpetuo proceder que lograría de a poco la construcción de intrincadas redes de relaciones que habrían permitido ver en el mundo un nuevo amanecer: el de la cultura<sup>443</sup>. Que nunca ha

---

<sup>438</sup> Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de "El Capital" de Marx* (México: Grijalbo, 1978).

<sup>439</sup> Empíreo, es en la teología católica medieval el más alto de los cielos. Es asimismo el sitio de la presencia física de Dios, donde residen los ángeles y las almas acogidas en el Paraíso. Gianfranco Fioravanti, 'Aristotele e l'Empireo', in *Christian readings of Aristotle from the Middle Age to the Renaissance* (New York: BREPOLs, 2011), pp. 25-37.

<sup>440</sup> María Emilia Isorni, 'Los conceptos de hombre y trabajo en Karl Marx y Jean Paul Sartre', *Cifra (Santiago del Estero)*, 6 (2011), 55-64.

<sup>441</sup> La idea de “*trans-formación*” implica el llevar más allá de su forma a algo *-concreto y/o abstracto-*. Pues de forma esencial el llevar más allá de su forma natural a un árbol, puede ser llevarlo a la instancia de madera, una vez que existe la madera, no sería más preciso la existencia propia del árbol en sí mismo sino el árbol en cuanto madera para así transformar la madera en un bote, una mesa, una silla... o cualquier otra objetividad. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la Praxis* (México: Siglo XXI, 2013) (p. 318).

<sup>442</sup> Ante la noción de *transformación social* comparece la necesidad de que ser posible tan sólo colectivamente.

<sup>443</sup> *La cultura es el momento autocrítico de la reproducción que un grupo determinado, en una circunstancia histórica determinada, hace de su singularidad concreta; es el momento dialéctico del cultivo de su identidad. Es por ello*

sido *-pues no puede serlo-* tan casta y pura como la moral victoriana lo habría pretendido<sup>444</sup> alguna vez, cuya herencia en nuestra *psique* (*ψυχή*) nos invita a considerar la posibilidad de la existencia de comunidades inocuas y prístinas, ecos de aquellas cada vez menos lejanas *robinsonadas diesiochescas*. Que se reactualizan por lo vacío que está el espíritu humano de sí mismo, atrapado en «un mundo del aquí y el ahora».

«Nosotros», somos el sujeto de este proceso de producción de sí mismos (cultura), y que se nos devela el fundamento de nuestras singulares formas de «hacer mundo». Producto del trabajo humano indiferenciado, y quien es la mediación entre «sujeto (sociedad) y objeto (naturaleza)» *-ambos en plural e inescindibles-* cuyo proceder no puede ser desprendido en ninguna de sus dimensiones, sea bien en cuanto a su conceptualización (significación) o en igual medida, proceder simultáneo, afirmándose en tanto a su concreción material (objetividad)<sup>445</sup>, propias de un proceso que encuentra su sentido en sí mismo, cuyo principio de necesidad: producir-significando, significar-produciendo, encuentra en sí mismo su fin, así como deviene, y cuyo resultado escueto encuentra en sí el fin del principio que se encuentra consigo mismo, y que puede al fin, por sí mismo. Entregarse a la producción consciente de sí mismo: «Nosotros». Pero no nos equivoquemos, pues es aún, una mera posibilidad lógica, producto del acto mismo que la «razón pura» ha puesto sobre el «mundo sensible».

Apareciéndonos de frente, ese aspirado momento en que nuestra autoconciencia se reconoce a sí misma como parte de aquello que ante ella yacía oculto, enfrentándonos al fundamento de nuestro propio «yo», en donde el «yo soy yo» no es más un enunciado de sí mismo, sino un «yo soy porque nosotros somos» pues nos hacemos por medio del despliegue propio al trabajo humano, no sólo como potencia sino también como pleno acto *-continuo y consistente-* desplegarlos reactualizándonos no en condición de sujetos vivos sino como sujetos plenos de conciencia, conociendo a ese cuerpo del «nosotros», ya sea en los términos de una totalidad que se conoce a sí misma, o como aún estamos, coexistiendo conformados como una totalidad que ha desbocado las potencias de las que ante sí es capaz, al borde de enfrentarnos a la posibilidad de poder perecer ante la acción de sí misma.

Ambas caras, producto del devenir de ese sí mismo específico, sin rumbo fijo ni dirección concreta que la que el mismo pueda otorgarse, pues el sentido de la vida es la vida misma, haciendo en ese proceso a lo humano en su singularidad *-abstracta y concreta-*, obligándonos a desentrañarlo, planteándonos como la más grande de las dificultades, pues atender a las especificidades lógicas e históricas en que estos procesos (S-O) fueron y están llevándose a cabo, es reconocernos como lo que hoy somos, exponiendo el camino que hemos recorrido, reconociendo y accediendo así al pleno que supera al entendimiento, a ese plano de lo universal carente de vida, pues lo que vive, aquello que puede reconocerse, entenderse, y sistematizarse, puede también, por esa suerte, reformularse a sí mismo.

Esbozamos, en unas cuantas líneas, una afirmación de humanidad cuyo principio no se aferra a un misticismo, o a la seducción de perseguir un sueño de trascendencia frente a la incógnita de nuestra existencia, generada en la incertidumbre desprendida por la intuición de nuestra propia

---

*coextensiva a la vida humana, una dimensión de la misma; una dimensión que sólo se hace especialmente visible como tal cuando, en esa reproducción, se destaca la relación conflictiva (de sujeción y resistencia) que mantiene -como "uso" que es de una versión particular o subcodificada del código general del comportamiento humano- precisamente con esa subcodificación que la identifica. Cultura, cultivo crítico de la identidad, quiere decir, por lo que se ve, todo lo contrario de resguardo, conservación o defensa; implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora, aventurarse al peligro de la "pérdida de identidad" en un encuentro con los otros realizado en términos de interioridad o reciprocidad. Bolívar Echeverría, Definición de la cultura (México: FCE e Itaca, 2010) (p. 165).*

<sup>444</sup> Rodríguez Cobos, Eva María. 'La influencia social de la novela victoriana', Contribuciones a las Ciencias Sociales, noviembre 2009. Consultado el 26 de Enero de 2014: [www.eumed.net/rev/cccss/06/emrc16.htm](http://www.eumed.net/rev/cccss/06/emrc16.htm)

<sup>445</sup> Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura* (México: FCE e Itaca, 2010).

conciencia, disonancia entre ser naturaleza en general y humanidad, a razón de nuestro propio despliegue. Resolución que es literalmente **producto** y **obra** de la humanidad: Producto de su sangre y carne, obra y medio de quien ostenta su racionalidad, ambos históricamente necesarios<sup>446</sup>. Pues son tan sólo papeles de nuestra tragedia, y aún si la intuición de ese pasado pretendido lejano engendra rabia, ambos no son sino el resultado presente del *hacer humano*.

Enfrentamos la necesidad propia a reactualizar una discusión del conocimiento, ya sea para posicionarnos ante aquellas pretendidas imposturas intelectuales o al anquilosado cientificismo pretendido apolítico, posible tan sólo discursivamente. Posiciones que no son *sino la ingenuidad del vacío en el conocimiento. El formalismo que la filosofía de los tiempos modernos denuncia y vitupera y que constantemente se engendra de nuevo en ella no desaparecerá de la ciencia, aunque se lo conozca y se le sienta insuficiente, hasta que el conocimiento de la realidad absoluta llegue a ser totalmente claro en cuanto a su naturaleza*<sup>447</sup>.

Una necesidad impertinente si es el placer propio al *Cogito filosófico*<sup>448</sup> -que encuentra en el «ego» su razón de ser- lo que se pretenda perpetuar. Argumentación que continúa negando nuestra particular emergencia, evadiendo la necesidad consubstancial a nuestro *espacio-tiempo*<sup>449</sup>. Detengámonos en ella, desde su expresión esencial para plantearla en sus justas dimensiones a partir de «Las representaciones; la distancia entre el ser y el pensamiento». Pues todo lo que hasta aquí hemos enunciado, puede y debe parecer obscuro, pero tiene un fundamento racional, y por ende, puede ser aprehendido.

---

## LA RAZÓN COMO REPRESENTACIÓN: DE LA REPRESENTACIÓN INMEDIATA A LA REPRESENTACIÓN CONCEPTUAL

---

La representación nos aparece como lo vano, cual ausencia de una presencia pérdida, como presentación debilitada u oblicua en la memoria del mundo. En la cartografía, vía “objetiva” de entregar un mundo a pedazos pleno de abstracciones no menos simples que las expuestas por la filosofía. En la *Science*<sup>450</sup>, presentando al cosmos en un mundo humano cuya perfección es asumida como resultado de su matematización, cuyo resultado y proceder puede ser exacto, pero no verdadero. En la mayoría de los *marxismos*<sup>451</sup>, no ha sido sino la expresión de una ideología particular siempre burguesa, donde aprehender la esencia en movimiento como despliegue de ese saber es necesidad de una ciencia “*idealista*”, pero innecesaria para “una ciencia proletaria”, y en cuyo “accionar” se pretende llevar a cabo una “revolución comunista”. Predicamento de una perpetua discusión entre buenos y malos; simplificación de su conflicto. En las artes, entregándonos lo sublime mediante una Obra, *¡su auténtica vía!* No obstante, ésta

---

<sup>446</sup> Stephen Houlgate, 'Necessity and Contingency in Hegel's Science of Logic', *The Owl of Minerva*, 27 (1995), 37-49.

<sup>447</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu/Trad. Wenceslao Roces* (México: FCE, 2012) (p. 15).

<sup>448</sup> *La reflexión epistemológica conjugada con los esfuerzos teóricos de los lingüistas, llega a un curioso resultado. Ha suprimido al sujeto colectivo, el pueblo como generador de un lenguaje particular, portador de secuencias epistemológicas específicas. Apartó al sujeto concreto, sustituto de un dios que nombra las cosas. Ha antepuesto la forma pronominal de lo impersonal (“se”), como forma generadora del lenguaje y del sistema en general. Más aún se precisa de un sujeto, siendo así como el sujeto abstracto del Cogito filosófico reaparece.* Henri Lefebvre, *La production de l'espace* (Paris: Anthropos, 2000) (p. 10).

<sup>449</sup> Pensado desde Henri Lefebvre no como el sombrío fondo natural en donde se enciende la luz de la conciencia, sino como *topos* (τόπος) del enunciante, producto y productor histórico del despliegue de un sí mismo específico edificándose un tiempo y un espacio, que al interiorizarlo, actuamos su situación. Un proceso de generación de sentidos, objetividades, formas, valores, mitos... en los cuales ese ser actualiza su conciencia con el mundo y al mundo mediante su despliegue *ontopraxiológico*. *La production de l'espace* (Paris: Anthropos, 2000).

<sup>450</sup> En lo sucesivo apelaré a «*Science*» como a la noción que el sentido común nos invita a pensar al escuchar la palabra: “ciencia”, para distinguirla de la «*Ciencia*», noción que iremos construyendo a lo largo del texto.

<sup>451</sup> En las dimensiones que hemos esbozado a lo largo de nuestro trabajo.

vía, aún no es verdad, pues suele entregarse al desarrollo de sus distintas formas, pero, para ello, obviando los fundamentos de sus contenidos.

La representación es lo que sabemos, pero también lo que no sabemos del objeto, mediación entre la cosa pensada y el mundo. El mundo: «es». Nuestra única certeza: «la nada o el todo». *Aceptamos aquí el problema planteado desde los presocráticos por la distancia entre el Ser (categoría filosófica por reconsiderar) y el pensamiento (misma observación). Aceptamos, pues, los problemas del intervalo, del entreambos*<sup>452</sup>. Representemos su conflicto a partir de un cuestionamiento por el «Ser» de un *durazno*, cuestionamiento al cual debe precederse siempre la situación concreta: *Experimentar un durazno*.

La idea de un fruto cuya especificidad recae en el hecho de engendrar algo único, distinto del todo, una singularidad concreta, «ese algo», cuyo sabor podemos distinguir de «eso» que «no es», «ese algo», pero que sabemos que «no es», «ese otro algo», porque «ese algo es ese algo». No obstante, asumamos nuestra ignorancia, procediendo así a buscar algunas respuestas, empezando con la *science* –*pues presume de saber cosas tan “básicas”*–.

*¡Prunus pérsica! nos dirá; ¿Responde a mí pregunta de qué es un durazno? No, pero me aporta algo de qué asirme para continuar mí propósito: interrogantes. ¿Qué es prunus y qué es pérsica? ¿En qué idioma está escrito? ¿Por qué el durazno se llama de otra forma “científicamente”?... Estos cuestionamientos a pesar de no haber ampliado aún mí conocimiento, me han ayudado a poner en duda lo que antes aparecía cual absoluta certeza.*

Obligándonos a indagar cada vez más, llegando a un punto en que podré saber mucho *sobre* ellos. Pudiendo reconocer que son originarios de aquello que nombramos *las fronteras entre Afganistán e Irán*, o que el *latín* es la lengua “convencional” para hablar desde la *Science*, o que los romanos al creer que eran ciruelos –*prunus*– originarios de Persia –*pérsica*– los llamaron lacónicamente *ciruelos de Persia*, buscando representárselos para aprehenderlos. Una vez más, ¿eso responde a mí pregunta originaria de qué es un durazno (*cuestionar-se la cosa*)? No, pero las certezas han sido interpeladas a un punto en que ahora son tan sólo interrogantes.

Arribando tarde o temprano al punto en que el sentido común se detiene. A una colección de datos más o menos certeros a propósito del objeto, pero no desde el objeto mismo, incluso si pasásemos años recolectando información podríamos presumir de ser sus expertos, sin embargo sin poseer la certeza que sustentaría nuestras afirmaciones, y desde luego, aún sin haber respondido a nuestro cuestionamiento a propósito de lo que «es». Pero éste intuido final no es sino el principio, justo donde probablemente al habernos fatigado nos habríamos abandonado a la incertidumbre, comienza nuestra investigación. Debido a que seguir a *Epimeteo* aparecería como el camino fácil, pero es preciso recordar que no es imposible, pues en la práctica *¡ya sucedió!* Pero, a través de la *Science*, pero eso representa a su vez un dilema.

Pues en cuanto hablamos del origen del conocimiento, apuntalamos sin dunda en forma inmediata una línea imaginaria que se ancla a las “magnas figuras del pensamiento humano”. Un panteón fundado desde luego en un “*Sir.*” *Isaac Newton*, y coronado por una pléyade de “padres fundadores” de la “ciencia moderna”, que impregnados de una cierta mitología asociada “iluminan el camino del que piensa”, donde un *Charles Darwin*, *Robert Boyle*, *Wilhelm Leibniz*, *Alexander von Humboldt*, e inclusive un *Adam Smith*, *Auguste Comte* o *Karl Ritter*, comparecen como siendo los pilares en que se sustenta “el mundo moderno”, y en un sentido aún más inmediato siendo *Marie Curie*, *Clerk Maxwell* o *Albert Einstein*, en quienes recae el centro de una profunda repercusión en aquello que definimos como “la realidad” –*pero aquí, como certeza inmediata*–. Su implicación en el mundo es “empíricamente incuestionable”, pues inclusive «éste

---

<sup>452</sup> Henri Lefebvre, *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones/Trad. Óscar Barahona y Uxoá Doyhamboure* (México: FCE, 2006) (p. 25).

texto» y sobre todo en el cómo es que ha sido realizado, se encuentra “la prueba empírica” de que esas “magnas figuras del pensamiento humano” nos han heredado un profundo conocimiento del mundo, «en el cual habitamos».

Sin embargo, en el momento en que recordamos a un *René Descartes*, *David Hume*, *Christian Wolf* o *Immanuel Kant*, inmediatamente confinaríamos “sus ideas” a esos recónditos mares de aquello a lo que no se consideraría un “conocimiento científico”, y en el mejor de los casos considerándolo filosofía, apareciendo únicamente como “antecedente histórico de la ciencia moderna”, pero nunca y bajo ninguna circunstancia fundamento de ese mismo “conocimiento humano”. Desde luego, siendo ya de suyo imposible hablar de un *Wilhelm Hegel* pues, inclusive aún en la polémica figura asociada a su “cientificidad” que es *Karl Marx*, se le suele “limpiar de su impureza”, reivindicándose ese “contenido positivo” en su discurso, más no aquello en que se encuentra sustentado, siendo pues “lo positivo”, criterio absoluto en que pretendidamente se fundaría esa “ciencia moderna”.

No obstante, profundizando en esa discusión, aparecería una clara división en el horizonte histórico de aquello que seguiríamos considerando “ciencia moderna”, la cual se dividiría en torno a un orden cuya jerarquía estaría dispuesta en torno a su “objetividad” –*evitando confundirla con la idea de la neutralidad de la Ciencia*–, en el sentido de aquello que siendo íntimamente “puro de subjetividades” frente a “lo impuro” de las mismas, es un “hacer conocimiento” más allá de las ensimismadas pasiones humanas, pues *en la ciencia hemos de interesarnos por las cosas, no por las personas*<sup>453</sup>.

Esta idea de que la ciencia atiende al mundo objetivo de las cosas, y que por ende debe prescindir de todo aquello que no sea considerado como «objeto exterior», es un eco profundo hacia un mundo en donde la “ciencia moderna” llegó a ser lo que hoy se nos enfrenta como una serie de prácticas cuyo estatuto nadie osa cuestionar, y menos aún desde una de las “ciencias débiles”, “en el mejor de los casos”, o que llegando a interiorizar esas afirmaciones, no pudiéndose siquiera afirmar como ciencia, siendo entonces aprehendidas cual “proyectos” “discursos” o “saberes” específicos.

¡Pero admitámoslo!, nos dirían quienes proclaman a una voz cantante y sonante, ¿Quiénes somos nosotros para poner en cuestión “algo tan puro” como las *Ecuaciones de Maxwell*, siendo inclusive estas una manera de proclamar “una cierta divinidad del obrar humano”?

*And God said...*

$$\begin{aligned}\nabla \cdot \vec{D} &= \rho_{\text{free}} \\ \nabla \cdot \vec{B} &= 0 \\ \nabla \times \vec{E} &= -\frac{\partial \vec{B}}{\partial t} \\ \nabla \times \vec{H} &= \vec{J}_{\text{free}} + \frac{\partial \vec{D}}{\partial t}\end{aligned}$$

*.. and then, there was light.*

Siendo nuevamente “la certeza de la realidad empírica” “nuestra enemiga”, pues nos haría no solo quedar en ridículo, sino aparecer como alguien que se niega a admitir que lo que hace no es bajo ninguna circunstancia una forma de “hacer ciencia”, algo que quien haya recorrido este sinuoso camino ha vivido de primera mano en más de una ocasión. Pero no estamos aquí para

---

<sup>453</sup> Parecería sorprendente lo que esa idea, atribuida a *Marie Curie* (de la cual nos fue imposible rastrear su fuente) nos demuestra, un hacer conocimiento del mundo de las cosas, y no de lo que el mundo es para nosotros. Sin embargo, es una idea compartida entre quienes “hacen ciencia”, pues la “objetividad” aparece como precepto central de la misma, algo que simultáneamente nos revela la manera en que “se entiende al conocimiento”.

compadecernos de nuestra presunta agonía, sino para explicar a quienes hacen parte de las “ciencias sociales” que lo que aquí aparece como un saber absoluto, incuestionable, perfectamente delimitado y definido por una larga tradición, no es tan científico –*en los términos que ese mismo conocimiento se plantea para sí mismo*- como se pretende, pues no puede serlo.

Habríamos de precisar, sin embargo, que no pretendemos llevar a cabo una cacería de brujas que nos lleve a abandonar ese «acto pleno de sí mismo» que es el «hacer conocimiento», sino a considerar que nos es preciso comenzar a abandonar esa serie de presuntas certezas para así “despertar de este ensueño” y “atender al deber” que se nos ha impuesto, seamos conscientes o no de sus actos pretéritos, puesto que en sus orígenes el conocimiento no fue como ahora se pretende, ajeno a los fines específicos de un cierto «modo de obrar lo humano», y que nos ha entregado un complejo e intrincado producto cuyas profundas consecuencias en el mundo se han coagulado de una forma en que ahora no podemos no imaginar a éste mundo como lo es para nosotros.

Nuestra intención es intentar llevar a cabo –*no como siendo su último aliento*- una reorganización en la forma en que entendemos el conocimiento humano desde las ciencias sociales, aspirando a reunir conceptualmente lo que se pretende separado. Y no con la intención de hacer un artificioso amalgamamiento entre Ciencias Sociales y Naturales, sino intentando mostrar que ambas no son sino momentos de un mismo proceder, que si bien hoy yacen separadas, esta separación no ocurre a razón de su pretendida inmanente naturaleza. Pues aquello a que apelamos “conocimiento”, es siempre expresión de una cierta forma de obrar humano, y habremos a su vez de explicar que la razón de su pretendida separación e independencia es deudora de una particular forma de «hacer mundo», y no a razón de aquello que «es» de hecho el conocimiento en sí.

Aquello que podría parecer nos desborda, comienza aclarándose simplemente que así como alguien más se ha dado a la tarea de llegar a explicarlo, nosotros siguiéndole intentamos llegar a plantearnos lo que es la Ciencia cuando es fiel a sí misma, cuando es plenamente deudora de su actuar inalterado a razón de ese flujo cuyo proceder se ha extrañado de sí mismo, y con ello intentamos únicamente aclarar que la ciencia en su conjunto no es sino expresión de aquello que más allá de nuestras particulares intenciones, y obedeciendo a ese «acto pleno de sí mismo» que es el devenir de lo real en cuanto tal, sigue siendo solamente un diálogo entre el universo y todo aquello que cabe pero que simultáneamente desborda su significante, pues su significado yace en ese mismo centro como aquello a lo que responde a esa misma idea, «nosotros». El conocimiento humano no es sino «un diálogo entre el universo y nosotros», cuyo propósito es otorgado más simultáneamente limitado por esa misma relación, cuyo sujeto es siempre el «nosotros».

En lo inmediato este conflicto podría aparecer frente a nuestros ojos como un problema entre las partes en que hemos dividido a esas profundas e intrincadas relaciones, bien sea premeditadamente –*ciencias sociales y naturales*- o mediante esas divisiones producto de lo más íntimo que este mundo tiene como condición de posibilidad de lo que puede ofrecernos –*sexo, raza y clase, coordenadas que ubican nuestras posibilidades y limitaciones en que se ejerce la jerarquía del cómo está dispuesto nuestro mundo*-, pero que sin embargo no es sino él mismo expresado en un infinito cumulo de posibilidades ante las cuales las ciencias modernas se revelan profundamente incompetentes, y donde aquellos brillantes más sesgados esfuerzo cuya legitimidad no debe ser puesta en duda pues su intención no es sino salir del embrollo en que estos históricos conflictos caricaturizados entre ricos y pobres, buenos y malos, blancos y negros, mujeres y hombres, o un sinfín de posibilidades latentes; sabiéndose participes, toman partido por quienes encontrándose en la cara oscura que la belleza de esta deslumbrante Luna se ha guardado de nosotros, los condenados de la Tierra.

Es por ello que nos es indispensable fortalecer esa única expresión de nosotros mismos que puede mantenernos unidos a nuestra autentica condición como «ser genérico», y no apelando,

como erróneamente se ha divulgado esa idea, a un sentimiento puro, propio de un “universal abstracto” cuya legalidad en el mundo se ha pretendido un milenarismo fracaso, pues es esa singularidad aquello que nos permite reconocernos como siendo simultáneamente diversos e iguales, no en el sentido de una esencia humana, sino como siendo humanos en la medida en que nos hacemos humanos, considerando que el conocimiento humano no es ese algo que se posea, cuyo aparente sentido es lo que un Michel Foucault habría interpretado en términos de *saber-poder*<sup>454</sup>, sino siendo expresión de todo lo que a este mundo otorga sentido, y a las íntimas relaciones entre cada uno de nosotros.

Imaginemos en un instante la inmensidad que nos separa, entre tú que lees este texto, y yo que lo he escrito, pues no es sólo papel y tinta, aún si estas poco importarán a quien persiga esa insípida satisfacción del estar anclado a un mundo del ahora, a un mundo pleno de la *formavalor*. Pues intuir todo lo que hemos recorrido para entender como el cosmos puso todo lo que era para sí mismo *-siéndonos imposible saber si algo así como lo que entendemos por “intención” era lo que lo motivaba-* en aquello a lo que toscamente llamamos vida. No obstante, el tenerlo presente nos ayuda a entender esa importancia en considerar que este mismo conocimiento es siempre algo que cambia con nosotros, y que por ende no ha de estar aún finiquitado.

Aquella vez que nos atrevimos a explicarnos, más allá de esos inmensos grilletes de lo cotidiano, nos llamábamos Jean-Jaques Rousseau, y aún siendo indiferentes ante el mundo fuimos más allá en un anhelo de cientificidad, pensándonos distintos del todo<sup>455</sup>, vislumbrando como ese mundo se caía a pedazos<sup>456</sup>, apelando a una cierta pureza de espíritu que vivía entre los “salvajes de este mundo<sup>457</sup>”.

Siendo un despertar de ese sueño dogmático en la Cristiandad, sólo una idea para quien en ella se reivindicaba, y el comienzo de una pesadilla para quien conoció la sangre bajo la cruz de su espada. Pues no olvidemos que vivimos usando grilletes en ambas manos, siendo señalados, mirándonos como viendo en nosotros una aberración, perdiendo nuestra identidad respondimos al llamado de “negro”, no pudiendo ser más nosotros mismos.

Esas ideas no son únicamente hechos pues nos hacen sentir ese mundo que late a nuestro alrededor, saber que mientras escucho el canto de un pájaro en un árbol, ese alguien a quien amo se encuentre observando el caer de la lluvia, sintiendo como el frío se cuele poco a poco entre sus huesos, y observando cómo es que un pequeño amigo que nos ha acompañado desde el comienzo se sacude con violencia, más provocándonos ternura al mirarnos en esos mismos ojos que nos permiten ver lo que en estas líneas no solamente son papel y tinta, un sentimiento que no puede ser racional en los términos en que hemos pretendido que debe ser la ciencia, “pues no sólo sentimos maderas y huesos, sino el sentimiento mismo de saber que somos «un uno mismo»”<sup>458</sup>, pero extrañado de sí mismo a un punto en que no podemos reconocernos inmediatamente.

Pero no nos equivoquemos, intentamos recordar que en este mundo también existen sentimientos, aquello que “la ciencia” como la conocemos, y que en el mejor y más complejo de los casos intenta encontrar su fundamento en la mecánica respuesta de un cuerpo pensado orgánicamente pero la vida no encuentra fundamento en el sentido de una causa, es aún insuficiente. Vayamos pues al encuentro de ese problema que nos hemos planteado, pues la idea es entender que los límites de la Lógica Formal no se encuentran en no poder revelar algo de la

---

<sup>454</sup> Véase: Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1966).

<sup>455</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Quebec, Canadá: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet. Ed. Numérique, 2001) (p. 4).

<sup>456</sup> *Para el poeta, son el oro y la plata, más para el filósofo son el hierro y el trigo los que han civilizado a los hombres y extraviado al género humano.* Ibídem. (p. 19).

<sup>457</sup> *Cuidémonos en no confundir al hombre salvaje, con los hombres que tenemos ante nuestros ojos.* Ibídem. (p. 23).

<sup>458</sup> Véase: Alfred Schmidt, *Feuerbach o la sensualidad emancipada* (Madrid: Taurus, 1969).

realidad en cuanto tal, sino como lo pondría Henri Lefebvre<sup>459</sup> considerándola una cierta “lógica dialéctica”, con quien habríamos de diferir en considerarla como tal apelando a restituir esa idea a su concepto original de «Lógica Ontológica»<sup>460</sup> y a la Lógica Formal en su justa dimensión.

La razón de proponer un reencuentro con problemas que se podrían entender fundamento de la negligencia ocurrida en “la ciencia” ante todo conocimiento “no empírico” que escape al plano de lo práctico fenoménico entendido como situado en un plano de lo nouménico especulativo, remite a una dicotomía kantiana en la que se fundamenta el conocimiento moderno. Pero sería un equívoco considerar que todo el pensamiento social moderno encuentra su fundamento en Immanuel Kant, a razón de lo cual el argumento de Carlos Pérez Soto nos aparece el más pertinente.

*El fundamento filosófico que enmarca la reflexión de las ciencias sociales, sobre todo de las que se empeñan en sostener su carácter de instituciones del saber, es una lectura prekantiana de la filosofía de Kant, probablemente adquirida desde la enorme influencia que el neokantismo ejerció en las universidades europeas desde 1860. [...] Los fundadores de las ciencias sociales, y prácticamente todos sus seguidores institucionales, sin embargo, no han sido estrictamente Kantianos... mostrar cómo reformularon a su vez los temas filosóficos propuestos por Kant y mostrar que lo hicieron, en general, volviendo a las bases más profundas de la idea moderna de la realidad ampliamente establecidas en la tradición que va desde Bacon y Descartes hasta Hume<sup>461</sup>.*

Nos enfrentamos a lo que «es» la ciencia en su conjunto, pero también importaría responder a aquello que «no es» parte de la ciencia moderna como generalidad. Cabría cuestionarse ¿Por qué en la ciencia social, por qué ahora? Una respuesta a esta interrogante en posición de una lógica formal sería imposible, incluso en su expresión más acabada encontrada en Bertrand Russell y Alfred North Whitehead<sup>462</sup>, cuyo alcance es pretender ser congruentemente positiva, y cuyo fundamento es plenamente resultado de una abstracción de lo real como prefiguración argumental, trascendiendo esa lógica de sustancialidad práctico-nouménica, siéndonos por ende central “la ciencia social” pues “la ciencia” ha abandonado completamente toda sustancialidad no pre-figurativa o estrictamente argumental en su construcción, no habiendo lugar para el «Ser» de esos enunciados.

Desde luego no pretendemos realizar su análisis profundo pues no nos compete, debido a que pretendemos entender cómo esa «Lógica» no puede fundamentar la Ciencia Social –*enunciado que como veremos es tautológico*–, debido a ser insuficiente –*más no inútil*– puesto que situándose en el marco de una dicotomía kantiana entre lo práctico nouménico y lo teórico fenoménico abandona por completo el proyecto de una científicidad del obrar humano, y por ende pretende desplazar a todo ese conocimiento a estatus de nómeno, es decir, de lo que no puede ser conocido en forma racional y sistemática o como “ellos” apelarían “ de forma científica”. No obstante, no pretendemos –*por ahora*– reformular la ciencia en su conjunto –*pues no podemos hacerlo*<sup>463</sup>–, sino mostrar que en la posibilidad de reconstruir una metafísica de lo real en cuanto tal, proyectando el sentido de pensar a la ciencia desde una lógica ontológica, y explicar que el conocimiento humano puede ir más allá de los límites pre-figurativos expuesto

---

<sup>459</sup> Véase: Henri Lefebvre, *Lógica formal, lógica dialéctica*. (México: Siglo XXI, 1970). Recomendamos una revisión que traslade la Introducción al final de la lectura, debido a que esta es una discusión que presupone al texto.

<sup>460</sup> Carlos Pérez Soto, *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales* (México: Itaca, 2008) (p. 12).

<sup>461</sup> *Ibidem*. (p. 13).

<sup>462</sup> Véase: Bertrand Russell and Alfred North Whitehead, *Principia Mathematica [3 Volúmenes]* (London, UK: Cambridge University Press, 1927).

<sup>463</sup> Este punto nos es sumamente conflictivo, pues es preciso tener en mente que no es que no exista la capacidad real de reformular al conocimiento científico para que sea plenamente consistente consigo mismo, sino al hecho concreto de que la ciencia se encuentra atrapada en el ahora, en el mundo en que con lo que hace es la aparente cima de un proceso de reproducción social en el que es indispensable un proceder en que la lógica formal es fundamental, pues no se interroga los fines ni medios para sus desarrollos, sino que se encuentra ensimismada en un proceder mecánico de sí misma, y por ende nos sería prácticamente imposible cambiarla sin mediar ese proceder de una revolución “en sentido social”.



desde la Lógica Formal, se encuentra la posibilidad de entender el sentido del obrar humano, y por ende la capacidad de reorganizarlo.

Uno podría interrogarse inmediatamente, ¿pero esa lógica que se crítica no es acaso la que nos ha entregado Internet, los viajes interplanetarios e incluso “ha salvado” nuestras vidas de innumerables enfermedades o padecimientos que antes resultaban incurables? Y, uno se vería obligado a afirmar tímidamente que si bien eso es cierto, no estamos aquí para cuestionar esas potencialidades, sino simplemente para restituirlas al lugar que les corresponde en el mundo de las ideas, pues aún si la ciencia se pretende autosuficiente, se encuentra profundamente limitada cuando lo que se pretende no es “lo positivo”, sino el «otorgar sentido», entender aquello que escapa a sus planteamientos y que, sin embargo, se encuentra profundamente arraigado en nuestro mundo.

Situándonos en la posición de lector, comenzaríamos a dudar de la veracidad de los enunciados del autor, obligándole a otorgar “evidencia empírica” que sustente sus enunciados, lo cual nos sería imposible si entendemos por “evidencia empírica” una demostración en el sentido propio a una lógica formal, pues de lo que se trata es poner en cuestión esa misma lógica, y ya de suyo sería un profundo error argumental explicar aquello que se crítica desde lo que se crítica.

Pero, eso no significa que no podamos explicar nuestros enunciados, es por ello que invitamos al lector a hacer una suerte de “suspensión conciliadora” entre su forma de pensar o siendo aún más certeros, de la forma en que está acostumbrado a pensar, para evaluar por sí mismo aquello que pretendemos plantear, y una vez que arribemos al final de la exposición, realice sus propias conclusiones en relación a su experiencia, más considerando que lo que se pretende no es que olvide lo que sabe, sino que simplemente esté dispuesto a la posibilidad de reordenar su pensamiento, o como se suele decir, que este abierto de espíritu hasta para llegar a dudar de sí mismo.

La cuestión es entonces llegar a explicar que es posible situar un problema que pueda llegar a ser planteado en los términos de una lógica ontológica pero que sea imposible de plantear, y por ende a su vez imposible de resolver, en los términos particulares de una lógica formal, empero que sea un problema que nos sea inmediato, algo que no pueda llegar a ponerse en duda a razón de que nuestra propia experiencia cotidiana nos lo confirme, haciéndose por esa vía absolutamente demostrable la limitación particular de la lógica formal. Inmediatamente uno podría pensar, ¿qué problema puede ser tan complejo como para no poder ser planteado en los términos de la lógica formal? La respuesta nos asombraría de inmediato pareciendo risible, pues habita en aquello que hacemos todos los días y ante lo cual no nos cuestionamos ni por un segundo el hecho de que eso que nos aparece como “normal” sea de hecho un inmenso problema.

Personalmente el problema que subyace a cuestionarse «aquello que es un beso» me parece el mejor ejemplo de todos, y trataré de plantearlo de la manera en que pueda ser puesto en cuestión, obviando el clásico problema del «Precio» o el «Dinero», pues ahí hay muchos mitos conceptuales que es preciso derribar antes de poder plantearlo, y debido a la complejidad que representa ese argumento puede hacernos creer que hemos sido envueltos en una inmensa retórica de la cual no podremos salir y, debido a que plantear un solo problema no nos revela la lógica detrás de comenzar a pensar en torno a una lógica en sentido ontológico trataré de plantear al menos tres problemas, pero para ello es fundamental e indispensable insistir en la necesidad de invitar al lector a mantener la mente abierta y a su espíritu tranquilo.

Imaginemos un beso, o mejor aún, recordémoslo. Intentemos ahora, responder a una pregunta, ¿en dónde está ese beso?; Si pensamos en los términos de una lógica formal que nos invita a pensar en algo concreto o material inmediatamente diríamos que está en nuestra mente, quizá alguien aún más perspicaz nos diría que ese beso está en el límite entre los labios de un sujeto A y los de un sujeto B. Pero, si desafiamos a nuestra ciencia a encontrarlo, ¿sería posible aislar un

beso del sujeto A y B, nos sería posible realmente aferrarnos a ese beso para desentrañarlo en un microscopio? La respuesta, aún después de un profundo análisis es que no, no se puede. Pero, siendo aferrados hasta el último y más insignificante detalle afirmaríamos que si bien esto no es posible, podemos “leer los impulsos eléctricos que el beso provoca en nuestra mente mientras besamos”, y eso sería de hecho lo más cercano que desde “la ciencia” podríamos estar de un beso<sup>464</sup>.

Podría parecer que se nos ha puesto en serios aprietos, pues después de todo podríamos saber que un beso son sólo impulsos eléctricos en el cerebro que se redirigen a razón de un estímulo en los labios hasta llegar al sistema nervioso central, y si fuésemos médicos agregaríamos una completa y detallada descripción puntual de los procesos asociados a ese beso. Y uno podría responder en un tono un tanto sarcástico; ¡mira! Vaya que me has dejado sorprendido, y yo que pensaba que la ciencia no podía explicarme un beso. Ahora bien, desmenuemos ese argumento para explicar que en realidad lo que hicimos fue desplazar el problema del beso, ese «algo ahí» que no puede ser aislado de nosotros hacia aquello que es en realidad resultado del beso y no el beso mismo.

Ahora bien, en el argumento que nos invita a pensar que el beso es algo que provoca impulsos eléctricos a través del sistema nervioso y de ellos hace “una imagen” en nuestra mente, se oculta un ligero desplazamiento del sujeto del enunciado. El beso en sí deja de ser el objeto de conocimiento, siendo desplazado al sujeto de la acción, es decir, quienes llevan a cabo el beso. Lo que pone de manifiesto una dificultad modular en la forma en que estamos acostumbrados a pensar, y por ende a producir conocimiento desde aquello que encuentra sentido sólo a través de la lógica formal, pues siempre nos es necesario que el objeto de conocimiento sea “tangible” y “empíricamente objetivo”.

Cuando analizamos los impulsos eléctricos en la mente de alguien, no estamos conociendo propiamente lo que es el beso, lo que desde luego no nos impide entender lo que «a razón del beso» ocurre en nuestro cuerpo, mente, etc., y aquí no apelamos a nuestros sentimientos únicamente, sino a el hecho de que en realidad no podemos concebir a través de la lógica formal la idea de que exista un objeto que sea simultáneamente real e intangible, es decir, no podemos concebir algo metafísico y objetivamente concreto, pues de nuestra experiencia podemos saber que un beso es algo que no puede ser comparado con nada en el mundo, que un beso es siempre un beso, y no otra cosa.

Pero ahora viene lo interesante, ¿entonces dónde está el beso? La respuesta más que una respuesta podría aparecernos una incógnita; pues un beso es un reconocerse en el otro, y por ende el beso sólo puede ser descrito por su propio movimiento, el beso es el acto mismo de besar. Pero bueno, tratemos de desentrañar esa explicación, profundamente oscura a los ojos de una racionalidad positiva, para tratar de entender a que nos referimos.

En el momento en que besamos a alguien más allá de aquello que ocurre en nuestros corazones, sean estos de piedra por ser un beso obligado o estén en llamas al ser un beso apasionado, nos es imposible agarrar o aprehender al beso por sí mismo, poniendo de manifiesto que el beso, es «algo ahí» que existe mientras está ocurriendo, lo que de una forma un tanto menos confusa podemos entender como «algo ahí» que «no es algo ahí» sino que es un «siendo de sí mismo», o sea una acción cuyo propio movimiento es lo que le da sentido y lo que la hace ser real, pero cuya existencia depende de que las condiciones necesarias para que ocurra existan, pues para que exista un beso debe haber cuando menos dos personas dispuestas a entregarse mutuamente a ese acto, e insistimos aquí en ningún momento hemos apelado al amor, pues uno podría besar por costumbre, resignación, e inclusive en circunstancias muy específicas, por dinero.

---

<sup>464</sup> Véase: Sheril Kirshenbaum, *The Science of Kissing: What Our Lips Are Telling Us* (New York, USA: Grand Central Publishing, 2011).

Lo que estamos tratando de mostrar es que lo que hace a un beso no es lo que es por sí mismo, sino lo que lo hace ser a sí mismo, un beso existe tan sólo porque existen las condiciones necesarias y suficientes para que ese acto ocurra. Y como hemos visto, la lógica formal no puede entender lo que es, pues no puede dar cuenta del movimiento mientras este está ocurriendo, la lógica formal está anclada a lo *postfestum*, a dar cuenta de la realidad después del acto, y no en el acto en sí mismo, lo cual desde luego no implicaría que uno pueda predecir lo que ocurrirá, sino que simplemente se puede entender lo que es algo a partir de sí mismo, y desde luego a partir de las capacidades particulares que lo hacen ser lo que «es».

Ahora bien, el ejemplo hasta cierto punto socarrón del beso como hemos visto si bien es sumamente interesante no pone de manifiesto los conflictos a los que este tipo de pensamiento pretende enfrentarse, pues si bien puede resultarnos interesante saber que el beso solo existe mientras ocurre, que es un objeto real y simultáneamente imposible de agarrar en los términos de la cientificidad formal, no pasa de ser una mera curiosidad cuando de lo que se trata es pensar al mundo desde una lógica distinta a aquella en la que estamos acostumbrados a pensarlo.

En el ánimo de profundizar más en esta somera introducción a entender el sentido de una lógica ontológica, de la que trataremos de no sólo dar cuenta sino ser profundamente claros respecto a nuestras intenciones del por qué nos es fundamental recuperar ese pensamiento, tratemos de comenzar a entender los problemas a los que nos enfrentamos a mayor detalle.

Pensemos en un par de gemelos que por alguna circunstancia de la vida eligen adoptar distintas religiones, el gemelo A elige profesar un culto a *Ganesh* (गणेश), y el gemelo B elige profesar una simpatía profunda a la corriente más común del Islam (الإسلام), esto que desde el lugar en que escribimos parecería sumamente raro es sumamente común en la India<sup>465</sup>. No obstante, lo que intentaremos mostrar no se encuentra en el hecho de que sea algo real, pero claro es fundamental que se puedan dar las condiciones necesarias y suficientes para que nuestra ejemplificación no acabe siendo considerada como posible únicamente en el plano de la retórica.

La idea es la siguiente, supongamos que ambos hermanos mueren por alguna circunstancia en particular, pero nada en especial, siéndonos más importante el hecho de que ambos se encuentren muertos. Ahora bien, al momento de explorar sus cuerpos nos sería francamente imposible poder encontrar una sola partícula de sus cuerpos que nos revelase la religión que profesaban, pues algo así como al religión, es tan real que “a razón de ella” se han llevado a cabo guerras, o conflictos que han acabado en tragedias, y no obstante no es algo que podamos encontrar físicamente en los cuerpos de los gemelos que hemos elegido para ejemplificar este problema.

Debido a que la religión es algo que tiene sentido sólo a partir de las relaciones que la dotan de sentido, de hecho hay un sinnúmero de prácticas que no se han detenido a lo largo de la humanidad prácticamente desde el comienzo de la misma, pensemos que el mundo lleva hablando desde que aprendimos a hablar, y con eso lateralmente queremos decir que desde que existe el lenguaje como acto, y desde luego no en los términos de su institucionalización, ha habido por lo menos dos personas que se han comunicado, que han compartido lo que son y lo que los hizo ser lo que son unos a otros sin detenerse ni por un segundo.

Pensemos en algo aún más bello como la música, la cual no se ha detenido prácticamente desde que se inventó, pues en algún lugar del mundo hay una melodía que cambia al ritmo en que nos movemos, que ha cambiado de instrumentos, de tonos, de idiomas e inclusive de ideas, sentidos

---

<sup>465</sup> En la India existen alrededor de 124 mil millones de personas que profesan el Islam, razón por la cual existe un desplazamiento de las religiones Brahmánicas originarias de la misma. José María Ferré de la Peña, 'Islam y política en Europa y en Asia: algunas reflexiones comparativas', *Anuario Asia Pacífico/Madrid*, 2008, 333-43.

y proyectos pero que nunca ha dejado de sonar. ¿Cómo sabemos que esto es posible? Debido a que hay música ahora mismo, si la música o el lenguaje se hubiesen detenido por un instante, no existirían más como los conocemos y por ende nos sería imposible poder entender lo que se ha pensado. Si las ideas se hubiesen detenido, si el movimiento que nos impulsa a seguir hubiese acabado, nos sería imposible tener un diálogo con un Aristoteles, pero también con un Netzahualcóyotl o con cualquier otra expresión del espíritu humano.

Podría parecer que nos hemos desviado de la idea, pero no es así, sino que intentamos conducirnos más allá de lo que hemos planteado, de aquello que puede aparecer como un mero ejercicio de interpretación, lo que intentamos decir es que la lógica en sentido ontológico no es sino entender el sentido de lo que hacemos pero siempre teniendo presentes los que somos, y desde luego entendiendo que el conocimiento humano no está ceñido a lo que la ciencia moderna ha prescrito como aquello que es posible conocer. Pero esto nos exige desprendernos empíricamente del objeto, y reconocer el trabajo de los otros.

Lo que, en Geografía, nos invitaría a abandonar la vieja postura de Estrabón, pues tal como ha quedado claro a lo largo de nuestro texto, la Geografía, no posee una auténtica legitimidad teórica, por no poder desprenderse del objeto material y hacer abstracción del mismo. En ese sentido, apuntaríamos sin duda, a realizar abstracción del objeto Naturaleza, no es que la Geografía no se dedique a su estudio pleno, sino que es preciso mostrar que lo que precisamos no es sino una forma de entender esa distancia entre el Ser y el pensamiento.

Lo que no es sino una representación conceptual de la realidad, pues la Geografía se ha entregado a una única forma de representación (cartográfica), que encuentra en ellas sus dimensiones. Por ende, notamos que la división entre Geografía Humana o social y Física, no es sino un malentendido conceptual histórico, y estas diferencias nos llevarían a entender que, si la substancia propia de la Geografía es el entendimiento del Todo y no de Todo, el punto está en cómo lo abordamos.

En ese sentido, eso nos obliga a plantearnos un dilema propio, pero para ello, es preciso recapitular en el planteamiento central de ese dilema. La idea de valor en Marx se define desde lo que da sentido a la *expresión del valor*. Una relación desde la que podemos enunciar que *el ser del valor es el trabajo humano*, pues las condiciones de escasez absoluta y relativa dejan de manifiesto que *el valor* está en estrecha relación al trabajo humano *-independientemente del sentido de su ser-* productor de aquello que se intercambia, al menos en la forma abstracta de intercambiar una hoja y una roca, pues el trabajo humano será el que disponga de la roca desde el suelo o la hoja desde el árbol.

Al profundizar la cuestión, se nos devela la existencia de un acuerdo de intercambio, desdoblándose así su mediación no aparental constitutiva, el lenguaje. Puesto que para poder llevarse a cabo debía existir un mutuo entendimiento, un permanente proceso de constitución por él posibilitado. Una suerte de asimilación de sus distintos rasgos característicos, fundados en las interpretaciones de los fenómenos concretos propios a sus singulares cosmovisiones; La compleja constitución *in perpetuum* de sus códigos y prácticas culturales<sup>466</sup>.

Asistimos así al proceso de constitución de las formas que subyacen a lo que hoy se suele considerar más allá del marxismo, como economía-política. Desde donde el fundamento de la relación entre la reproducción social-natural de un sí mismo [lo económico] y el sentido al que obedecería dicha reproducción social-natural para sí mismo [lo político], que si bien no existían escindidos, las formas en las que se desplegaba el proceso de trabajo, lo cual consolidaba una

---

<sup>466</sup> Acontecería así un proceso de producción de sí mismos (cultura), de sus mediaciones con el mundo (valores de uso) y de la mediación entre sí (el lenguaje). Las cuales estarían en función las unas de las otras, una suerte de juego que da sentido a lo humano en su forma más esencial.

escasez absoluta que motivaba a esas experiencias sociales a mediar su relación con la naturaleza por medio de la hipostización de su “ser” en la naturaleza.

En estricto sentido, precisamos de una categoría más para entender al “Valor” como concepto, esta es la categoría de “Trabajo” en el sentido más estricto del término. Es aquí en donde nos valdríamos de una cierta interpretación de las ideas planteadas por el propio Marx, quien es aún el que mejor logra realizar esta distinción, pues pone desde el fundamento del “valor” las bases para considerar al trabajo en dos dimensiones y simultáneamente desde sus dos momentos. La dimensión estaría puesta por la dupla entre la forma “general y singular” del trabajo como *experiencia concreta*, y el momento estaría dispuesta a su vez por las formas “general y singular” del trabajo como *relación abstracta*.

Para atender esto, recordemos que el “ser del valor” es el “trabajo humano”, pero este, no puede expresarse tan sólo en su dimensión singular o general concreta [crear algo], pues tiene a su vez un “momento” en la cual el trabajo “es” la expresión de valor, que puede expresarse de forma singular o general abstracta [saber que algo es producto del trabajo humano]. Para atender esto en detalle desdobleemos las cuatro formas en las que esto puede expresarse.

Supongamos que tenemos ante nosotros el resultado de un trabajo en sí, valgámonos del hecho concreto de haber fabricado un reloj: Es el reloj en todas sus dimensiones, desde lo que pensamos como “el sentido de su ser” –*la necesidad social de medir el tiempo*-, lo que nos permite pensar “lo que es” –*el reloj en cuanto objeto práctico: reloj de arena, sol, mecánico, etc. Y no una regla, teodolito, etc.*- hasta lo que nos permite materialmente “hacer el reloj” –*la ciencia en tanto técnica*- en el sentido de saber las formas de proceder con cada una de las materialidades necesarias para dar forma corpórea al reloj, hasta el hecho mismo de que un sujeto singular disponga de su corporalidad para dar así cuerpo, mediante un proceso de trabajo singular –*el de ser relojero*- haciendo un cierto reloj en un contexto histórico concreto *hacer un Rolex*.

Algo que se reproduce *ad infinitum* en todo proceso de trabajo. Es decir, el núcleo accionar desde donde se despliega todo lo humano. Puesto que en cuanto una de las formas en las que se despliega el proceso de trabajo entra en contacto con “lo no humano” –*a lo que no podemos apelar sólo como naturaleza*- se hace manifiesto que es “así” expresión de una forma concreta de proceder con lo “otro”. Se nos expresa entonces que el *trabajo* es por ello –*siempre*- lo que nos permite transformar a la naturaleza a nuestra imagen y semejanza. Es decir, lo que nos permite producir nuestro espacio y dar sentido a nuestra percepción social del devenir de la realidad, lo que pensamos como tiempo. Es así como es el espacio el producto y productor de todo lo humano, pues el, mundo es lo que somos y somos lo que es el mundo.

La cuestión radica entonces en que existe una producción social-natural. Nosotros no solo producimos objetos, sino que en ese proceso, nos producimos a nosotros mismos. Ese fundamento es el fundamento de la producción social. Pues toda experiencia social humana necesariamente media dicha experiencia con una cierta materialidad que le es concreta, y es ella en relación a lo humano lo que le permite “ser” humano.

Es de esto que se nos desprende que el espacio es no sólo social, no sólo político, no sólo cultural, sino que el ser es resultado de su hacer y ese hacer puede sólo tener sentido por lo que es el ser. Así pues, el espacio es una dimensión de lo humano, como lo es el habla, la razón o la intención. El espacio es entonces consustancial al hecho de ser humano. Pero, habríamos de hacer una distinción formal que nos evite caer en la falaz idea de que cada sujeto produce su espacio, pues si bien a cierta escala social esto es certero, el hecho de que el ser es resultado de su hacer nos evita caer en este punto modular de dicha dificultad, pues ¿cómo alguien, resultado

de un espacio concreto, puede hacer de un espacio algo distinto si no hace un cambio sustancial en las formas en las que expresa su ser?

Aparente tautología si pensamos al ser humano desde las visiones más estructuralistas del marxismo clásico, pero que toma sentido cuando entendemos que para poder cambiar el sentido de lo humano, es preciso cambiar las formas en las que llevamos a cabo lo humano y simultáneamente espacializar dichas formas del hacer humano, y desde luego recordando que lo humano, no termina con nosotros, entendiendo por esto, nuestra sociedad en las condiciones actuales, es pues el sujeto que está por venir, el que puede ser distinto. Pero eso dependerá de la forma en la que hagamos lo que hacemos.

En este entendido, la cuestión radica en que la dificultad esencial es pensar que podemos cambiar lo que somos –en el sentido del ser de nuestra generación-, pues esto es imposible si somos congruentes con las ideas de Marx, pero, a su vez, si cambiamos lo que hacemos, es decir, las formas en las que nos relacionamos cotidianamente, podemos hacer un cambio en el mundo en la medida en que hacemos mundo, y en ese cambio, estarían las condiciones para un ser distinto, una proceso histórico por hacer, el proyecto social de construir un nuevo ser.

Sin un espacio distinto no podemos ser distintos y sin ser distintos no podemos hacer espacio distinto, es por ello que una doble dificultad cuasi-tautológica nos enfrenta, pero esta, puede ser mediada si tenemos en cuenta que es en el hacer originario en el que se constituyó el ser. Es decir, para poder cambiar la forma en la que producimos espacio, es preciso cambiar las formas “estructurales” en las que damos sentido a la reproducción sociocultural.

La única forma de superar la reproducción capitalista de espacio es utilizando todo lo que sabemos y como sociedad somos capaces de hacer, para así superar esta dificultad histórica en donde vivimos una escasez absoluta, pues no solo basta con tener conciencia del problema sino es preciso trabajar en él. Esa es la razón por la cual Lefebvre siempre apeló a una crítica práctica de la vida cotidiana, pues es así, como se da el primer paso hacia el cambio. Haciendo distinto, fracasando de nuevo, fracasando mejor. La pedagogía se convierte así en la mediación necesaria entre este mundo y el que viene, cuya mediación necesaria es la negación de lo que ahora somos, el *Aufhebung*<sup>467</sup> del mundo en que vivimos, de aquella totalidad concreta a la que denominamos hoy como eso que constituye a “nuestro mundo”.

En ese sentido, propiamente, habríamos de abordarlo desde, una geografía como Crítica de la Economía Política, pero como momento fundador, y no propiamente en los términos planteados hasta ahora. Pero, habríamos de decir, que aquí donde la investigación debería comenzar, nos detenemos. Pues hemos realizado aquí, únicamente la mitad de nuestra labor, recorrer el camino que nos lleva a este punto, en el que la historia es quien deberá encargarse de dirimir estas consecuencias. Pero en la que hemos mostrado, que la forma en la que la Geografía se nos presenta hoy, no es sino expresión del mundo en que vivimos. Y en cuya tarea nos encontramos aún, pero, el dilema de fondo sería.

De la misma forma en la que Marx se preguntó, ¿Qué es el dinero?, nosotros nos preguntaríamos cómo disciplina, ¿Qué es el espacio?, pues consideramos que desde la Crítica de la Economía Política, se da cuenta de la especialización del Capital. Pero no propiamente del Espacio de ese

---

<sup>467</sup> El joven Marx en su lectura crítica del derecho de Hegel utiliza el concepto *Aufhebung* para explicar las relaciones entre la filosofía y la realidad, un concepto que puede ser traducido en dos grupos de significados: el primero apela al sentido de conservar (traducible por: conservar, develar, conjuntar...) y el segundo grupo de sentido apelaría a negar (traducible por: abolir, negar, suprimir...). Marx explicita en la *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* que: *el Aufhebung de la filosofía mediante su realización y realización de la filosofía mediante su Aufhebung*. Lo cual apelaría en dicho sentido no a superar en el sentido de construir un cuerpo ajeno que exprese un mayor grado de eficacia en un ámbito específico de la realidad, sino a la incorporación y negación simultánea de los planteamientos de una idea, dentro de un cuerpo teórico que sea simultáneamente su negación y conservación.

mundo de significaciones materiales concretas en que expresamos nuestra subjetividad en acto, algo que toca a nuestra disciplina el resolver, pero entendiendo que la distinción entre sociedad y naturaleza, no es sino algo que la propia consciencia pone sobre el mundo para así entenderlo y, por ende, el estudio no debe ser aislado o separado. Si la geografía se plantea, entonces, el estudio del Todo, y no de Todo, el punto focal está entonces en que, en el mundo en que vivimos, esto sólo es posible desde la Lógica Ontológica hegeliana expresada en por la Crítica de la Economía Política de Karl Marx.

---

## BIBLIOGRAFÍA

---

- Aliscioni, Claudio Mario. *El capital en Hegel. Estudio sobre la lógica económica en la filosofía del derecho*. Rosario, Argentina: HomoSapiens Ediciones, 2010.
- Allison, Henry E. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa/Trad. Dulce María Granja Castro*. México: Anthropos/UAM-I, 1992.
- Álvarez Gómez, Mariano. *La controversia de Hegel con Kant*. Salamanca, España: Ediciones Salamanca, 2004.
- Amin, Samir. *El Eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI, 1989.
- Aramayo, Roberto. *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*. Madrid: EDAF, 2007.
- Asbridge, Thomas. *The First Crusade: A New History, the Roots of Conflict Between Christianity and Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Azais, Suzanne. «El descubrimiento del problema de la libertad en el proyecto filosófico de Kant.» *Studia Kantiana*, 2008: 193-206.
- Bailly, Antoine. *Éléments d'épistémologie de la Géographie*. Paris: Armand Collin, 2011.
- Barrios, Patricio. *Marco Polo. Libro de las maravillas*. Madrid: Anaya, 1987.
- Battûta, Ibn. *De la Mecque aux steppes russes et à l'Inde*. Québec: Québec Numérique, 2004.
- . *Voyages. III. Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan*. Québec: Québec Ed. Numérique, 2008.
- Bauer, Bruno, y Karl Marx. *La Cuestión Judía*. México: Anthropos, 2009.
- Bennett, Jonathan. *La Crítica de la razón pura de Kant: La analítica/Trad. Montesinos, A*. Madrid: Alianza, 1979.
- Beorlegui Rodríguez, Carlos. «El lenguaje y la singularidad de la especie humana.» *Thémata. Revista de Filosofía* 39 (2007): 583-590.
- Berman, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- Berreby, Gérard. *Textes et documents situationnistes: 1957-1960*. Paris: Editions Allia, 2004.
- Besnier, Jean-Michele. «L'espace dans La Critique de la raison pure de Kant.» En *Espace et lieu dans la pensée occidentale. De Platon a Nietzsche*, 219-230. Paris: La découverte, 2012.
- Bethell, Leslie. *Historia de América Latina. 4. América Latina colonial: Población, sociedad y cultura*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Bloch, Ernst. *Sujet-Objet. Éclaircissements sur Hegel*. Paris: Éditions Gallimard, 1977.
- Bluntschli, M. *Teoría general del Estado*. Editado por Gallica BNF. Paris: Guillaumin, 1877.
- Bonnard, André. *Les dieux de la Grèce. Mythologie classique*. Suisse: MERMOD, 1940.
- Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti y la Historia universal*. México: FCE, 2013.



- Buisseret, David. *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Capel, Horacio. *Filosofía y ciencia en la Geografía contemporánea. Una introducción a la Geografía*. Barcelona: BARCENOVA, 1983.
- Charles, Sébastien , y Plínio Smith. *Scepticism in the Eighteenth Century: Enlightenment, Lumières, Aufklärung*. New York: Springer, 2014.
- Childs Kohn, George. *Dictionary of Wars*. London: Routledge, 2013.
- Clavier, Paul. *Prèmières leçons sur Critique de la Raison Pure de Kant*. Paris: PUF, 1996.
- Coble Sarro, David. «Lo a priori trascendental en Kant (una investigación lógico-conceptual).» *Factótum* 9 (2012): 43-122.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo I. La filosofía trascendental: Kant*. Barcelona: Herder, 2001.
- . *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo II. El idealismo: Fichte Schelling y Hegel*. Barcelona: Herder, 2006.
- Curtin, Jeremiah. *The Mongols. A history*. Boston: Da Capo Press, 2003.
- Darton, Robert. *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*. México: FCE, 2003.
- Deleuze, Gilles. *La filosofía crítica de Kant*. Madrid: Cátedra, 2008.
- Delgado Mahecha, Ovidio. «Sociedad y naturaleza en la geografía humana. Paul Vidal de La Blache y el problema de las influencias geográficas.» En *Lecturas en teoría de la geografía*, editado por Jhon Montoya, 129-148. Bogota: UNC, 2004.
- Descartes, René. *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*. Grenoble, Fr: La Gaya Scienza, 2012.
- Domínguez Ortiz, Antonio, y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- Dri, Ruben. «La filosofía del Estado ético. La concepción del Estado.» En *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*, de Atilio (Comp.) Borón. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Drohobycky, Maria. *Crimea: Dynamics, Challenges and Prospects*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1995.
- Duque, Felix. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la Crítica*. Akal: Madrid, 1998.
- Dussel, Enrique. *Historia mundial y crítica*. México: Trotta, 2007.
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*. México: FCE e Itaca, 2010.
- . *El discurso crítico de Marx*. México: Ediciones Era, 1986.
- . *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*. México: Itaca, 2011.
- . *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI, 2012.
- Engels, Federico. *Breves escritos económicos*. México: Grijalbo, 1978.

- Engels, Friedrich, y Karl Marx. *El Capital (Tomo II) [2 volúmenes]*. México: Siglo XXI, 2013.
- . *El Capital (Tomo III) [3 volúmenes]*. México: Siglo XXI, 2013.
- Enzensberger, Hans-Magnus. *Conversaciones con Marx y Engels*. Barcelona: Anagrama, 2009.
- Estrabón. *Geografía. Libros I y II/Trad. García Blanco, J.* Madrid: Gredos, 1991.
- Fernández, Rodrigo. «Penosa autodisolución del Parlamento soviético.» *El País*, 7 de Diciembre de 1991,  
[http://elpais.com/diario/1991/12/27/internacional/693788409\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1991/12/27/internacional/693788409_850215.html) ed.: En:  
[http://elpais.com/diario/1991/12/27/internacional/693788409\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1991/12/27/internacional/693788409_850215.html).
- Ferré de la Peña, José María. «Islam y política en Europa y en Asia: algunas reflexiones comparativas.» *Anuario Asia Pacífico/Madrid*, 2008: 333-343.
- Ferretti, Federico, y Philippe Pelletier. «En los orígenes de la geografía crítica. Espacialidades y relaciones de dominio en la obra de los geógrafos anarquistas Reclus, Kropotkin y Mechnikov.» *Germinal. Revista de Estudios Libertarios*, 2014: 57-72.
- Figes, Orlando. *Crimea. La primera gran guerra*. Buenos Aires: Edhasa, 2012.
- Fioravanti, Gianfranco. «Aristotele e l'Empireo.» En *Christian readings of Aristotle from the Middle Age to the Renaissance*, 25-37. New York: BREPOLS, 2011.
- Fisher, Alan W. *The Russian Annexation of the Crimea 1772-1783*. London: Cambridge University Press, 2008.
- Forero Pineda, Fernando. «La cuestión de la crítica en la teoría marxista.» *FOLIOS*, 2011: 37-44.
- Fornet-Betancourt, Raul. *Transformaciones del marxismo: historia del marxismo en América Latina*. México: Universidad Autónoma de Nuevo León: Plaza y Valdes, 2001.
- Foucault, Michel. *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1966.
- . *Seguridad, territorio y población*. México: FCE, 2006.
- Foucher, Michel. «Hérodote et l'Europe.» *Hérodote*, 1979: 6-16.
- Gómez Mendoza, Josefina. *El pensamiento Geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)*. Madrid: Alianza, 1994.
- Gordon, Steward. *When Asia was the world. Traveling merchants, scholars, warriors and monks who created the "Riches of the East"*. Philadelphia: Da Capo Press, 2008.
- Gracia, Jorge J. E. *Introducción al problema de la individuación en la alta Edad Media*. México: UNAM, 1987.
- Harley, J. *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. México: FCE, 2005.
- Harvey, David. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998.

- . *Le Capitalisme contre le droit à la ville. Neolibéralisme, urbanisation et résistances*. París: Éditions Amsterdam, 2011.
- . *París, capital de la modernidad*. Madrid: Akal, 2008.
- . *Teorías, leyes y modelos en geografía*. Madrid: Alianza, 1969.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu/Trad. Wenceslao Roces*. México: FCE, 2012.
- Hegel, Wilhelm. *Ciencia de la lógica./Trad. Augusta Algranati y Rodolfo Mondolfo*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2013.
- . *El joven Hegel, Ensayos y esbozos*. Editado por José Maria Ripalda. Buenos Aires: FCE, 2014.
- Heller, Agnes. *El hombre del Renacimiento*. Buenos Aires: Península, 1980.
- Hobsbawm, Eric. *La era del Capital (1848-1875)*. Buenos Aires: Crítica/Paidós, 2010.
- . *La era del Imperio (1875-1914)*. Buenos Aires: Crítica, 2009.
- . *Naciones y nacionalismos desde 1780*. Barcelona: Crítica, 1998.
- . *The age of revolution*. New York: Random House, 1996.
- Houlgate, Stephen. «Necessity and Contingency in Hegel's Science of Logic.» *The Owl of Minerva* 27 (1995): 37-49.
- Humboldt, Alejandro. *Cosmos. Descripción física del mundo (Tomo II)*. Montevideo: Belgica, 1875.
- Humboldt, Alejandro de. *Cartas Americanas*. Caracas: Cultura y Bellas Artes, 1956.
- . *Cosmos. Descripción física del mundo (Tomo I)*. Montevideo: Belgica, 1875.
- Humboldt, Alexander. *Ensayo político sobre la isla de Cuba*. Editado por Luis Britto. Caracas: Ayacucho, 1827, 2005.
- Isorni, María Emilia. «Los conceptos de hombre y trabajo en Karl Marx y Jean Paul Sartre.» *Cifra (Santiago del Estero)* 6 (2011): 55-64.
- Israel, Jonathan I. *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750*. México: FCE, 2012.
- Jaldún, Ibn. *al-Muqaddima. Introducción a la historia universal*. Córdoba, España: Almuzara, 2008.
- James, Cyril Lionel Robert. *Los Jacobinos Negros. Tussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*. México: FCE, 2001.
- Jung, C.G. *L'Âme et la vie*. París: Le livre de poche, 2008.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Editado por José Luis Villacañas. Barcelona, España: Circulo de Lectores, 1996.
- . *Crítica de la razón pura/Trad. Pedro Ribas*. Editado por José Villacañas. Madrid: Gredos, 2014.
- . *Crítica de la Razón Pura/Trad. Pedro Ribas*. Editado por Pedro Ribas. México: Taurus, 2013.

- . *Crítica del Juicio*. México: Purrúa, 1991.
- . *Prolegómenos a toda metafísica del futuro/Trad. Julián Besteiro*. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Kirshenbaum, Sheril. *The Science of Kissing: What Our Lips Are Telling Us*. New York, USA: Grand Central Publishing, 2011.
- Kish, George. *A source book in Geography*. Massachusetts: Harvard University Press, 1978.
- Kizlov, Mikhail. «Slaves, Money Lenders, and Prisoner Guards: The Jews and the Trade in Slaves and Captives.» *JOURNAL OF JEWISH STUDIES*, 2007: 1-22.
- Kogan, A. *En el laboratorio creador de Carlos Marx*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, 1987.
- Korsch, Karl. *Marxismo y filosofía*. México: Ediciones Era, 1971.
- Kropotkin, Piotr. «Lo que la geografía debe ser.» En *El pensamiento Geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)*, 227-240. Madrid: Alianza, 1994.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE, 2007.
- Kurlansky, Mark. *1968: The year that rocket the world*. New York: The Random House, 2004.
- Lacoste, Yves. *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*. Paris: La Découverte, 2012.
- Lacoste, Yves. «Une géopolitique de l'immensité. Les étapes de sa formation et ses riches actuels.» *Hérodote*, 1987: 10-58.
- Ladrière, Jean. *Les limitations internes de formalismes. Étude sur la signification du théorème de Gödel et des théorèmes apparentés dans la théorie des fondements des mathématiques*. Belgique: Collection de Logique Mathématique, 1957.
- Lafaye, Jaques. *De la historia bíblica a la historia crítica. El tránsito de la conciencia occidental*. México: FCE, 2013.
- Lefebvre, Henri. *¿Qué es la dialéctica?* Buenos Aires: La pléyade, 1971.
- . *Contra los tecnócratas*. Buenos Aires: granica editor, 1972.
- . *El derecho a la ciudad II. Espacio y Política*. Barcelona: Península, 1976.
- . *El marxismo*. Buenos Aires: EUDEBA, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1973.
- . *Estructuralismo y Política*. Buenos Aires: la pleyáde, 1973.
- . *Hegel, Marx, Nietzsche*. México: Siglo XXI, 2013.
- . *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones/Trad. Óscar Barahona y Uxoá Doyhamboure*. México: FCE, 2006.
- . *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2013.
- . *La production de l'espace*. Paris: Anthropos, 2000.
- . *Lógica formal, lógica dialéctica*. México: Siglo XXI, 1970.

- . *Manifiesto diferencialista*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 1975.
- Lefebvre, Henri, Adolfo Sánchez Vázquez, y Nils Castro. *Estructuralismo y marxismo*. México: Editorial Grijalbo, 1970.
- Lenin, Vladimir I. *Contra el revisionismo en defensa del marxismo*. URSS: Progreso, 1976.
- Leopold, David. *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. Madrid: Akal, 2012.
- Lester, Toby. *The fourth part of the world. The race to the ends of the Earth, and the epic story of the map that gave America its name*. New York: Simon and Schuster, 2009.
- Lewis, Martin W, y Kären E Wigen. *The Myth of continents. A Critique of Metageography*. California: University of California Press, 1997.
- Linebaugh, Peter, y Marcus Rediker. *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y campesinos en la historia oculta del atlántico*. Barcelona: Crítica, 2004.
- Lukács, Georg. *Estética I. Cuestiones preliminares y de principio*. México-Buenos Aires-Barcelona: Editorial Grijalbo, 1974.
- . *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*. Buenos Aires: Ediciones RyR, 2013.
- Lukács, Georges. *Le jeune Hegel I*. Paris: Éditions Gallimard, 1981.
- . *Le jeune Hegel II*. Paris: Éditions Gallimard, 1981.
- Liotard, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1987.
- Mackinder, Halford. «The Geographical Pivot of History.» *The Geographical Journal* 23 (1904): 421-437.
- Marcuse, Herbert. *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza Editorial, 1975.
- Marx, Karl. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI, 2011.
- . *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844/Trad. Bolívar Echeverría*. México: Itaca, 2011.
- . *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Madrid: Ayuso, 1971.
- . *El Capital (Tomo I) [3 volúmenes]*. México: Siglo XXI, 2011.
- . *El Capital [8 volúmenes]*. Mexico: Siglo XXI, 2011.
- . *El capital. Tomo I. Vol.I*. México: Siglo XXI, 2011.
- . *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse 1857-1858). Tomo I*. México: Siglo XXI, 2011.
- . *La tecnología del Capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. Extractos del Manuscrito 61-63*. México: Itaca, 2005.
- . *Manuscritos: Economía y filosofía (1844)*. Barcelona: Altaya, 1993.

- Marx, Karl. «Sobre la cuestión judía.» En *La cuestión judía*, 127-163. México: UAM-I/Anthropos, 2009.
- . *Sobre la religión*. Buenos Aires: Cartago, 1959.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, y Vladimir Lenin. *La Comuna de París*. Madrid: Akal, 2010.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. *Escritos de Juventud I*. México: FCE, 1982.
- . *Escritos de Juventud II*. México: FCE, 1982.
- Marx, Karl. Engels, Friedrich. *Cartas sobre El Capital*. Barcelona: Materiales, 1968.
- Mayorga, Alejandro. «Plank, Einstein y el nacimiento de la teoría cuántica.» *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, 2002: 145-152.
- McKinnon, Susan. *Genética Neoliberal. Mitos y moralejas de la psicología evolucionista*. México: FCE, 2012.
- Miquel, André. *La géographie humain du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle. Tome I*. París: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013.
- . *La géographie humain du monde musulman jusqu'au milieu du 11e siècle. Tome II*. París: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013.
- Miranda, Miguel A. «El "Cosmos" de Humboldt.» *Geocrítica* 11 (1977).
- Morrill, John (ed.). *Oliver Cromwell and the English Revolution*. Londres: Longman, 1990.
- O' Gorman, Edmundo. *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: FCE, 2006.
- Oishi, Takahisa. *The unknown Marx. Reconstructing a Unified Perspective*. Tokyo/London: Pluto Press in association with Takushoku University, 2001.
- Ortega Valcarcel, José. *Los horizontes de la geografía. Teoría de la Geografía*. Barcelona: Ariel, 2000.
- Pål Kolstø, Door, Paul Kolstoe, y Andrei Edemsky. *Russians in the Former Soviet Republics*. London: C. Hurst & Co. (Publishers), 1995.
- Parry, J.H. *La época de los descubrimientos geográficos (1450-1620)*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964.
- Peet, Richard. *Geografía contra el neoliberalismo*. Barcelona: Icaria, 2012.
- Pérez Soto, Carlos. *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. México: Itaca, 2008.
- . *Sobre Hegel*. Santiago, Chile: creative commons, 2013.
- Phillips, J.R.S. *La expansión medieval de Europa*. México: FCE, 1994.
- Pumain, Denise, y Michèle Béguin. *La représentation des données géographiques. Statistique et cartographie*. Paris: Armand Colin, 2000.
- Ratzel, Friedrich. *El suelo, la sociedad y el Estado*. Quebec: Quebec Numerique, 1900.

- Ratzel, Friedrich. «El territorio, la sociedad y el Estado.» En *El pensamiento Geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)*, 193-204. Madrid: Alianza, 1994.
- . *The History of Mankind*. Editado por J Butler. London: Macmillan and Co, 1896.
- Reclus, Elisée. *L'Empire du Milieu. Le climat, le sol, les races, les richesses de la Chine*. Paris: Hachette, 1902.
- . *L'Homme et la Terre (Tomo I)*. Paris: Librairie Universelle/Gallica BNF, 1905.
- . *L'Homme et la Terre (Tomo II)*. Paris: Librairie Universelle/Gallica BNF, 1905.
- Reclus, Eliseo. *Correspondencia [De 1850 a 1905]*. Buenos Aires: Iman, 1943.
- Ribas, Pedro. «Kant, filósofo ilustrado, y la Crítica de la razón pura.» En *Crítica de la razón pura*, XV-LXXIII. Madrid: Taurus, 2013.
- Ritter, Karl. *Comparative Geography*. New York: Van Antwerp, Bragg & Co., 1881.
- . *La configuration des continents sur la surface du globe et leur fonctions dans l'histoire*. Paris: Galica BNF, 1859.
- Ritter, Karl. «La organización del espacio en la superficie del globo y su función en el desarrollo histórico.» En *El pensamiento Geográfico. Estudio interpretativo y antología de textos (De Humboldt a las tendencias radicales)*, editado por Josefina Gómez Mendoza, 168-177. Madrid: Alianza, 1994.
- Rosdolsky, Roman. *Génesis y estructura de: El capital de Marx. Estudios sobre los Grundrisse*. México: Siglo XXI, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Amsterdam: Gallica, Bibliothèque National de France, 1763.
- . *Discours sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*. Quebec, Canadá: Bibliothèque Paul-Émile-Boulet. Ed. Electronique, 2001.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'économie politique*. Amsterdam: Gallica, Bibliothèque National de France, 1763.
- Rubel, Maximilien. «La Légende de Marx ou Engels fondateur.» *Économie et Société. Cahiers de l'ISEA. Serie S. Études de marxologie*, 1972: 2189-2199.
- Russell, Bertrand, y Alfred North Whitehead. *Principia Mathematica [3 Volúmenes]*. London, UK: Cambridge University Press, 1927.
- Said, Edward. *El orientalismo*. México: Editorial de bolsillo, Random House Mondadori, 2009.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *De Marx al marxismo en América Latina*. México: Itaca, 2011.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*. México: Siglo XXI, 2013.
- Santiago Oropeza, Teresa. «Kant y su proyecto de una paz perpetua (en el bicentenario de su muerte).» *Revista Digital Universitaria* 5;11 (2004): 2-11.

- Schelling, Friedrich W. J. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Editado por Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 1996.
- Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Siglo XXI, 1976.
- . *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus, 1969.
- Sendiña Nadal, Irene y Pérez Muñuzuri, Vicente. *Fundamentos de meteorología*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2008.
- Sève, Lucien. *Dialéctica marxista y ciencias de la naturaleza*. México: roca, 1977.
- Shaw, Martin. *El marxismo y las ciencias sociales: Las raíces del conocimiento social*. México: Nueva Imagen, 1978.
- Smith, Adam. *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- Smith, Neil. *Uneven development. Nature, Capital and the Production of space*. New York: Blackwell, 1990.
- Sófocles. *Edipo Rey/Antígona/Ayax*. Quito: Libresa, 2009.
- Soljénitsyne, Alexandre. *Deux siècles ensable (1795-1995). Juifs et Russes avant la révolution*. Paris: Fayard, 2002.
- Spinoza, Baruch. *L'Éthique*. Paris: Folio essais, 1954.
- Tarcus, Horacio. *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- Thomson, Oliver. *History of Ancient Geography*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948, 2013.
- Thrower, Norman J.W. *Mapas y civilización. Historia de la cartografía en su contexto social y cultural*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2002.
- Tolan, Jhon, Gilles Veinstein, y Henry Laurens. *Europe and the Islamic world. A history*. Oxford: Princeton University Press, 2013.
- Trevor-Roper, Hugh. *The crisis of the seventeenth century. Religion, the reformation and social change*. Indianapolis: Liberty Found, 2001.
- Tsiolis Karantasi, Vasilis. *La geografía antigua*. Madrid: Arco Libros, 1997.
- Unwin, Tim. *El lugar de la geografía*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Vázquez Ferreira, Miguel Angel. «Vivir la ecuación de Schrödinger: Una aproximación antropológica al conocimiento científico.» Memoria de grado. Doctorado, FCPyS, Universidad Complutense de Madrid, 2004, 462.
- Vidal de La Blache, Paul. *La France de l'Est*. Paris: Gallimard, 1917.
- Vilches, Jorge. *La Guerra de Crimea, el primer conflicto moderno*. 3 de Julio de 2014. <http://www.libertaddigital.com/opinion/jorge-vilches/la-guerra-de-crimea-el-primer-conflicto-moderno-70938/> (último acceso: 10 de Octubre de 2014).



Villacañas, José Luis. «El enigma de la libertad.» En *Crítica de la razón práctica*, 11-35. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

Villacañas, José Luis. «Immanuel Kant, las posibilidades de la razón.» En *Crítica de la Razón pura*, IX-CXXIII. Madrid: Gredos, 2014.

Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: FCE, 2010.

Wallerstein, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 2001.

Wolf, Eric. *Europa y la gente sin historia*. México: FCE, 2014.

Zeleny, Jindrich. *La estructura lógica de "El Capital" de Marx*. México: Grijalbo, 1978.