AÑO VIII - VOL II
DICIEMBRE 2024

TRAZOS

REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA

EPISTEMOLOGÍAS DISIDENTES:

Exploraciones filosóficas en torno a cómo construimos conocimientos situados con (y contra) las epistemologías disciplinarias

ISSN 2591-3050

IDEF
Instituto de filosofía

EQUIPO EDITORIAL

DIRECCIÓN Y EDICIÓN

Lic. Jesica A. Ortiz
(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

COMITÉ EDITORIAL

Prof. Santiago Palacio
(Trabajador independiente, Argentina).

Prof. Valentina Ruiz Bailón
(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Facundo Massa López
(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Mario Tejada
(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Gonzalo Andrade
(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Agustín Ezequiel Díaz Roco
(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Pilar Rüger Alonso
(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

COMITÉ DE REDACCIÓN

Lic. Camila Montaño
(Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina).

Lic. y Prof. Carli Prado
(Universidad Nacional de Rosario, Argentina).

Lic. Guadalupe García Pichardo
(Universidad Autónoma del Estado de México, México).

Lic. María Gorjón
(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Janeth Reyes Capcha
(Estudiante, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú).

EQUIPO TÉCNICO DE PRODUCCIÓN EDITORIAL

DISEÑO, MAQUETACIÓN Y ARTE DE TAPA

Prof. Leandro Exequiel Quiroga
(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

EQUIPO DE DIFUSIÓN

Prof. Santiago Palacio
(Trabajador independiente, Argentina).

Alan Flores Corrales
(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Agustín Ezequiel Díaz Roco
(Estudiante, Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

ASESORÍA GENERAL

Dr. Eduardo Peñafort
(Universidad Nacional de San Juan, Argentina)

Dr. Julio Paez
(Universidad Nacional de San Juan, Argentina)

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

COMITÉ ACADÉMICO

Dr. Adán Salinas Araya
(Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile).

Dra. Adela Rolón
(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Alcira Bonilla
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dra. Ana Marcela Mungaray Lagarda
(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dra. Analía Ponce
(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Beatriz Podestá
(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Cecilia Macón
(Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dra. Claudia Márgico
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dr. Claudio Alessio
(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Dinora Hernández López
(Universidad de Guadalajara, México).

Dr. Eduardo Mattio
(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Dr. Felipe de Jesús Lee Vera
(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dr. Fernando Botton
(Universidade Federal do Paraná, Faculdade Espírita, Brasil).

Dra. Gabriela Simón
(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dr. Heriberto Yépez
(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dr. Hernán Bula
(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina).

Dra. Idoia Quintana
(Centro de Ética Aplicada, Universidad de Deusto, España).

Dra. Karla Villapudua
(Universidad Autónoma de Baja California, México).

Dr. Leonardo Gonzalez Torres
(Universidad Autónoma de Aguascalientes, Universidad del Valle de México, México).

Dr. Lorenzo Rustighi
(Universidad de Buenos Aires, Argentina; Università degli Studi di Padova, Italia).

Dr. Lucas Diel
(Universidad Nacional del Nordeste, Argentina).

Dr. Luis Garcés
(Universidad Nacional de San Juan, Argentina).

Dra. Margarita Sayak Valencia Triana
(Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, El Colegio de la Frontera Norte, México).

Dra. Mónica Cragnolini
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dr. Omar el Hammoud
(Universidad Pompeu Fabra Barcelona, España).

Dr. Omar Murad
(Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Argentina de la Empresa, Argentina).

Dr. Pablo Pérez Navarro
(Centro de Estudios Sociales, Universidad de Coimbra, Portugal).

Dra. Paula Fleisner
(Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

Dra. Sandra Baquedano Jer
(Universidad de Chile, Chile).

Dr. Walter Mignolo
(Universidad Duke, Estados Unidos).

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

AUTORIDADES

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

RECTOR
Mag. Ing. Tadeo Berenguer

VICERRECTORA
Dra. Analía Ponce

FACULTAD DE FILOSOFÍA HUMANIDADES Y ARTES

DECANA
Mg. Myriam Arrabal

VICEDECANO
Prof. Marcelo Javier Vásquez

SECRETARIA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

Mg. Patricia Blanco

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

JEFA DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES

DG. Ana Videla.

EDITORIAL

effha

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

DIRECTOR

Dr. Julio Paez

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

DATOS Y CONTACTO

DIRECCIÓN POSTAL

INSTITUTO DE FILOSOFÍA • FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES • UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN.

Mitre 317 (O). Capital, San Juan (5400) .

TELÉFONO

(0264)- 422-2643. Interno: 142 .

DIRECCIÓN ELECTRÓNICA • MAIL:

revistatrazos@ffha.unsj.edu.ar
trazosrevistadefilosofia@gmail.com

WEB

http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/

ÍNDICES Y BASES DE DATOS

TRAZOS – REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA HA SIDO EVALUADA E INDEXADA EN LAS SIGUIENTES BASES DE DATOS:

Redib:
https://www.redib.org/Record/oai_revista6672-trazos

CiteFactor:
https://www.citefactor.org/journal/index/28891/trazos-journal-of-philosophy-students#.YsnKZHbMLIW

I2OR:
http://www.i2or.com/9.html

EuroPub:
https://europub.co.uk/journals/trazos-revista-de-estudiantes-de-filosofia-J-30411

LatinRev:
https://latinrev.flacso.org.ar/revistas/trazos-revista-estudiantes-filosofiacom/

Latinoamericana:
https://latinoamericanarevistas.org/trazos-revista-de-estudiantes-de-filosofia/

Latindex Directorio:
https://www.latindex.org/latindex/ficha/28172

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

IMPORTANTE

Las opiniones expuestas en los artículos firmados son responsabilidad de las/os autoras/es y por lo tanto no expresan necesariamente el pensamiento de las/os editoras/es o de las autoridades del Instituto de Filosofía; Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes; ni de la Universidad Nacional de San Juan. Todos los artículos recibidos a través de convocatoria abierta han sido sometidos a un proceso de evaluación de pares a través del sistema de doble referato ciego.

LICENCIA

Esta obra está bajo licencia international Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0.

ÍNDICE

Editorial

EPISTEMOLOGÍAS DISIDENTES: EXPLORACIONES FILOSÓFICAS EN TORNO A CÓMO CONSTRUIMOS CONOCIMIENTOS SITUADOS CON (Y CONTRA) LAS EPISTEMOLOGÍAS DISCIPLINARIAS
Carli Prado
pág. 8-12

Dossier

FILOSOFAR AFRO EN NUESTRA AMÉRICA. NOTAS PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DISIDENTE
Francisco Octavio López López
pág. 13-24

EPISTEMOLOGÍA DEL SILENCIO: UNA LECTURA CRÍTICA DESDE LOS FEMINISMOS Y LA ECOLOGÍA
Paz Esperanza Carreño Hernández
pág.25-37

UNA EPISTEMOLOGÍA DE LOS A-CERCAMIENTOS EN EL TRABAJO CON ARCHIVOS ONÍRICOS
Soledad Nívoli
pág.38-51

MUJERES, CONOCIMIENTO Y FILOSOFÍA EN LA MODERNIDAD TEMPRANA: UNA HISTORIA ALTERNATIVA
María José Cardona Fuentes
pág.52-64

Artículos de Investigación

CASTIGO Y SALVACIÓN: LA PENA COMO HERRAMIENTA SALVÍFICA EN AGUSTÍN DE HIPONA
Maximiliano Santiago Almirón
pág.65-84

Ensayos Filosóficos

EDMUND HUSSERL Y MARTIN HEIDEGGER: LOS ASPECTOS ELEMENTALES DE DOS CAMINOS DISTINTOS EN TORNO A LA FENOMENOLOGÍA
Natalia González Henao
pág.85-93

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA
INSTITUTO DE FILOSOFÍA • FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES • UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN
Edición semestral
e-ISSN 2591-3050

EDITORIAL

Epistemologías Disidentes: Exploraciones Filosóficas en torno a cómo construimos conocimientos situados con (y contra) las epistemologías disciplinarias

ISSN 2591-3050

Carli Prado
Universidad Nacional de Rosario / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Rosario, Argentina.
carliprd@gmail.com

TRAZOS - REVISTA DE ESTUDIANTES DE FILOSOFÍA - AÑO VIII - VOL. II. - DICIEMBRE 2024
PÁGINAS 8-12 - E-ISSN 2591-3050
http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/trazos/
INSTITUTO DE FILOSOFÍA - FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y ARTES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

> La apuesta rumiante es que no todo puede ser dicho, ni visto, ni percibido. Sea hecha, entonces, una invitación a la curiosidad y a la fantasía, a la fabulación, a crear mundos, a jugar a mundear...
>
> Lucrecia Massón, *Escrituras rumiantes*

La epistemología es, dentro del campo filosófico, un área dedicada al estudio del conocimiento: sus modos y sus circunstancias, pero también quiénes pueden hacerlo y bajo qué condiciones. Esto viene siendo problematizado ampliamente por autoras ya icónicas como Donna Haraway desde el campo científico o María Lugones desde una postura decolonial, por nombrar apenas algunas coordenadas. En el caso de la primera, por ejemplo, tenemos particularmente en consideración sus comentarios acerca de la función del "testigo modesto" (Haraway, 2004) en la ciencia. Y esa resonancia aquí tiene que ver con la problematización de la objetividad y/o neutralidad del conocimiento científico. Lo cual, respecto de la dimensión sexo-género, no es sólo un problema de "la mujer" en la ciencia, sino también de quiénes se consideran sujetos legítimos de conocimiento y qué conocimientos se proponen como valiosos.

Mediante esta convocatoria, entonces, pretendimos ampliar-difractar estos análisis críticos a otras dimensiones y a otras conformaciones (deformaciones, des-informaciones) subjetivas que disientan del saber epistemológico disciplinario sobre el mundo y sobre el conocimiento mismo. En ese sentido, creemos que la posibilidad de desplegar diálogos situados en torno a los debates epistemológicos contemporáneos de nuestros territorios es fundamental para producir densidades teóricas capaces de dar cuenta de un tiempo convulso. Diálogos que no sólo puedan diagnosticar sino también intervenir conceptualmente las matrices de inteligibilidad dominantes.

Los artículos presentados, en efecto, han explorado esto en distintas dimensiones. En el caso de Francisco Octavio López López, dicha problematización se enfoca en una afroepistemología que retoma la pregunta por la modernidad-colonialidad; en el de Paz Esperanza Carreño Hernández, se hace aparecer al silencio como experiencia posible (y necesaria) de pensar en

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

términos epistemológicos; Soledad Nívoli nos a-cerca la cuestión de los sueños en relación a una politización de la oniria y sus archivos; y María José Cardona Fuentes evidencia los aportes de una filosofía (de la ciencia) feminista que amplia nuestra posible comprensión de la modernidad. Donde todos, a su vez, movilizan un pensamiento en torno a cómo y quiénes conocen, a través de qué prácticas, mediante qué dispositivos y máquinas.

En efecto, si algunas de las inquietudes que impulsaron este dossier fueron: ¿cómo es posible hablar de un "conocimiento situado" sin asumir la transparencia de quien investiga como condición *sine que non?* Es decir, sin posicionarnos a nosotrxs mismxs en un lugar de auto-invisibilidad; ¿(cómo) afectan las tramas sociopolíticas (y afectivas) contemporáneas al pensamiento en torno a las posibilidades de conocimiento, especialmente académico? ¿qué herramientas epistemológicas nos son (in)útiles para advertir las propias mallas de inteligibilidad en las cuales participamos directa o indirectamente? Los trabajos aquí contenidos retoman y, a la vez, horadan dichas preguntas para abrirse paso en el campo de aquello a lo cual es preciso prestarle atención en los tiempos que corren.

Carli Prado

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Agradecimientos

El equipo de *Trazos-Revista de Estudiantes de Filosofía* agradece a Carli Prado por la coordinación del *Dossier* y a todxs lxs autorxs que contribuyeron con sus aportes en esta sección: Francisco Octavio López López, Paz Esperanza Carreño Hernández, Soledad Nívoli y María José Cardona Fuentes. Además de estos trabajos invitamos a leer el *Artículo* de: Maximiliano Santiago Almirón y el *Ensayo Filosófico* de Natalia González Henao.

Asimismo destacamos la colaboración en las tareas de evaluación de: Sofía Salinas, Julieta Kordys, Laura Gutierrez, Camila Kervokian, Marisol Cerrini Madrid, Dieg Rodríguez, Melisa Contreras, Agustín Hernández, Álex Alarcón, Casta Castagnaviz, Malena Oneglia, Sabrina Morán, Luca de Vittorio, Ianina Moretti, Jésica Ortiz y Mariana Noel Guerra Pérez.

Por último, despedimos y agradecemos especialmente a Nico Marianetti quien formó parte de nuestro equipo de trabajo desde el inicio del Proyecto haciéndose cargo de numerosas actividades de la Revista.

Dirección y Comité Editorial

Referencias bibliográficas

Haraway, D. (2004) *Testigo_Modesto@Segundo_ Milenio.HombreHembra©* [Trad. de Pau Pitarch: The Haraway Reader, New York, Routledge: 223-250] https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2227895.pdf

Masson, L. (2023) *Escrituras rumiantes. Cuerpo, exceso, animalidad*. Imperfectas fordistas.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Cómo citar este artículo:

Prado, C. (2024).Epistemologías disidentes: exploraciones filosóficas en torno a cómo construimos conocimientos situados con y (contra) las epistemologías disciplinarias. ***Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía***, *2*(8), 8–12

CC BY NC SA

DOSSIER

Filosofar Afro En Nuestra América. Notas Para Una Epistemología Disidente

Afro-Philosophising In Nuestra America. Notes For A Dissident Epistemology

ISSN 2591-3050

Francisco Octavio López López
Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, México.
octaviof.90@hotmail.com

Recibido: 17 de septiembre de 2024
Aceptado: 27 de diciembre de 2024

Resumen: La proliferación del eurocentrismo, como producto propio de la modernidad y la colonialidad del poder, ha afectado en la anulación y negación de los saberes de sujetos considerados subalternos, incluyendo las formas de conocimiento producidas por pueblos y comunidades afrodescendientes. No obstante, a pesar de su exclusión, muchos de estos saberes afro aún persisten y combaten el olvido a través de su constitución como epistemologías disidentes. En línea con lo mencionado, el presente trabajo procura recuperar algunos aportes procedentes de las epistemologías afro, promoviendo a su vez, su articulación relacional y archipiélica.

Palabras clave: EUROCENTRISMO – AFROEPISTEMOLOGÍA - RELACIÓN

Abstract: The proliferation of Eurocentrism, as a product of modernity and the coloniality of power, has contributed to the erasure and denial of the knowledge of subjects considered subaltern, including the forms of knowledge produced by Afro-descendant peoples and communities. Nevertheless, despite their exclusion, many of these Afro knowledges still persist and resist oblivion through their constitution as dissident epistemologies. In line with this, the present work seeks to recover certain contributions stemming from Afro epistemologies, while also promoting their relational and archipelagic articulation.

Keywords: EUROCENTRISM - AFROEPISTEMOLOGY - RELATION

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Modernidad y conocimiento

Un tema recurrente en el pensamiento latinoamericano de las últimas décadas ha sido aquel que concierne a la modernidad. En torno a esta modalidad civilizatoria se han suscitado distintas discusiones acerca de su origen, dinámicas, despliegues, efectos y devenires.

El filósofo, recientemente fallecido, Enrique Dussel formuló el paradigma planetario o mundial de la modernidad, el cual se contrapone a la predominancia del paradigma eurocéntrico o difusionista de la misma (Dussel, 1999). Esta contribución permite situar la emergencia de esta modalidad civilizatoria en 1492 con la invasión a las Américas por parte de las potencias europeas. Asimismo, también permite visibilizar que, ante la creencia de que la modernidad inicia en Europa su expansión providencial por el globo, en realidad encuentra su génesis en el choque de culturas suscitado en el Caribe. De modo tal que, las potencias europeas (y posteriormente Estados Unidos) simplemente fungen como el centro de administración planetaria en el que se despliegan las prácticas más *luminosas* de la modernidad; mientras que, en los espacios periféricos, ésta expresa su dimensión dominadora.

El sociólogo peruano Aníbal Quijano define dicho conjunto de dinámicas de dominación como *colonialidad del poder* (Quijano, 2019). Coincide con Dussel en la fecha de nacimiento de la modernidad, a la vez que plantea que con ésta emerge un patrón de poder con la vocación de ser auténticamente global, para lo cual se vale de la manufactura de la "raza", en tanto categoría mental carente de sustento material, pero útil para clasificar y jerarquizar a la población en modos específicos de trabajo. Cabe aclarar que la clausura formal del colonialismo político en América Latina no implicó el cese de la colonialidad, dado que muchas de sus dinámicas se perpetúan en imaginarios, prácticas e instituciones. En palabras de Quijano: "La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido" (Quijano, 2019, p. 107).

Respecto al tema de la colonialidad del poder, Quijano dedicó gran cantidad de ensayos e intervenciones públicas a profundizar en este fenómeno. Para la presente disertación, el énfasis se coloca en las afectaciones de la colonialidad en el ámbito del conocimiento. Con el fin de otorgar permanencia a la colonialidad,

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

se genera un patrón cognitivo específico al que se ha nombrado *eurocentrismo*, el cual es una perspectiva del saber (no solo del conocimiento científico) que incide también en el campo de la subjetividad. Se suprimen o menosprecian otras formas de conocimiento, mientras que se privilegian los saberes eurocentrados como si se tratasen de los únicos legítimos. A juicio del pensador peruano:

> Eso fue producto, al comienzo, de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos y conocimientos que no sirvieran para la dominación colonial global. La represión cayó, sobre todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación, sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. (Quijano, 2019, p. 105)

Según esta perspectiva, con el despliegue de la colonialidad la forma hegemónica del conocimiento es de corte eurocentrado, lo cual también tiene efectos en ámbitos como el de la estética, de los afectos y del deseo. Importante es mencionar que el eurocentrismo no solo es promovido por aquellos sujetos que se benefician de éste, sino que también es reproducido por aquellos sujetos que se encuentran en situación de dominación. Quijano explica que tal fenómeno ocurre debido a la seducción que provoca el acceso a la europeización cultural.

Tener esto claro permite desenmascarar aquel posicionamiento que sostiene la presunta inexistencia de una filosofía o epistemología de matriz afro. A lo sumo, a regañadientes, se la reconoce como *pensamiento afro*. Por ello resulta importante denunciar que el desconocimiento generalizado de filosofías y epistemologías afro se debe al sistemático intento —afortunadamente, no siempre exitoso— de destrucción y ocultamiento de estas, como una práctica de racismo intelectual y epistémico. Acorde a Quijano:

> En el África la destrucción cultural fue mucho más intensa que en el Asia, pero menor que en América. Los europeos no lograron tampoco allí la destrucción completa de los patrones expresivos, en particular de objetivación y formalización visual. Lo que hicieron fue desojarlos de legitimidad y de reconocimiento en el orden cultural mundial dominado por los patrones europeos. Fueron encerrados en la categoría de “exóticos”. (Quijano, 2019, p. 106)

En sintonía con lo anterior, un intelectual que ha indagado de manera

profusa en estas cuestiones es el afrovenezolano Jesús “Chucho” García. Para el autor, el desconocimiento o auto ignorancia que permea en las poblaciones afrodescendientes acerca de sí mismas y de su historia, sobre todo de la experiencia *afrodiaspórica*, es resultado de una planificación colonial. Por un lado, se sometió a sus ancestros a la esclavitud, lo cual implicó la relegación de múltiples saberes y expresiones identitarias; empero, por el otro, se incorporó al sistema colonial, no solo su fuerza física, sino su *inteligencia ancestral* para la ejecución de las empresas minera y agrícola. Tales inteligencias se organizaron en lo que hoy se conoce como productividad, eficacia, rendimiento, trabajo en equipo. García incluso llega a sugerir que conceptos de lo que hoy se conoce como trabajo moderno se ensayaron primeramente en América con los saberes de afrodescendientes (García, 2022).

Ahora bien, en lo consecutivo, se procura una reivindicación de distintas manifestaciones de la filosofía afro en nuestra América en tanto ejercicios epistémicos disidentes que, en su resistencia a ser obnubilados por las lógicas eurocéntricas, se recrean y recomponen constantemente.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

La filosofía de matriz afro en nuestra América

Una vez que se ha denunciado la racionalidad eurocéntrica —la cual surge con la colonialidad y promueve el destierro de los conocimientos, saberes y expresiones de matriz afro— es pertinente recuperar algunas del inmenso mar de expresiones del filosofar afro suscitadas en América. Para tal empresa, es útil la distinción propuesta por el filósofo jamaiquino Anthony Bogues, quien clasifica a los pensadores y las pensadoras afro acorde al proceder de sus fuentes y de su ejercicio (Laó-Montes, 2020). Por un lado, están quienes se les nombra como *herejes*, dado que retoman aportes procedentes de Norte global (principalmente Europa y Estados Unidos), los adaptan a sus contextos y los instrumentan para sus intereses de emancipación. Por el otro, desde la lógica de Bogues, están las y los *profetas* quienes, además de reconocerse como parte de una identidad históricamente subalternizada, también aprenden, procuran y cultivan los saberes vernáculos de sus pueblos y los vuelven operativos frente a las condiciones coetáneas de opresión y exclusión.

Por su parte, el pensador afropuertorriqueño Agustín Laó-Montes, asume este criterio distintivo y procura otorgarle un mayor alcance. De tal manera que,

distingue entre dos tipos de racionalidades afro: La *Razón de Calibán* y la *Razón Cimarrona de Exú-Elegguá*. Calibán, en tanto figura literaria presentada por Shakespeare en su última obra *La tempestad* y como arquetipo retomado en múltiples ocasiones desde la tradición intelectual nuestramericana para ilustrar el pensamiento y la cultura de la región, representa al sujeto subalterno que hace suyos los saberes del colonizador y los emplea para sus propios fines.

Por otro lado, Exú-Elegguá o Exú-Elegbara es el Orixa (divinidad yoruba) encargado de abrir y cerrar caminos, así como de facilitar la comunicación y la adivinación, una especie de Hermes de la tradición afro. "Es así que Elegguá o Exú sirve tanto de principio ontológico (los caminos de la vida), como de principio epistemológico (descifrar los códigos interpretativos)" (Laó-Montes, 2020, p. 38). Respecto al asunto de cimarronaje, el propio Laó-Montes aclara: "[...] postulamos el concepto de *Razón Cimarrona* para significar una larga tradición de sentipensamiento y política afrodescendiente que constituye un recurso vital de liberación a contracorriente de la matriz de poder moderno/colonial" (2020, pp. 39-40). De modo tal que ambas racionalidades, tanto la de Calibán como la Cimarrona de Exú-Elegguá, son manifestaciones legítimas de epistemologías disidentes.

Desde esta disertación se procura mencionar la trascendencia y ciertos aportes de los filósofos afroantillanos Aimé Césaire y Frantz Omar Fanon, como expresiones de la Razón de Calibán. Ambos originarios de Martinica, estudian en la metrópoli francesa y hacen suyos distintos aportes intelectuales como el marxismo, el psicoanálisis y la fenomenología. Ello con el afán de comprender y transformar su realidad propia. No obstante, también marcan cierta distancia ante estos saberes, dado que los consideran incompletos y resultan insuficientes para abordar la trayectoria, urgencias y experiencias del Tercer Mundo, en concreto, del mundo afro. Por lo tanto, su obra busca retrabajar, fortalecer y desarrollar tales aportes; es decir, ejercer un sano ejercicio de la crítica.

Desde el ámbito teórico, aunque critican el alcance limitado que se ha otorgado a diversos conceptos generalmente asociados a la "cultura occidental", tanto Aimé Césaire, en *Discurso sobre el colonialismo* (2015), como Frantz Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas* (2016), ejercen una apropiación crítica de nociones como "humanismo", "derechos del hombre" y "universalidad". Esta instrumentación también resulta crítica, dado que la universalidad que ellos emplean no alude a una "universalidad abstracta" que se encontraría en ciertos promotores del eurocentrismo, sino que es una universalidad cimentada en

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

la profundización y coexistencia de toda singularidad. Así como Calibán utiliza la lengua de su amo Próspero para maldecirlo, Césaire y Fanon hacen suyos conceptos y nociones "occidentales" para denunciar y desenmascarar a las propias potencias coloniales.

Desde la perspectiva de la Razón Cimarrona de Exú-Elegguá, es posible ubicar la propuesta del intelectual afrovenezolano Jesús "Chucho" García, quien hace explícita la perdida y fragmentación de saberes provenientes del mundo afro e insta a construir lo que él llama una *Afroepistemología*. Al respecto, el autor define:

> Entenderemos la Afroepistemología como el conocimiento y percepción que las y los africanos y sus descendientes tenemos de nuestros propios mundos, nuestra cosmovisión, nuestras formas de ser, gesticular, caminar, amar ser, compartir. Esa visión es la base de la construcción social del conocimiento que genera nuestra ética sin que sea mediada por otras por muy diferentes que sean o que tenga unas tecnologías y economías "superdesarrolladas". (García, 2022, p. 55)

Más que una forma de conocimiento constituida, la de García es una apuesta epistémica, política y cultural en vías de consolidación. Existen insumos disponibles para garantizarla, aunque la mayoría de ellos no se encuentran en los libros, sino que requieren un ejercicio de rescate y reconstrucción de los saberes afros, que se han mantenido vivos gracias a la tradición oral (García, 2022).

En este sentido, Jesús García formula ciertas directrices que contribuyen al proyecto afroepistemológico. Es necesario tener en claro que la Afroepistemología requiere que sujetos y poblaciones afro reconstruyan su propio conocimiento diaspórico a partir de su subjetividad (García, 2022). Esto implica un posicionamiento que confronte a la imagen colonial que se ha impuesto acerca de los pueblos afro, y que, en no pocas ocasiones, los sujetos subalternos reproducen. Por lo tanto, en un primer momento es necesaria una revisión profunda de lo que se ha escrito desde enfoques eurocéntricos acerca de tales pueblos (García, 2022). Aquello posibilita repensar, reconstruir y problematizar desconocer el conocimiento sobre pueblos y culturas afro que fue elaborado desde un sesgo racista y colonialista (García, 2022). El pensador aclara: "Si estamos hablando de una construcción afroepistemólogica estaríamos hablando también de un 'reconocimiento de nuestro desconocimiento' del pasado y su línea transitoria hacia el presente complejo y futuro incierto" (García, 2022, p. 72).

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

García (2022) sostiene que, para entender la *Cultura de Resistencia*, en tanto manifestaciones culturales actuales de la afrodescendencia, se requiere de la consideración de tres elementos (principios): la preservación, la recreación y la innovación. El primero alude al conjunto de experiencias de resistencia frente a las lógicas de dominación y colonización, lo que no implica rechazar la confluencia y el mestizaje con otras culturas, siempre que se dé en condiciones de horizontalidad y moldeamiento mutuo. El segundo refiere al reconocimiento de que muchos conocimientos y expresiones culturales de los pueblos en resistencia no fueron traídos a través de la diáspora, sino que fueron creados y recreados a partir del propio dinamismo de la experiencia americana (lo cual no les priva de poseer una matriz afro). El tercero da cuenta de la adaptación de los saberes afrovernáculos a contextos contemporáneos específicos, lo que permite la generación de nuevas producciones culturales. (García, 2022).

Ahora bien, en un diálogo sostenido con su colega Damián Pachón Soto, la filósofa colombiana Laura Cristina Quintana Porras realiza una advertencia que resulta pertinente para el asunto ahora discurrido. La autora sostiene que pensar situadamente no ha de reducirse de modo contextualista o historicista, dado que esto limita o, en el peor de los casos, impide la emergencia de lo impensado. En sus palabras: "Por eso puede ser tan problemático hablar de manera totalizante de 'Occidente' o 'lo moderno' frente a otro idealizado (no moderno o no occidental) que se puede terminar fijando identitariamente y sustancializando" (Quintana y Pachón, 2023, p. 20). Antes bien, aboga por un ejercicio filosófico que se deje afectar por aquello que acontece en el presente, lo cual implica que más que aferrarse a lo propio por el simple hecho de serlo, ha procurarse una recomposición de identidades y fuerzas que, aunque pueda conllevar cierta pérdida, posibilita el surgimiento de caminos y herramientas inauditos.

En este sentido, cabe aclarar que ni la Razón de Calibán, ni la Razón Cimarrona de Exú-Elegguá son apuestas por un esencialismo étnico, ni tampoco un arcaísmo o una pretensión de volver al pasado; sino que supone la revitalización de la propia identidad, asumiendo las posibilidades y capacidades que ofrece la historia en aras de afrontar el eurocentrismo imperante.

Hacia horizontes de la *Relación*

Enrique Dussel (2015) formula la posibilidad de superar la modernidad

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

—y la colonialidad que conlleva— a través de lo que llama la “transmodernidad”, concepto que se sustenta en la confluencia de dos impulsos. El primero de estos ímpetus se refiere al afán por recuperar los aportes fraguados al interior de la modernidad, con el fin de retomarlos y dirigirlos hacia otro horizonte. Por otro lado, el segundo alude al rescate de contribuciones procedentes de las culturas y civilizaciones que fueron excluidas y periferizadas por el proyecto moderno-colonial.

Acorde al esquema de Dussel, sería imposible transitar hacia un horizonte transmoderno sin integrar la Razón de Calibán y la Razón Cimarrona de Exú-Elegguá. Por lo que se insta a enlazar ambas racionalidades con otro tipo de conocimientos y saberes que desde el eurocentrismo también han sido marginados.

Desde estas líneas, se propone una vinculación de la apuesta transmoderna y las aportaciones de Quintana, con el proyecto de la *Relación* formulado por el filósofo martiniqués Édouard Glissant. El filósofo caribeño, con la intención de sortear el falso dilema entre el particularismo que fija y sustancializa y el universalismo generalizante y disolvente, propone un tercer camino. En deuda con el concepto de *rizoma,* enarbolado por los filósofos franceses Gilles Deleuze y Félix Guattari, acuña una de sus nociones clave: la Relación. Ésta ha de entenderse como: “[...] *la cantidad realizada de todas las diferencias del mundo*, sin que ninguna pueda excluirse. No está hecha de elevación sino de completitud” (Glissant, 2019, p. 59). El pensamiento de la Relación se opone al pensamiento raíz sustentado en la unicidad. No concibe la identidad como un fenómeno cerrado en sí mismo, sino, en alusión a la lógica rizomática, como algo en interconexión que se está recreando constantemente y asumiendo componentes que proceden de distintos espacios. Esta forma de entender la identidad se complementa con lo sostenido por la filósofa colombiana Laura Quintana, quien afirma que: “La singularidad no es entonces una individualidad cerrada sino una historia de relaciones —de más larga o más corta duración y más o menos extendidas geográficamente— y siempre en medio de desfases, gradaciones y tensiones” (2023, p. 27).

Glissant reiteradamente advierte el peligro de lo *universal generalizador* en el que la identidad quedaría estancada e inmovilizada en un proceso de colonización. Desde esta lógica se busca asimilar o aniquilar al otro. Sin embargo, al igual que las otras voces que lo preceden, la respuesta que formula el autor no recae en un esencialismo, sino que apuesta por un *pensamiento del Otro*: un

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

pensamiento en relación con el otro y la otra, que implica dejarse contaminar y transformar por la otredad. Por su parte, Quintana también brinda elementos para sortear las perspectivas cerradas que rondan al hablar del asunto de la identidad; e invita a pensarlas desde las afectaciones producidas por el flujo de la historia y el actuar de los cuerpos: "Por eso lo que incorporamos, encarnamos, hacemos parte integral de nuestra experiencia está en todo caso sujeto a posibles formas de desencarnación, desidentificación y reconfiguración" (Quintana y Pachón, 2023, p. 23). Aquello permite concebir la identidad de modo dinámico y susceptible a ser trasformada en su encuentro con el otro y con la otra.

El concepto de transmodernidad de Enrique Dussel ha de apuntalarse con los planteamientos de Glissant, dado que el filósofo antillano aboga por una *totalidad no totalitaria* conformada por el entrelazamiento de diferencias. De esta forma, mientras que el *pensamiento continental* responde a una lógica generalizante que encubre desigualdades y jerarquías, Glissant invita a emplear el *pensamiento archipiélico* el cual, por su virtud de apertura, reconoce las diferencias y posibilita una multiplicidad articulada. "Allí donde la propensión archipiélica sostenía lo diverso del mundo, la intención continental imponía en cambio una unicidad que fue llevada adelante por los pensamientos del sistema que se organizaban bastante rápido en sistemas de pensamiento" (Glissant, 2019, p. 65). El pensamiento archipiélico funge como marco fértil para las epistemologías disidentes de matriz afro.

La filosofía de Glissant permite la imbricación de saberes subalternos no solo del mundo afro (como la Razón de Calibán y la Razón Cimarrona de Exú-Elegguá), sino también aquellos procedentes de otras subjetividades que también han sido dominadas y excluidas por la mirada colonial del eurocentrismo. La confluencia de distintos saberes subalternos permitiría la construcción de una epistemología afro no raizal, sino disidente en su proceder rizomático y relacional.

A modo de conclusión

Este modesto recorrido ha permitido señalar que la naturaleza colonial de la modernidad no solo repercute en lo económico y en lo político, sino que también tiene afectaciones en el campo epistemológico. El eurocentrismo, en tanto patrón de conocimiento instaurado a nivel global, además de privilegiar cierto tipo de saberes en detrimento de muchos otros, ha causado estragos en el ámbito de

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

la subjetividad. Una inmensidad de saberes y conocimientos procedentes del mundo afro han sido históricamente reprimidos, aunque en algunos casos se los ha extirpado para instrumentarlos acorde al *pensamiento continental*.

Ante este asedio colonial de corte cognitivo, el filosofar de matriz afro, aunque no esté del todo constituido de manera formal, puede representar una opción de disidencia y subversión. Desde la Razón de Calibán se busca la incorporación de saberes procedentes de los centros de poder y su adecuación con fines de emancipación, mientras que la Razón Cimarrona de Exú-Elegguá va encaminada a la recomposición y florecimiento de saberes y prácticas propias, para lo cual es necesario asumir el pasado con sus heridas y legados. En ambos casos, resulta necesario adscribirse al paradigma planetario de la modernidad.

Finalmente, tanto el enfoque transmoderno, así como la filosofía de la Relación, son perspectivas que permiten dar cauce al núcleo emancipador que reside al interior de las filosofías de origen afro. En el mismo orden de ideas, el *pensamiento archipiélico* permite que estas filosofías se articulen con otros saberes, que, aunque no procedan del mismo universo cultural, también encarnan un ímpetu disidente.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Referencias bibliográficas:

Césaire, Aimé. (2015). *Discurso sobre el colonialismo*. Akal.

Dussel, Enrique. (1999). Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad. En Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola-Rivera y Carlos Millán (Eds.), *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* (pp. 147–161). Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, Enrique. (2015). Transmodernidad e interculturalidad. En *Filosofía de la cultura y transmodernidad* (pp. 17–69). UACM.

Fanon, Frantz. (2016). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal.

García, Jesús. (2022). *Cimarronaje, afroepistemología y soberanía intelectual*. El perro y la rana.

Glissant, Édouard. (2019). *Filosofía de la Relación. Poesía en extensión*. Miluno Editorial.

Laó-Montes, Agustín. (2020). *Contrapunteos diaspóricos. Cartografías políticas desde Nuestra Afroamérica*. Universidad Externado de Colombia.

Quijano, Aníbal. (2019). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En *Ensayos en torno a la colonialidad del poder* (pp. 103–116). Ediciones del Signo.

Quintana, Laura y Pachón, Damián. (2023). *Espacios afectivos. Instituciones, conflicto, emancipación*. Herder.

Cómo citar este artículo:

López López, F.O. (2024). Filosofar afro en nuestra América. Notas para una epistemología disidente. ***Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía****, 2*(8), 13 – 24.

CC BY NC SA

DOSSIER

Epistemología Del Silencio: Una Lectura Crítica Desde Los Feminismos Y La Ecología

Epistemology Of Silence: A Critical Reading From Feminism And Ecology

ISSN 2591-3050

Paz Esperanza Carreño Hernández
Universidad de Chile. Santiago, Chile.
paz.carreno@uchile.cl

Recibido: 16 de septiembre de 2024
Aceptado: 20 de diciembre de 2024

Resumen: En el contexto de las epistemologías feministas, teóricas como Avtar Brah, Donna Haraway y Silvia Rivera han desarrollado críticas epistemológicas al conocimiento a partir del concepto de experiencia. Así, por ejemplo, Brah (2011) señala que este concepto desafía las categorías fijas de identidad y de diferencia, mientras que Haraway (1995) enfatiza en su carácter relacional y posicionado, por lo que plantea formas de colaboración multiespecie. El silencio comprendido desde los nuevos materialismos feministas se define como una materialidad virtual o casi materia, lo cual impide su identificación con la nada y la ausencia. A partir de lo señalado, en el presente artículo se propone pensar la experiencia del silencio como una experiencia de indeterminación que tensiona la inteligibilidad del conocimiento situado. En este marco, mediante la propuesta se problematiza la disposición a los conocimientos indeterminados y se establece como clave de estudio la experiencia del silencio para exponer su opacidad inherente, además de cuestionar las certezas discursivas establecidas.

Palabras clave: SILENCIO - EPISTEMOLOGÍA- FEMINISMOS.

Abstract: In the context of feminist epistemologies, theorists such as Avtar Brah, Donna Haraway and Silvia Rivera have developed epistemological critiques of knowledge based on the concept of experience. Thus, for example, Brah (2011) points out that this concept challenges the fixed categories of identity and difference, while Haraway (1995) emphasizes its relational and positioned character, thus positing forms of multispecies collaboration. Silence understood from the new feminist materialisms is defined as a virtual materiality or quasi-matter, which prevents its identification with nothingness and absence. Based on the above, this article proposes to think the experience of silence as an experience of indeterminacy that tensions the intelligibility of situated knowledge. In this framework, the proposal problematizes the disposition to indeterminate knowledge and establishes the experience of silence as a key to study in order to expose its inherent opacity, as well as to question the established discursive certainties.

Keywords: SILENCE- EPISTEMOLOGY- FEMINISMS.

El estudio del silencio se inscribe en la crítica de la colonialidad del saber, donde factores como la racialización, el género y la clase influyen en cómo se produce, se legítima o se silencia el conocimiento. Al respecto, Brah (2011) señala que la opacidad de lo no-dicho en el discurso hegemónico visibiliza a los sujetos marginalizados y permite crear oportunidades para la resistencia y la transformación. En esta línea, Rivera (2018) argumenta que las formas de resistencia suelen surgir de espacios invisibles y no audibles, que operan en los intersticios de los discursos coloniales.

En este artículo se propone una relectura del silencio no solo como una forma de exclusión o represión, sino como una experiencia transformativa que apertura posibilidades para la articulación política. Para ello, se exploran metodologías para escuchar el silencio y reconocer su potencial de indeterminación, con énfasis en las tensiones entre lo dicho y lo no-dicho en los relatos y en las experiencias. El desarrollo de esta investigación es importante porque se promueve una reflexión innovadora desde el campo de las epistemologías críticas de la colonialidad y el género a partir del concepto de experiencia. Así, al proponer una alternativa al silenciamiento, la presente reflexión se centra en la subalternidad y en el sometimiento del género desde la experiencia y su agencia; además, se cuestiona los enfoques unilaterales del poder.

La reflexión sobre el silencio en la experiencia revela la necesidad de un cambio en la disposición epistémica para analizar las tensiones en el ámbito del saber y en la ética del conocimiento situado. Brah (2011), en su experiencia racializada en el ámbito universitario, destaca cómo la exclusión del discurso hegemónico se transforma en una política de solidaridad entre quienes son marginalizados, lo que permite evidenciar una zona común de heterogeneidad y de resistencia.

En este contexto, la autora busca “conceptualizar la diferencia como experiencia, como relación social, como subjetividad y como identidad” (Brah, 2011, p. 38). Con estas categorías, se puede constatar que la diferencia opera en niveles distintos y no siempre identificables, ya que la coherencia no necesariamente aparece como una cualidad entre quienes conforman ese común. En consecuencia, dichas experiencias probablemente no se hallen en las palabras o en los discursos identitarios, lo cual complejiza las prácticas discursivas y enriquece la experiencia de elementos significativos diversos, dentro de los cuales, la palabra es solo una de sus formas.

A partir de lo señalado, es posible identificar experiencias en los tejidos,

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

en las historias, en las anécdotas, en los objetos, en las trayectorias, etc. Todas las estrategias que, en presencia o ausencia de la palabra, adquieren importancia por factores que trascienden el lenguaje que las determinan. Por otra parte, Brah (2011) valora en la propuesta de otros investigadores, el hecho de que la unión no ocurre solo por la presencia de algo común determinado, sino que también por los movimientos de transformación de las configuraciones relacionales. Por tanto, lo que permite las relaciones de solidaridad es la inquietud de la transformación de lo dado al margen de las categorías discursivas que las unifiquen.

De este modo, en el análisis del concepto de experiencia según las autoras del pensamiento crítico a la colonialidad, el silencio emerge como un componente esencial para entender las dinámicas de la solidaridad y de la transformación, al mismo tiempo que las prácticas que vuelven a los sujetos subalternos o excluidos. Las autoras sugieren que, más allá de lo que se comparte verbalmente, el silencio y la suspensión de la palabra permiten, en algunos casos, una rigurosa reflexión y articulación de las coaliciones en la diversidad.

Hacer del silencio una estrategia metodológica para la experiencia podría, en consecuencia, relevar la importancia de escuchar y de analizar el silencio, no como un vacío, sino como una forma de conocimiento que permite captar lo que escapa de las palabras y de la estridencia (Gómez-Barris, 2011; Pérez *et al*., 2023; Shafer, 2013).

El silencio se convierte en un espacio de indeterminación para la palabra donde la transformación relacional es posible al permitir que lo común y lo diferente coexistan en una tendencia transformadora. En su crítica a la colonialidad, Rivera (2018) resalta cómo en los contextos de violencia colonial las formas de resistencia emergen a través de prácticas comunicativas no siempre audibles o visibles, que desafían los discursos dominantes y promueven una reconstrucción social desde una perspectiva subalterna. En los análisis se subraya la necesidad de analizar el silencio no como sumisión, sino como una disposición epistemológica con potencial de transformación política y social.

Con Sor Juana Inés de la Cruz, la práctica del silencio adquiere relevancia política en las teorías feministas. La autora experimenta la eficacia de la palabra y, sobre todo, del silencio. Sugiere que saber, decir y no se hallan siempre relacionadas en el discurso de las mujeres. En otras palabras, “saber decir no, decir no saber o no saber decir se vuelven modos de dar cuenta de que la ignorancia no es una condición individual, sino una relación social de poder” (Ludmer, 2021, p. 191) que implica modos estratégicos de vincularse con lo social. Dicho de otro

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

modo, hay silencios que se relacionan con la posición de subalternidad. Tal como señala Añón y Rufer (2015), “hay una marca de colonialidad en silencio, un olvido, una borradura, un espacio vacío en la narración” (p. 115). Decir es una exigencia que viene del otro y que se vincula con la violencia (Ludmer, 2021). En tal sentido, la violencia colonial, que aparece con el silencio, da cuenta de una administración historiográfica o literaria muchas veces impuesta (Añón y Rufer, 2018), pero que es, a su vez, la posibilidad de estrategias de poder para los sujetos subalternos.

En virtud de lo anterior, la experiencia del silencio permite pensar posicionamientos políticos que no se reducen a la incapacidad del decir, ya que, en muchos casos, el silencio abre camino a estrategias de subversión frente al imperativo del habla. En consecuencia, a partir de los diversos modos de tematizar el silencio es posible sostener que, en tanto experiencia, el silencio deja entrever su carácter tenue e indeterminado. La materialidad fugitiva del silencio hace de él una ausencia presente que recorre la experiencia de manera inestable y parcial. Es decir, “es la fractura de la presencia la que vuelve inapropiable la experiencia del silencio” (Potestà, 2020, p. 10). Por consiguiente, las cualidades del silencio complejizan su conocimiento y crean desafíos para las epistemologías, ya que cualquier intento de desvelar el silencio caerá constantemente en una reducción de la experiencia.

El silencio, entendido como una ausencia presente, despliega intervalos o espaciamientos en el discurso, su eco no cesa de agrietar la palabra. Barad (2023) señala que “el vacío es un silencio parlante” (p. 19), un tipo de vacío que, en su ausencia, no deja de crear movimientos e intensidades incapturables. En simultáneo, la experiencia del silencio da cuenta de su condición situada, toda vez que se inscribe en ciertas dinámicas de poder y saber en qué se manifiesta singularmente. El giro hacia la dimensión corporal del lenguaje ofrece una alternativa y apertura nuevas posibilidades para cuestionar la lógica categorial de la representación, aquella que se encuentra muy instalada en la ciencia. Este enfoque sugiere que la resistencia frente a la violencia debe reconocer las relaciones de poder que configuran el silencio como una experiencia de indeterminación.

En resumen, la experiencia del silencio se presenta como una disposición epistemológica crucial para desafiar y reestructurar los relatos homogéneos de la colonialidad; además, crea espacios epistemológicos y afectivos que amplían la comprensión más allá de las brechas coloniales, de género y de los desafíos antropocéntricos.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Experimento I : desacelerar la escucha en la experiencia de la investigación

Era invierno del año 2008 cuando se llevó a cabo el taller para aprender de los chamanes *q'ero* prácticas de curación. La mayoría de los asistentes eran estadounidenses y europeos, excepto un grupo de mujeres afroamericanas y mestizas latinas. El taller lo lideró Diane Dunn, junto a ella, Juana y Francisco participaron como mediadores, quienes hablaban principalmente quechua, lo que dificultaba la comunicación con les participantes. Según Gómez-Barris (2011), quien narra la experiencia, esto revela problemas lingüísticos y epistemológicos que reflejan estructuras coloniales donde se impone el liderazgo de Diane sobre el conocimiento de Juana y Francisco.

Una mañana, Juana y Francisco invitaron a Macarena a un paseo por los alrededores del Río Urubamba y le aconsejaron, mediante gestos, desacelerar la escucha al adentrarse en el camino. Les participantes experimentaron cambios perceptivos en la medida en que la desaceleración de los sentidos se encontraba con la densidad de los estímulos del entorno.

Según Levinas (2002), lo invisible debe manifestarse para cuestionar la historia visible. En la experiencia de Macarena, lo que antes pasaba desapercibido ahora hacía eco de múltiples intensidades que animaban el caminar. Ella vivió esta experiencia de manera indescriptible y observó alteraciones sutiles en el entorno al reducir la velocidad. La experiencia tensionó la lógica capitalista de la eficiencia y reveló una sensibilidad que desafía la causalidad, e incluso, la individualidad de quienes caminaban. Una divagación lenta, un modo casi fantasmático de recorrer el bosque. Cuerpos humanos que parecen abandonar su forma en favor de una atención más íntima con el rededor.

Así, esta experiencia se conecta con la posibilidad de encuentro con otros a partir de la materialidad del silencio. Disminuir la velocidad y escuchar permitió una conexión con formas antes no percibidas. Al modo de una alternativa epistemológica, la desaceleración logró crear nuevos modos de relación con la escucha; además, activaron un cambio crítico en la disposición epistémica y sensible de Macarena. El cambio de la velocidad de los sentidos y la atención aparentemente infructuosa del silencio desestabilizó el modo habitual de relación con el entorno; también, abrió un espacio a otras presencias y con ello, otros afectos. ¿Cómo dar cuenta de esta experiencia?, ¿cuál es el contenido que emerge con la desaceleración de los sentidos?, ¿qué conocimiento se traman en

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

estas experiencias?

Una alternativa a las interrogantes implica profundizar en los vínculos entre los elementos que se articulan afectivamente en la experiencia, al margen de la determinación del campo de estudio subordinado por la hegemonía de lo humano.

Experimento II : los bosques como el paradigma del conocimiento afectivo

Kohn (2021) plantea que el pensamiento y la comunicación no se limitan a lo humano. Según el autor, todos los seres vivos —no solo los humanos— piensan, y esta capacidad de pensamiento se extiende más allá de los procesos simbólicos humanos. Los signos y las dinámicas semióticas encarnadas permiten a otras especies comunicarse sin reducir su pensamiento a lo simbólico. Esta capacidad de comunicación y pensamiento de los bosques se expresa mediante su agentividad y se articula a partir de los signos que generan respuestas afectivas basadas en similitudes y en diferencias. Esta relacionalidad semiótica evita la inconmensurabilidad total frente a otros, además, permite una conexión afectiva y semiótica que muchas veces es difícil de expresar verbalmente cuando la categoría de lo humano se difumina.

Las especies que componen los bosques interactúan a través de tramas relacionales que no siempre se articulan en señales determinadas funcional o eficientemente. La confusión es importante en la teoría de Kohn (2021) sobre el pensamiento en los bosques. Esta confusión facilita vínculos entre las especies heterogéneas y revela que existen formas de comunicación que no son exclusivamente humanas ni necesariamente destructivas por el hecho de no corresponderse con la conservación o la funcionalidad. Un ejemplo de esta confusión se observa en la babosa *Elysia Marginata*, que, en su relación simbiótica con las algas, experimenta una comunicación semiótica confusa, al punto de alimentarse de sí misma debido a la indiscernibilidad parcial entre su cuerpo y la hoja de la que se nutre. Al respecto, Zilio (2022) argumenta que el mutualismo no es una relación desinteresada, sino una explotación equitativa: si uno detiene su acción el otro puede hacer lo mismo. En esta relación la confusión y el silencio no crean distancias, sino que forjan proximidades, las cuales permiten que la babosa se confunda con su propia mímesis para alimentarse. La vida de los pensamientos depende de esta confusión, ya que crea zonas de opacidad que conectan formas de vida heterogéneas y que facilitan, en simultáneo, procesos de individuación y

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

de colaboración.

La vida de los bosques, diversa en especies, está conectada en puntos confusos donde ocurre la comunicación. Los árboles y los hongos, por ejemplo, se comunican a través de las redes micelares y las raíces que se entrelazan de manera tan íntima que, a veces, se vuelven indistinguibles, tal como las esporas de los hongos que crean zonas comunicativas discretas. De esta forma, los bosques dan cuenta de espacios comunicativos donde lo simbólico pierde su hegemonía y la escucha requiere una percepción semiótica diferente, es decir, sensible a la diferencia y la similitud sin imponer un sentido práctico o abstracto.

Para Braidotti (2005), la diferencia se relaciona con lo otro y genera nuevas entidades. Los espacios intermedios y las transiciones entre entidades diferentes son esenciales para el devenir-otro. En el contexto del bosque, el silencio y la ausencia de palabras impiden una semántica racional y abstracta, de modo que se destaca el lugar de la indeterminación entre lo diferente y lo similar. La sensibilidad frente al eco, la vibración y las resonancias revelan la vida de la ecología sonora y material del bosque. Una vida que tiene contornos móviles e intensivos. Prestar atención al silencio, la confusión y la resistencia a la representación moviliza colaboraciones multiespecie en las ecologías sonoras. La distancia prolonga el silencio y abre espacio para la multiplicidad y la vibración, aunque no garantiza una presencia ni menos una estabilidad.

La experiencia del silencio en los bosques revela intensidades fluctuantes entre lo distinto y lo similar, que también se aplica a otros contextos. La multiplicidad es importante en la vitalidad de la existencia, ya sea humana, animal, vegetal, imaginaria, etc. La perspectiva intensiva de Braidotti (2015) desafía el humanismo clásico al asumir un sujeto nómada y no unitario, además de que destaca la importancia de la intensidad afectiva en las experiencias como la del silencio. La diferencia y la indeterminación permiten variaciones en la experiencia del mundo, donde la multiplicidad se convierte en una clave para entender cómo se proliferan otras existencias. ¿Cómo hacer de la indeterminación una posibilidad de enriquecer la experiencia sin sacrificar la singularidad?, ¿de qué modo las semióticas afectivas contribuyen a la crítica epistemológica de la neutralidad de la ciencia?

Experimento III : las semióticas multiespecie

Cuando se analizan las experiencias multiespecie observamos que la

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

comunicación se manifiesta a través de la potencia semiótica de la materialidad. Es decir, en su cualidad afectiva más que verbal o representativa (Sauvagnargues, 2022). Sin embargo, para que exista un contacto en el que no se anule la diferencia debe haber una forma de captura, algo que establezca una frontera. Al respecto, Deleuze denomina a esto *hacceidad*, "un proceso en el que la captura no se refiere a la forma sobre la materia, sino a la captura de las fuerzas en la materialidad" (Sauvagnargues, 2022, p. 33). En este contexto, el signo se encuentra en el plano material de las fuerzas; sus contornos no son impuestos, sino efectos de su modulación. Anne señala que, según Deleuze, su teoría de la sensación propone que esta se entiende materialmente como una fuerza que actúa sobre un cuerpo a través de la modulación y que realiza sensibles fuerzas heterogéneas. La modulación permite conjurar la indiscernibilidad de las fuerzas presentes y su heterogeneidad. No se trata de una semejanza figurativa ni de una identidad estructural, sino de un devenir que constituye simultáneamente la obra y su referente, la recepción y su público, el artista y su medio. Así, todos los tipos de signos se convierten en "la modulación del objeto mismo" (Sauvagnargues, 2022, p. 43).

Por tanto, la teoría de los signos en Deleuze, según Sauvagnargues (2022), no se reduce a los enunciados verbales, sino que presta atención a sus afectos. En este marco, la semejanza y la diferencia se entienden como un bloque de devenir. Aplicado a las ecologías como la de los bosques, las relaciones de similitud o de diferencia se manifiestan en estas semejanzas o contra similitudes situadas, donde las especies interactúan de manera simbiótica y mutuamente vinculante. En efecto, se sostiene que su comunicación es una experiencia de silencio, ya que funciona mediante signos y afectos movilizados anónimamente, sin mediación de palabras, sin capturas monolíticas y a través de campos de indeterminación.

Kohn (2021) afirma que "lo que queda es lo que resulta secundario a, o lo que va más allá de lo práctico: la propagación icónica, frágil, pero sin esfuerzo, del pensamiento autoorganizado que resuena con su entorno y que, de este modo, lo explora" (p. 246). Aquí hay algo en el orden de lo común, como el movimiento de un remolino que crea una corriente de aire a su alrededor; al ser contingente, establece un espacio comunicativo común en torno a la frontera arbitraria donde situamos el límite del aspa del remolino. Este efecto de gradiente es parte del devenir y la condición de posibilidad para vínculos multiespecie que participan de esa relación.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Ese resto o liminalidad frágil y discreta en la comunicación es aquello inconmensurable, no por su distancia absoluta, sino por su ambigüedad. Esta ambigüedad semiótica permite una creatividad que modula la escucha y esta lógica es esencial para pensar más allá de lo humano y de la representación, con énfasis en una atención más cuidadosa al mundo a nuestro alrededor (Kohn, 2021).

En consecuencia, una semiótica multiespecie busca reconocer que los contornos difusos son agentes moduladores de la comunicación y de las alianzas multiespecie. Al igual que las reminiscencias vitales, existen formas comunicativas semióticas que no alcanzan formas determinadas; la experiencia del silencio es muchas veces una de ellas. Así, un aparato multiespecie modula modos de existencia parciales y a veces colaborativos, ya no basados en la lógica de la conservación, sino en la del cambio.

En este contexto, la ecología comprende que las coproducciones de los sistemas vivos desplazan y amplían la conceptualización normativa de la vida biológica. En ese sentido, "toda vida implica membranas y efectos de frontera" (Margulis y Sagan, 1995, p. 73). Existen relaciones multiespecie que demuestran que los entendimientos no son absolutos, pero sí suficientes para comprender las formas de vida heterogéneas. En esta línea, Haraway (2016) en *Staying with the Trouble* enfatiza la necesidad de explorar cómo se articulan estos vínculos multiespecie. En diálogo con Hustak y Meyers, la autora propone una ecología inspirada en la noción de "respons-habilidad" de la ética feminista. Este concepto, según su perspectiva, es la capacidad de responder a otros mediante prácticas de cuidado y de atención.

Por su parte, en el proyecto *New Materialism: Networking European Scholarship on 'How Matter Comes to Matter*, en su entrada sobre Ecología (minoritaria) de Mirko Nikolic, se define a la ecología como un elemento clave en relación con la diferencia. Basándose en pensadoras como Patricia Hill Collins, Nikolic (2018) propone una ecología minoritaria que da lugar a lo que está incluido en su exclusión. Bajo esta premisa, el autor complejiza la idea de ecología y argumenta que su complejidad está relacionada con la complejidad misma del mundo —en este contexto, la conservación y la coherencia evolutiva de la biología normativa reducen la ecología a su mera productividad—. Por ello, busca explorar los territorios conflictivos donde se convive con aquello que ha sido excluido de la representación, como las mujeres, los esclavizados, los animales, las plantas o los cuerpos no estándar. Es decir, cuerpos que, en relación con el argumento

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

de Spivak (1998), no pueden ser representados ni comprendidos mediante el "logos" (Nikolic, 2018).

Conclusión

El trayecto que se propone en este artículo busca explorar, mediante tres experimentos, las formas que trascienden las teorías críticas de la colonialidad y del nuevo especismo, con el propósito de revalorizar el concepto de experiencia en las epistemologías feministas. Para las pensadoras como Brah (2011), Haraway (1995, 2016), Rivera (2018), entre tantas otras, el concepto de experiencia requiere constantemente ser pensado e interpelado con el fin de evitar interpretaciones o análisis homogéneos que universalicen las perspectivas situadas al momento de contar historias. Así, por medio de los experimentos desarrollados en este escrito se busca relevar el lugar parcial y situado del conocimiento, así como establecer nuevos desafíos para la investigación desde los posicionamientos éticos, territoriales y afectivos. Esto, debido a que, en estos espacios, las nociones de diferencia, colonialidad, frontera y distancia se articulan; además, porque permiten recopilar relatos que colaboran con la composición de las constelaciones sobre las experiencias subalternas o menores que cuestionan relatos con enfoques coloniales y especistas.

Por otra parte, en los análisis críticos de la colonialidad y el antropocentrismo especista se enfatiza en el valor de la experiencia del silencio desde un punto de vista semiótico y material con y contra la discursividad. En efecto, la distorsión de los límites subjetivos cuestiona la posibilidad de las representaciones simbólicas reductivas, siendo el concepto de modulación un elemento central al momento de pensar en las relaciones multiespecie que componen las experiencias del silencio.

Finalmente, la fuerza de la experiencia del silencio reside en la posibilidad de abrir un espacio intermedio desde el cual sea posible pensar en la indeterminación. En lo que concierne al silencio, aquello que se encuentra en latencia no es solo la palabra, sino que también otra clase de comunicaciones sensibles y "respons-habilidad". De esta manera, una teoría sensible y más que humana "no solo explica grandes áreas de confusión teórica y evita grandes áreas de absurdos teóricos (habitadas en gran parte por tigres, zorros y otros mamíferos altamente territoriales); también me enraíza, personalmente, en la cultura humana como nunca antes me había sentido enraizada" (Le Guin, 2022, p. 32).

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Referencias bibliográficas

Añón, V. y Rufer, M. (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente 1. *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*, (29), 107-131. https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06

Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión.* Traficante de Sueños.

Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir.* Akal.

Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Editorial Gedisa.

Barad, K. (2023). *Tocando al extrañx interior.* Cactus.

Gómez-Barris, M. (2021). *La zona extractiva. Ecologías sociales y perspectivas descoloniales.* Metales Pesados.

Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. Haraway (Ed.), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza* (pp. 313-346). Cátedra.

Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene.* Duke University Press.

Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques.* Editorial Abya-Yala.

Le Guin, U. (2022). *La teoría de la bolsa de la ficción.* Rara Avis.

Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme.

Ludmer, J. (2021). *Lo que vendrá. Una antología (1963-2013).* Eterna Cadencia.

Margulis, L. y Sagan, D. (1995). *Microcosmos. Cuatromil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos.* Tusquets Editores.

Muñoz, J. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa.* Caja Negra Editora.

Nikolic, M. (2018). Networking European Scholarship on 'How Matter Comes to Matter. *New Materialism*. https://newmaterialism.eu/

Pérez, L., Stutzin. V., Gallardo, R. y Pinto, K. (2023). Entrelazando feminismos y antirracismos en Santiago de Chile (2010-2020): Desafíos para la construcción de coaliciones. *Diálogo Andino*, (70), 82-103. http://doi.org/10.4067/s0719-26812023000100082

Potestá, A. (2020). *El pensamiento del grito*. Ediciones Metales Pesados.

Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis.* Tinta Limón.

Sauvagnargues, A. (2022). *Una ecología de los signos. A partir de Deleuze.* Pólvora Editorial.

Shafer, R. (2013). *El paisaje sonoro y la afinación del mundo.* Intermedio.

Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius, 3*(6), 175-235. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

Zilio, M. (2022). *El libro de las larvas. Cómo nos convertimos en nuestras presas.* Cactus.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Cómo citar este artículo:

Carreño Hernández, P. E. (2024). Epistemología del silencio: una lectura crítica desde los feminismos y la ecología. ***Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía****, 2*(8), 25-37

DOSSIER

Una Epistemología De Los A-Cercamientos En El Trabajo Con Archivos Oníricos

An Epistemology Of Dis-Enclosures In Working With Dream Archives

ISSN 2591-3050

Soledad Nívoli
Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina.
lanivo@yahoo.com.ar

Recibido: 14 de septiembre de 2024
Aceptado: 20 de diciembre de 2024

Resumen: Presentamos aquí la apuesta a una epistemología disidente de los *a-cercamientos* a partir del trabajo con archivos oníricos en situaciones límite (nacionalsocialismo, pandemia, encierro carcelario, coyuntura política actual en Argentina). Esta praxis epistemológica se presenta en contraste con los procedimientos de *cercamiento* que fundamentan la Modernidad capitalista occidental, empezando por el cercamiento de tierras y extendiéndose al de razas, género, clase, etc., tal como los trabaja Silvia Federici en *Calibán y la Bruja*. La versión weberiana del científico es un caso ejemplar del cercamiento epistémico bajo la forma del "testigo modesto".

Los sueños políticos que hacen archivo invitan a subvertir los clásicos lugares epistémicos asignados (sujeto-objeto; episteme-*doxa*; academia-activismo; interpretación-fenómeno; etc.) y a seguir sus múltiples derivas transdisciplinarias. Los archivos oníricos nos hablan del mundo circundante, señalan la intromisión del rumor social en nuestra intimidad y tejen sutiles territorios comunes dislocando, de modo concreto, los dualismos jerarquizantes que aún nos habitan.

Palabras clave: CERCAMIENTOS – A-CERCAMIENTOS – ARCHIVO ONÍRICO

Abstract: We propose a commitment to a dissident epistemology of dis-enclosures, grounded in work with dream archives during extreme circumstances (National Socialism, the pandemic, prison confinement, and the current political situation in Argentina). This epistemological praxis stands in contrast to the processes of enclosure that form the foundation of Western capitalist Modernity, beginning with land enclosure and extending to categories of race, gender, and class, as analysed by Silvia Federici in *Caliban and the Witch*. The Weberian scientist, in the role of the "modest witness," exemplifies the practice of epistemic enclosure.

Political dreams that produce archives encourage the subversion of conventional epistemic divisions (subject-object, episteme-doxa, academia-activism, interpretation-phenomenon, etc.) and invite us to follow their manifold transdisciplinary paths. Dream archives not only reflect the world around us, but also reveal the intrusion of social rumours into our private lives, weaving subtle shared spaces that actively dismantle the hierarchical dualisms still present within us.

Keywords: ENCLOSURES – DIS-ENCLOSURES – DREAM ARCHIVE

Los archivos oníricos: un punto de partida para una epistemología de los a-cercamientos

El punto de partida de este artículo es la posibilidad de pensar en una epistemología disidente de los *a-cercamientos* a partir del trabajo de investigación que los sueños en su versión política o colectiva nos invitan a realizar. Desde hace algunos años, venimos explorando grupalmente la función de los sueños en situaciones críticas o situaciones límite, como el nacionalsocialismo en Alemania y Francia, la pandemia del Covid-19, el encierro carcelario y la actual coyuntura sociopolítica de Argentina, que, a partir de la configuración de archivos, permiten una elucidación alterna de las mismas.

La orientación teórico-metodológica para este trabajo nos la ha proporcionado *El Tercer Reich de los sueños* de la periodista alemana Charlotte Beradt (2019). Esta joven de padre judío y madre alemana, se dedicó a recolectar sueños durante la etapa de consolidación del nazismo en Alemania, de 1933 a 1939, porque advirtió que la vida onírica de los "ciudadanos de a pie", es decir, de los *Mitläufer*, "los que siguen la corriente" adaptándose a las nuevas circunstancias, se había visto invadida por el mundo circundante. El archivo onírico resultante de esa recolección le mostró a Beradt, por un lado, que los "sueños políticos en el terror" (Koselleck, 1993, p. 275 y sigs.) funcionaban como una maquinaria de propaganda coercitiva en el mundo íntimo de los soñantes alemanes, por lo que habían visto alterados sus modos habituales de elaboración, tales como la condensación y el desplazamiento señalados por Freud en su célebre *Traumdeutung* [*La interpretación de los sueños* (Freud, 1979)]; y, por el otro, que estos sueños se comportaban como un *sismógrafo de su época*, es decir, que podían advertir las consecuencias de los avances del totalitarismo mucho antes de que estas se concretaran en el mundo fáctico.

Las "fábulas políticas" del Tercer Reich, de contenido casi transparente, donde se hacían presentes los personajes célebres del momento (el propio Hitler, Göring, Goebbels, los "camisas pardas", los agentes de la SS, etc.), mostraban con claridad que mientras el mundo de la vigilia permanecía en estado de hipnosis y adormilamiento, los sueños "velaban" (Cayrol, 2024) articulando en imágenes lo que las categorías de la reflexión despierta estaban impedidas de admitir y que el propio régimen tardó años en admitir abiertamente, como es el caso de la *Endlösung*, la "solución final". El *sismógrafo* se había encendido por las noches,

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

dando un carácter “anticipatorio” al mundo onírico que se tramaba coralmente, y que parecía surgido menos de la psiquis de los soñantes que del taller del régimen totalitario (Beradt, 2019, p. 27)

El de Beradt no es el único archivo onírico en tiempos totalitarios. Jean Cayrol, un joven poeta francés detenido por el régimen en 1942 bajo el decreto *Nacht und Nebel* [Noche y niebla] que deportaba a los resistentes a campos de concentración, recopiló sus propios sueños y los de sus camaradas durante su encierro. En *Lázaro entre nosotros* refiere a estos sueños como “lazarianos”, es decir, como formaciones liminares entre lo real y lo irreal que a pesar de todo les permitía formar una “comunidad de soñantes impenitentes” (Cayrol, 2024) para seguir resistiendo. En esa línea, pero esta vez en la Italia de los “Brigadas Rojas”, Nicola Valentino (2012) realiza junto a sus camaradas una recopilación onírica durante su encierro político en la cárcel de máxima seguridad de Palmi, construyendo así una comunidad de soñantes y otorgando a los sueños el poder de elucidación de la domesticación del encierro les había obturado a ellos mismos.

Gracias tanto al trabajo de Beradt como al de Cayrol y el de Valentino, pudimos prestar la debida atención a una versión de los sueños que en cierta medida el psicoanálisis había obturado (Foucault, 1999; Nívoli, S. & Pérez López, C., 2024) por haber cercado a los sueños en el espacio clínico-analítico, haberlos sometido a la lógica del deseo sexual infantil reprimido (Freud, 1979) o a la de la repetición traumática (Freud, 1984) y haberlos recluido al ámbito psíquico singular. La vida onírica en su aspecto político o coral emergía, de la mano de los archivos oníricos, como una vía alternativa de acceso a distintas realidades que debido a su complejidad o a su perplejidad eran en cierta medida difíciles de articular con las nociones o categorías disponibles en la vida despierta. El *sismógrafo* onírico logra, en efecto, eludir los cercamientos disciplinarios, espaciales y temporales, revelando en imágenes compartidas el negativo de una realidad que se ha dislocado.

El llamado metodológico a *hacer archivo*, es decir, a recoger un material que en general es desdeñado, olvidado o alojado en ámbitos cerrados sobre sí mismos (el propio archivo personal de recuerdos oníricos, un diario de sueños o el espacio de análisis individual) es una invocación a levantar los cercos que las disciplinas han impuesto al fenómeno onírico (empezando con el psicoanálisis), y una invitación a dejarnos guiar por la trama rizomática que los propios sueños van tejiendo. En los archivos de sueños que conocemos (Beradt, 2019; Cayrol, 2024; Valentino, 2012), en los que construimos (Castro; Farruggia; Nívoli, 2020) y en los

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

que estamos en proceso de construir (Florito, 2022-2024; Bertino, Fissolo, Gauto, 2023-2024), percibimos que el fenómeno onírico-político no solo funge como instrumento de disciplinamiento y de terror o permite conocer anticipadamente algunas derivas nefastas del irrespirable mundo que nos rodea, sino que, simultáneamente, abre trayectos inexplorados, instaura preguntas inesperadas e interrumpe de modo irreverente la lógica habitual de los cercamientos heredados.

Una arqueología de los cercamientos de la Modernidad

Para articular una epistemología disidente de los *a-cercamientos* resulta relevante aludir a esa suerte de arqueología de los *cercamientos* de la modernidad que Federici realiza en *Calibán y la bruja* (2015), cuando explora las diversas consecuencias económicas, políticas, sociales, culturales y epistémicas derivadas del originario *cercamiento de las tierras comunales* al que aludía Marx. *Inclosure*, en el inglés antiguo de los documentos, *enclosure* en el inglés moderno y *Einschluss* en alemán, son los tres términos que utiliza Marx en *Das Kapital* (1867, pp. 710 y sigs.) y que fueron traducidos indistintamente al español como "cercamiento" (Marx, 1988, pp. 906-911) para referir al gesto fundante del desarrollo del capitalismo, que implica tanto el acto físico de rodear o cercar las tierras que anteriormente eran de uso común, como el acto jurídico de privatizarlas restringiendo el acceso a la gran mayoría de los no propietarios. Este originario cercamiento implicó también, como lo señala Federici:

> Una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de "raza" y edad se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno. (2015, p. 105)

La voracidad del gesto se extendió a todos los órdenes, infectando nuestras multiformes relaciones y aislándonos en parcelas cada vez más asfixiantes Al cercamiento originario de las tierras comunes le siguieron diversos cercamientos que no solo trazaron líneas divisorias en las existencias y experiencias comunes de clase, raza, género y edad, sino que se extendieron también a otras geografías, separándonos del resto de la naturaleza (donde quedaron atrapados nuestros cuerpos, nuestras pasiones, nuestra sensibilidad) y construyendo una interioridad *elevada*, la de nuestra mente/razón/psiquis/pensamiento. Pero allí no termina

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

todo. La operación no se detiene únicamente en la separación y la privatización de los lugares comunes, sino que produce toda la serie de dualismos o binarismos célebres que, como sabemos, vienen acompañados de jerarquías en el orden del ser, del poder y del saber, siempre prestas a hacer sentir sus violentas consecuencias.

Como vemos a partir de Federici, lo esencial de este gesto no es tanto su relevancia histórica en un pasado clausurado, sino más bien su capacidad para reactualizarse y reversionarse en diversos ámbitos de nuestra existencia y de nuestra experiencia. Los cercamientos piden más cercamientos. Y lo más desconcertante es que no se necesita un gesto soberano o autoritario para multiplicar esta lógica. La tenemos instalada en nuestro inconsciente como una suerte de premisa, como un existenciario. Se nos ha vuelto a tal punto invisible que muchas veces, pretendiendo lo contrario, no hacemos más que profundizar los cercos heredados y levantar otros, nuevos, incluso en el campo de la investigación, que radica precisamente en realizar un recorrido impulsado por la curiosidad, mantenido por la pasión (la libido, la atención) y guiado por la tarea.

Probablemente, la conferencia *Wissenschaft als Beruf* [“La ciencia como profesión/vocación”], dictada por Weber (1998) en 1917 a pedido de sus estudiantes, sea la expresión más acabada del aspecto epistémico de los cercamientos modernos, que adquiere su forma en el retrato del científico como “testigo modesto” (Haraway, 2004, pp. 41 y sigs.) de la marcha irreversible de la racionalización/secularización/desencantamiento del mundo. Allí el sociólogo alemán les dedica un tiempo a los aspectos “externos” de la carrera científica, esto es, a la ciencia como profesión: cómo se consigue un puesto en la universidad, cuánto dinero se percibe, qué espera el estado y las instituciones del conocimiento de los profesionales de la ciencia, etc. Todo esto en el marco de un fuerte contraste, señalado lúcidamente por Weber, entre el “modelo europeo”, en franco declive, y el ascendiente “modelo norteamericano”, que en ese entonces ya dejaba entrever la pendiente ineludible que orientaba la ciencia hacia un modelo de corte empresarial-industrial (1998, pp. 182-189). No obstante, lo que más le interesa a Weber es transmitirles a sus estudiantes los principios de la ciencia como vocación, esto es, sus aspectos “internos”. Por eso, consagra la mayor parte de su conferencia a bosquejar una suerte de retrato *mainstream* del investigador científico: personaje retraído que no busca la fama ni la aprobación del gran público (“eso se lo dejamos a las estrellas deportivas”, diría Weber); que no busca convencer a su auditorio (eso se lo dejamos a los políticos); que

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

no persigue el sentido último de las cosas (eso se lo dejamos al religioso); y que no busca imponer su experiencia de vida (su vivencia) al campo en el que se despliega su actividad (eso se lo dejamos al artista). Modestia en el pensar, en el hacer y en el decir, que oculta no solo el posicionamiento y la situación del sujeto legitimado para presentar humildemente la verdad científica, sino también la propia operación de ocultamiento.

El investigador científico weberiano es, fundamentalmente, capaz de dar lugar a la creación (intuición) y de someterse con pasión a la marcha irrefrenable del progreso, que en la época de la racionalización tiene forma de especialización. Su perfil es el resultado de un férreo divorcio, que es siempre necesario mantener a raya, entre el territorio de la ciencia, el territorio de la ética y el territorio de la política. Es por eso que Weber se esmera especialmente en señalar que la política no tiene lugar ni en las aulas ni en los laboratorios porque las palabras (los conceptos) en su terreno no son, como deberían ser, "(...) rejas de arado para labrar el terreno del pensamiento contemplativo, sino espadas para acosar al enemigo, medios de lucha" (Weber, 1998, p. 213). En esta pintura, el científico propietario, blanco, varón, de vigorosa edad, en plena capacidad de contener y maniobrar la tormenta y el ímpetu [*Sturm und Drang*] que aqueja a la mayoría, es la cristalización viva de todos los cercamientos modernos.

"¡Pero bueno! Ese perfil tiene más de un siglo", solemos escuchar habitualmente en los espacios académicos. Al argumento de antigüedad del retrato se le suelen sumar otros, que generalmente afirman que han pasado muchas cosas desde entonces...la historia global ha demostrado por todos los costados que la racionalización no es necesariamente la marcha ineluctable de la Humanidad; que la ciencia no es en absoluto un asunto aislado de todas las otras esferas de la vida; que las anteojeras de la especialización han gestado, como sostiene Jean-Jacques Salomon (2008), la famosa "comunidad de denegadores", que con una mano firman peticiones de paz y con la otra construyen bombas atómicas; y que, sobre todo, no es posible en la actualidad desentenderse del impacto socio-ambiental de la actividad científica.

Sin embargo, desde nuestra posición de sujeto epistémico subalterno que ha sufrido y sufre cotidianamente en sus ámbitos de trabajo académico los gestos de desprecio del encumbrado "testigo modesto" y del tipo de trabajo científico que se desprende de él, podemos afirmar que el retrato weberiano sigue aun plenamente vigente, proyectando sus sombras sobre nuestras aulas, sobre nuestras prácticas de investigación, sobre nuestros corazones y sobre nuestros

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

sueños. Basta con prestar atención a las denuncias escritas en las paredes de la universidad de Coimbra, recogidas en el artículo “Las paredes hablaban cuando nadie más lo hacía. Notas autoetnográficas sobre control y poder sexual dentro de la vanguardia académica” donde las académicas denunciantes del “profesor estrella” (Viaene; Laranjeiro; Tom, 2023) advierten que las versiones *aggiornadas* del testigo modesto actual, vestido de progresismo y articulando con su voz autorizada consignas decoloniales, no ahorra en violencias sexistas, clasistas y racistas, como tampoco en el más primitivo extractivismo intelectual.

Una epistemología de los a-cercamientos por la vía de los archivos oníricos

A partir de la arqueología de los *cercamientos* de Federici, es posible concebir, por contraste, una praxis epistemológica de los *a-cercamientos*, como ese gesto de remoción de los vallados que privatizan lugares comunes. La investigación como a-cercamiento sería ese recorrido impulsado por la curiosidad, mantenido por la pasión (la libido, la atención) y guiado por la tarea (en nuestro caso, la que marcan los sueños), que necesariamente se va a topar con cercos de todo tipo (disciplinarios, institucionales, culturales, económicos, clasistas, sexistas, racistas) pero que no se va a conformar con reconocerlos como un límite exterior, sino que se va a encargar de exhibirlos, de criticarlos y de intentar removerlos para gestar nuevas territorialidades.

Las dificultades que conlleva esta concepción de la praxis epistemológica son innumerables: generan sospechas de todo tipo, despiertan la paranoia de los numerosos guardianes que patrullan los confines disciplinarios e institucionales y fundamentalmente corren el riesgo de caer en las fosas comunes de las producciones carentes de legitimidad científico-académica y, por ende, de ser consideradas meras acciones inconsistentes, diletantes, *outsiders* o militantes. Como contrapartida, las ventajas también son numerosas, porque apuestas transdisciplinarias como la que venimos llevando adelante con los archivos de sueños, encuentran su soporte en una serie de perspectivas epistemológicas que desde hace algunas décadas vienen fortaleciéndose y mostrando su carácter innovador, capaz de sublevar los clásicos cercamientos modernos. Nos referimos a numerosos trabajos locales y del norte feminista/queer en torno a lo que se conoce como *giro afectivo*, entre los cuales pueden mencionarse especialmente los de Ann Cvetkovich (2018) sobre archivos de sentimientos y los de Esteban Muñoz (2020; 2022) sobre documentos efímeros; así también como los de Sara

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Ahmed (2018; 2019) o de Laurent Berlant (2020). Desde estos enfoques, por un lado, se cuestiona el orden que separa y jerarquiza la "razón" por sobre la "emoción"; "episteme" sobre la "doxa"; el "saber académico" sobre el "activismo"; y las "ciencias naturales" sobre las "ciencias humanas/sociales". Y, por otro lado, se concibe el conocimiento científico como el resultado de un diálogo polifónico, policultural e interseccional a través del cual se obtienen resultados más objetivos y adecuados a la difícil convivencia en este mundo.

En este sentido, entonces, la praxis epistemológica del a-cercamiento no solo adquiere una creciente legitimidad *al interior* de la academia (aunque siempre en disidencia con el modelo académico de los cercamientos disciplinarios y disciplinantes), sino que, sobre todo, implica entrar en sintonía con la densidad de tensiones que la atraviesan desde distintos exteriores y que a su vez *nos* atraviesan. Establecer conexiones rizomáticas con múltiples "afueras" del llamado "mundo académico" es lo que hace del quehacer epistemológico de los a-cercamientos, precisamente, ese lugar común, esa tierra comunal tejida a muchas manos y con diversos materiales.

Para finalizar, retomo la experiencia concreta de ese tipo de investigación transdisciplinaria desde la praxis epistemológica de los a-cercamientos que venimos ensayando desde hace tiempo, el trabajo con archivos oníricos que se inauguró con la traducción del libro de Charlotte Beradt (2019) y que fue produciendo distintas derivas en los últimos cinco años. Lo primero que tuvimos que lograr en torno a los sueños fue subvertir nuestro propio cercamiento académico del fenómeno onírico, que desde la elaboración freudiana es muy difícil disputar a la teoría y a la praxis psicoanalítica. Tal como apuntamos al comienzo de este artículo, junto a Beradt, Koselleck, Cayrol, Valentino, Siruela, Foucault, entre otres, fuimos recuperando recorridos por algunos territorios oníricos que habían quedado del otro lado de la cerca. En el camino, conocimos distintas perspectivas feministas, entre ellas la de Vinciane Despret (2021), que nos animaron a correrno s del lugar central, y nos enseñaron que, en lugar de preguntar "¿qué hacemos con los sueños?", era más adecuado invertir el interrogante, y preguntarse "¿qué hacen los sueños con nosotres?".

Nos dimos cuenta de que los sueños en situaciones límite (nacionalsocialismo, dictadura, pandemia, cárcel) hacen muchas cosas y nos hacen hacer muchas cosas, pero, fundamentalmente, nos constriñen a escucharlos como un coro que resuena con el mundo circundante, y nos demandan cobijo, al mismo tiempo que lo proveen.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

En el caso de Charlotte Beradt durante la emergencia del régimen nacionalsocialista en Alemania, de Jean Cayrol durante su encierro concentracionario en Austria, o de Nicola Valentino en el encierro carcelario de Palmi, vemos emerger la noción de archivo onírico como un mecanismo epistemológico privilegiado para advertir las formas específicas que adquieren los anudamientos entre los acontecimientos históricos-institucionales y las formas de la imaginación. La extrañeza mostrada por los soñantes sobre sus producciones oníricas, consideradas por muchos de ellos como cuerpos extraños, la estereotipia de las imágenes, la repetición uniformizada de los temas, los personajes y los escenarios y el empobrecimiento paulatino de los recursos de elaboración de las producciones oníricas, son algunos de los elementos característicos de estos archivos, que evidencian la alteración de la "fuente" de la que provienen los sueños, asociada en principio (freudianamente) a la singularidad del deseo subjetivo pretérito. En efecto, cuando el "afuera" se vuelve ensordecedor, cuando los mecanismos de vigilancia y de control capturan todas las dimensiones de la existencia, los sueños parecen sintonizar en esa frecuencia, transmitiendo sus señales de advertencia bajo la forma de la homogeneización y de la reiteración compartida de "oniremas" (Castaño, 2024).

En este sentido, los archivos oníricos se constituyen en vías de acceso privilegiadas a las lógicas de la dominación total, permitiendo advertir tempranamente las dinámicas específicas que las animan. Para Beradt, la configuración de este tipo de archivos no solo permite conocer la historia cuando los acontecimientos han tenido su lugar en la historia efectiva, sino anticipar muchos de sus desastres cuando aún no han tenido lugar. De ahí la importancia de concebir a los archivos de sueños como sismógrafos de una época, tal como lo mencionamos al principio de este escrito.

Teniendo en cuenta este principio metodológico sugerido por Charlotte Beradt, lanzamos una tímida convocatoria sobre producciones oníricas en marzo de 2020, en las vísperas de lo que sería el largo encierro pandémico del Covid-19. Habíamos imaginado que probablemente el acontecimiento que se avecinaba, y que mostró tempranamente su carácter planetario, produciría sueños "extraños", corales, estereotipados y transparentes, similares a los del archivo configurado por la periodista alemana. Los relatos comenzaron a fluir como un río sin fin, hasta que finalmente se fueron disecando, en noviembre del mismo año. Como quien resguarda un material frágil y valioso, sin saber a ciencia cierta lo que pueda llegar a indicar, a mostrar o a decir, fuimos explorando por diversos territorios

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

disciplinarios (filosofía, ciencia política, literatura, antropología, archivología, historia, arquitectura) las resonancias que acompañaron el despliegue desterritorializador de los sueños y advertimos que, en el caso específico de esta recopilación de sueños, el archivo onírico resultante no solo permitió explorar de modo inédito las diversas fases de un evento que aún sigue mostrando sus consecuencias en el cuerpo, en los afectos y en las formas de sociabilidad, sino que también configuró diversas cartografías asociativas y extensionistas que rebasan cualquier cercamiento y que materializan el diálogo de saberes.

El resultado nos sigue sorprendiendo. Nos hemos dejado guiar por los sueños y nos han llevado muy lejos: siguen orientando nuestra tarea. Gracias a ellos, y con el fin de explorar qué efectos podría tener la configuración deliberada de archivos oníricos en contextos carcelarios, comenzamos a trabajar en 2022 en la cárcel de mujeres, en la cárcel de Piñero y en la Unidad 3 de la ciudad de Rosario, y desde entonces hemos organizado numerosos talleres de sueños junto a la ONG "Mujeres tras las rejas" y a los estudiantes del Programa socioeducativo en contextos de encierro de la UNR. La metodología de estos talleres fue adquiriendo un perfil más definido a lo largo de los encuentros y tuvo características diferenciales en la experiencia piloto con las mujeres de la Unidad 5 y en la cárcel de máxima seguridad de Piñero. La idea rectora de los talleres reside en generar diálogos con los diversos aspectos de nuestra vida onírica para establecer lazos más fluidos con las imágenes que emergen mientras dormimos. Las preguntas iniciales relativas a la memoria o al olvido de nuestros sueños, a los tipos de sueños que pueden sobrevenir y a las escenas que en ellos aparecen, dan paso a otras, que aluden a las transformaciones del soñar en los diversos momentos de nuestras vidas, a la posibilidad de transformar nuestros sueños y a la generación de nuevos lazos con los demás a partir de los sueños. A lo largo de los talleres, que se realizaron de modo quincenal con el mismo grupo de mujeres en la Unidad 5 y mensualmente con el mismo grupo de varones de la cárcel de Piñero, pudimos advertir no solo la potencia epistemológica de los archivos oníricos, sino su carácter profundamente performático en lo que refiere a la posibilidad de transformar los modos de soñar tramados por las lógicas de las instituciones totales en diálogos oníricos con diferentes integrantes del taller. En general, los sueños que aparecen en los primeros encuentros aluden a diversas dimensiones de la vida carcelaria, en los que las historias del afuera (familia, amigos, actividades del medio libre) se entrelazan con escenarios y personajes del adentro (celada, pabellón, patio, personal penitenciario, compañeras y compañeros de encierro).

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

A medida que continuamos con los encuentros, los sueños comienzan a dialogar activamente con los temas que aparecen en el dispositivo, se “despiertan” y van teniendo redes sutiles con cada uno de los participantes, incluidos las y los coordinadores. El archivo onírico que se va conformando a lo largo de los encuentros, resultante de la reconstrucción por escrito de los relatos compartidos por cada participante, y refrendado en la puesta en común realizada al comienzo de cada encuentro, adquiere en estos casos dimensiones que exceden el carácter de herramienta epistemológica que veíamos en los casos de Beradt, Cayrol y Valentino, acercándose más a un carácter performativo, que hace de la puesta en acto de los diálogos oníricos, la ocasión de emergencia de una “comunidad de soñantes”.

El trabajo con los sueños permitió que conformemos una “comunidad de soñantes impenitentes”, como decía Jean Cayrol. Hemos encontrado en los sueños compartidos no solo motivos de conversación, sino, fundamentalmente, espacios de elucidación de las lógicas totales y fascistas en las que todes estamos enredades, no solo quienes se encuentran en el encierro carcelario. Esto ha llevado, por ejemplo, a Damián Florito, estudiante del Programa en la Unidad 3 y auxiliar de la cátedra Problemas Epistemológicos de la Psicología B, a trazar un plan de investigación que tiene como uno de sus objetivos indagar el rol de la formación del agente penitenciario en el sistema carcelario santafesino. Damián comenzó recolectando sueños en 2022 para configurar el “Archivo de sueños del Pabellón 12” y fue convirtiendo su estancia carcelaria en una praxis de la investigación como a-cercamiento. Coordina talleres filosóficos en el patio del penal, da conferencias virtuales y sigue estudiando Psicología. El impulso a hacer archivo condujo a Damián a generar diversos a-cercamientos en lugares absolutamente impensados y, en principio, imposibles.

Seguiremos orientándonos por los sueños que hacen archivo. Ellos nos están enseñando qué preguntar, qué hacer y cómo hacerlo. También nos muestran modos sutiles, pero contundentes, de sublevar los cercamientos, de multiplicar el rizoma y de agenciarse territorios donde tenga lugar lo común.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Referencias bibliográficas

Ahmed, Sara. (2018). *Vivir una vida feminista*. Bellaterra.

Ahmed, Sara. (2019). *Fenomenología queer. Orientaciones, objetos, otros*. Bellatera.

Beradt, Charlotte. (2019). *El Tercer Reich de los sueños* (L. Levi & S. Nivoli, Trads.; B. Hahn, Posf.). LOM.

Bertino, Guadalupe; Fissolo, Luisina & Gauto, Camila. (2024). *Archivo de sueños del contexto político en Argentina (agosto 2023-agosto 2024)*. (Material en proceso de clasificación). CEPE.

Berlant, Laurent. (2020). *El optimismo cruel*. Caja Negra.

Brienza, Lucía; Casto, Flavia; Farruggia, Victoria; Harraca, Florencia; Nivoli, Soledad; Secci, Soledad & Varela, Julián. (2024). *La pandemia de los sueños. Un archivo onírico del Covid-19*. CEPE.

Castaño Peñuela, Ángela. (2024). *Sueños y memoria: tras las huellas de la violencia armada en el medio Baudó* – Chocó. Tesis Doctoral. Universidad de Barcelona.

Castro, Flavia; Farruggia, Victoria & Nivoli, Soledad. (2020). *Archivo onírico del Covid-19*. QR de acceso. En Brienza, Lucía; Casto, Flavia; Farruggia, Victoria; Harraca, Florencia; Nivoli, Soledad; Secci, Soledad & Varela, Julián. (2024). *La pandemia de los sueños. Un archivo onírico del Covid-19*. CEPE.

Cayrol, Jean. (2024). *Lázaro entre nosotros* (S. Nivoli, S. Payaro, V. Farruggia, & E. Donato, Trads.). LOM. (En prensa).

Cvetkovich, Anne. (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbiana*. Bellasterra.

Despret, Vinciane. (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Cactus.

Federici, Silvia. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. (V. Hendel y L.S. Touza, Trad.). Tinta Limón.

Florito, Damián. (2024). *Archivo de sueños del Pabellón 12, Unidad 11, Cárcel de máxima seguridad de Piñero (agosto 2023-agosto 2024)*. (Material en proceso de clasificación). CEPE.

Foucault, Michel. (1994). Introducción a Sueño y existencia de Ludwig

Binswanger. En *Filosofía y literatura. Obras esenciales I* (M. Morey, Trad.). Paidós.

Freud, Sigmund. (1979). *La interpretación de los sueños* (segunda parte). En *Obras completas* (Vol. 5, J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 1900).

Freud, Sigmund. (1984). Más allá del principio de placer. En *Obras completas* (Vol. 17, J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu. (Obra original publicada en 1925).

Haraway, Donna. (2008). *Testigo modesto@ segundo milenio, Hombre-Hembra© Conoce Oncoratén®*. Feminismo y tecnociencia (H. Torres, Trad.). UOC.

Koselleck, Reinhart. (1993). Terror y sueño. En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (N. Smilg, Trad.). Paidós.

Marx, Karl. (1867). *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*. Otto Meissner.

Marx, Karl. (1988). *El capital. Crítica de la economía política*. Libro 1, tomo III. Siglo XXI. (Obra original publicada en 1867).

Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer*. Caja Negra.

Muñoz, J.E. (2022). "Lo efímero como evidencia. Notas introductorias a los actos queer". Introducción y traducción por Constanza San Pedro y Magalí Herranz "La traducción como lectura. Epistemología queer en José Esteban Muñoz". Revista *Transas Letras y artes de América Latina.*

Nivoli, Soledad & Pérez López, Carlos. (2024). Foucault y los sueños. Despertar de la existencia, experiencia meditativa y técnica de sí. *Cuadernos de filosofía latinoamericana*. 45(131), pp. 433–465. https://doi.org/10.15332/25005375.9815.

Salomon, Jean-Jacques. (2008). *Los científicos. Entre poder y saber* (L. Gindina, Trad.). UNQUI.

Siruela, Jacobo. (2013). *El mundo bajo los párpados*. Atalanta.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Cómo citar este artículo:

Nívoli, S. (2024). Una epistemología de los a-cercamientos en el trabajo con archivos oníricos. ***Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía****, 2*(8), 38-51

DOSSIER

Mujeres, Conocimiento Y Filosofía En La Modernidad Temprana: Una Historia Alternativa

Women, Knowledge And Philosophy In Early Modern Period: An Alternative History

ISSN 2591-3050

María José Cardona Fuentes
Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
mariaj.cardona@udea.edu.co

Recibido: 2 de septiembre de 2024
Aceptado: 27 de diciembre de 2024

Resumen: Durante el siglo XX, las teorías feministas y los estudios sociales de la ciencia permitieron la revaloración del papel de la mujer en la construcción de la ciencia y la filosofía, especialmente desde la modernidad temprana en adelante. Estos recientes estudios historiográficos y filosóficos comprenden suficiente evidencia sobre la activa participación de las mujeres en la producción de conocimiento filosófico-natural de esta época. El objetivo del presente texto es mostrar cómo a partir de los desarrollos de la historia y filosofía de la ciencia feministas ha sido posible construir una historia del conocimiento alternativa a la del canon tradicional. Se espera mostrar que, atendiendo a estos avances y mediante la lectura de filósofas, es posible ampliar nuestra comprensión de la filosofía moderna en su diversidad de sus temas, problemas y agentes que han sido invisibilizados a lo largo de la historia.

Palabras clave: FILÓSOFAS MODERNAS – CONOCIMIENTO - FILOSOFÍA.

Abstract: During the 20th century, feminist theories and social studies of science facilitated the revaluation of women's roles in the construction of science and philosophy. These recent historiographical and philosophical studies provide ample evidence of the active participation of women in the production of philosophical-natural knowledge during this period. The aim of this article is to demonstrate how, through the developments in feminist history and philosophy of science, it has been possible to construct an alternative history of knowledge to that of the traditional canon. It is intended to show that by considering these advances and through the reading of women philosophers, it is possible to broaden our understanding of modern philosophy, including its diversity of themes, problems, and agents that have been rendered invisible throughout history.

Key words: MODERN PHILOSOPHERS – KNOWLEDGE - PHILOSOPHY.

A pesar de que la actividad filosófica se nutre del pasado, la historicidad de sus objetos y contenidos pasa desapercibida de manera constante. Asumir la historicidad del discurso filosófico lleva a entender cuestiones como por qué se hacen ciertas preguntas filosóficas y no otras, por qué se aceptan o se prefieren ciertas respuestas y no otras, quiénes son los que se consideran autorizados epistémicamente relevantes para enunciar esas preguntas y esas respuestas, en qué escenarios tienen lugar esos enunciados, etc. Tales consideraciones nos recuerdan que el conocimiento que se produce está siempre históricamente situado, atravesado por contingencias e intereses particulares. En este sentido, la reevaluación y comprensión de la filosofía no es solo retrospectiva, sino que también apunta a la transformación de la actividad misma en el presente y el futuro. El propósito de este texto es mostrar cómo a partir de la convergencia entre la epistemología, la filosofía e historia de la ciencia feministas fue posible elaborar una historia alternativa del conocimiento. Luego, se espera plantear los principales problemas y retos que enfrenta este campo fértil de investigación.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Antecedentes

El estudio histórico sobre las mujeres es uno de los campos de investigación más recientes en la historiografía académica actual. La consolidación de este campo se produce a partir de la década de los sesenta, impulsada por la expansión de revistas especializadas como *Feminist Studies, Culture and Society* y *Questions Feministes.* Además, se celebraron eventos clave como las primeras *Conferencias Internacionales sobre la Historia de las Mujeres* en 1973 y *Las mujeres y la historia de la filosofía* en 1992 en Cambridge. No obstante, ya existían intentos previos por sistematizar la evidencia histórica disponible sobre la participación de las mujeres en la ciencia y la filosofía en siglos pasados. Entre ellos, las enciclopedias y las biografías comprenden uno de los primeros recursos empleados en la escritura histórica sobre las filósofas (Schiebinger, 1996).

Los estudios sobre la participación de las mujeres en la filosofía de la modernidad europea[1] han experimentado un crecimiento significativo en las últimas décadas. Este crecimiento se debe principalmente a la convergencia teórica entre teorías feministas y estudios sociales de la ciencia, movimientos que han desafiado las narrativas tradicionales sobre la historia del pensamiento filosófico. Una de estas narrativas tradicionales es la historia de la filosofía moderna como una historia reductible a las discusiones entre el racionalismo,

1 El análisis del presente texto se centra en la modernidad europea y en los debates filosóficos e historiográficos de habla inglesa, principalmente. Sin embargo, esta es solo una pequeña parte del trabajo que está por hacerse, por ejemplo, la revisión y recuperación de las filósofas iberoamericanas y latinoamericanas en diferentes periodos históricos.

el empirismo y el criticismo representadas por unos pocos filósofos solitarios. Esta simplificación convirtió "a dichas corrientes en clichés historiográficos poco ajustados a la realidad histórica" (Manzo, 2022, pp. 2). La consecuencia de la transmisión irreflexiva de este relato es la omisión de temas, problemas y agentes que hicieron parte de la agenda filosófica de la modernidad europea. La filosofía pensada y escrita por las mujeres constituye una de estas omisiones.

Los esfuerzos por sistematizar las contribuciones de las filósofas experimentaron transformaciones significativas a lo largo del tiempo. Estos esfuerzos pueden agruparse en tres categorías: la reconstrucción enciclopédica que se caracteriza por ser una recopilación sintética y organizada generalmente por categorías; la reconstrucción negativa, que se centra en teorizar sobre las formas de omisión y exclusión; y la reconstrucción positiva, orientada hacia las formas de inclusión.[2]

La historia y filosofía feministas sobre el conocimiento científico

La literatura académica sitúa como antecedentes teóricos de la historia o reconstrucción negativa a los avances del feminismo y de los estudios sociales de la ciencia del siglo XX (Bowler & Morus, 2007; Hutton, 2019; Keller, 1995; Schiebinger, 1996). El carácter crítico de la reconstrucción histórica negativa de la ciencia fue posible, en parte, debido a una tendencia cada vez mayor a buscar una comprensión más amplia de la ciencia que fuera más allá de la mera explicación de la lógica de la justificación del conocimiento científico. Esto es, gracias a una fuerte tendencia a hacer historia cultural de la ciencia (Kragh, 1989). De esta manera, el interés por estudiar la relación entre la ciencia y la sociedad en los años 20's y 30's por parte de la historia de la ciencia estableció niveles de reflexión más profundos y puntos de vista más diversos. Aun con todos estos avances en marcha, durante este período no hay una expresa preocupación por la participación de las mujeres en la filosofía natural y en la ciencia. Este objetivo fue incluido en los análisis sobre la producción del conocimiento científico y filosófico solo a partir de la integración del feminismo como movimiento social y teórico.

El enfoque crítico del feminismo que se propuso revertir la ausencia de las mujeres en la historia del pensamiento social y político se dirigió, en principio, hacia las ciencias sociales y humanas. Luego, al considerar los trabajos investigativos de la historia y la sociología de la ciencia, las feministas teóricas hallaron material

2 Retomo los calificativos *negativo* y *positivo* calificativos de Hutton (2019) puesto que me parecen útiles para distinguir las intenciones de cada proyecto.

suficiente para dirigirse a las ciencias naturales (Keller, 1995). La presentación de figuras femeninas notables impulsó una amplia investigación histórica sobre la vida de las mujeres, originando una significativa tradición de historiografía femenina y estableciendo los primeros criterios para evaluar la relevancia histórica de las mujeres.

La historiadora y activista Mary Ritter Beard defendió en sus obras *On understanding Woman* (1931) y en *Woman As Force In History: A Study in Traditions and Realities* (1946) que la historia de las mujeres debe ser pensada desde muchos puntos de vista, múltiples voces y perspectivas desde las cuales se podría contar el pasado. Veía en la diversidad de géneros discursivos, experimentación metodológica y la inclusión de las mujeres en la narrativa histórica un reto para la posición dominante de una erudición enfocada en los hombres (Beard, 1968). De allí en adelante, diferentes disciplinas se han centrado en la explicación de los mecanismos de exclusión de las mujeres de la ciencia y de la filosofía. Por ejemplo, Mary Ellen Waithe elabora un estudio sobre el pensamiento de filósofas desde la antigüedad hasta el siglo XX en el que, de manera simultánea, incorpora textos de fuentes primarias que hasta ese momento eran de difícil acceso. A lo largo de los cuatro volúmenes de *A History of Women Philosophers*, Waithe muestra que la mayoría de las filósofas escribieron sobre los mismos temas filosóficos que sus contemporáneos masculinos y que no trabajaron de forma aislada (Waithe, 1991). Siendo esto cierto, muchos trabajos historiográficos se centraron en explicar las causas de la invisibilización y omisión de las mujeres en los diferentes campos.

Las investigaciones de Margaret Rossiter son pioneras en este sentido. *Women's Work in Science 1880-1910* (1980), *Women Scientists in America* (1982) y *The Matilda Effect in Science* (1993) son textos que buscan mostrar, por un lado, que la práctica científica se identificó por mucho tiempo con la universalidad e imparcialidad ante el género, pero que, de hecho, los trabajos para hombres y mujeres en las ciencias estaban separados bajo la justificación esencialista que sostenía que las mujeres poseían habilidades especiales para ciertos tipos de trabajos y no para otros, lo que dificultó el acceso a altos cargos usualmente ocupados por hombres (Rossiter, 1980); denominando luego *Matilda effect* a la supresión sistemática de la información sobre mujeres en la historia de la ciencia y la negación de la contribución de las científicas en investigación (Rossiter, 1993).

Retrospectivamente, Eileen O'Neill sugiere que la presencia de filósofas era mucho más significativa en los siglos XVII y XVIII que a partir del siglo XIX (O'Neill,

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

1997, 2005). Este cambio, según O'Neill, se debe tanto a cuestiones internas de la filosofía –la influencia del kantismo– como a la reacción conservadora frente al avance de posturas feministas en el contexto revolucionario europeo de finales del siglo XVIII. Desde 1750, la búsqueda científica, en especial médica y anatómica, de la diferencia sexual a partir de estudios sobre el esqueleto y cráneo femeninos desencadenó el *triunfo de la complementariedad* y *el imperativo doméstico* (Schiebinger, 1996, 2004). Por tanto, el estudio de las diferencias sexuales en anatomía estableció una base para fundamentar las relaciones sociales entre los sexos. La aparente superioridad del cuerpo masculino justificaba su posición social, mientras que las características específicas del cuerpo femenino respaldaban su rol natural como esposas y madres. Para Schiebinger, la conjunción entre las razones científicas (*el triunfo de la complementariedad*) y condiciones histórico-contextuales (*imperativo doméstico*) fue el punto de partida para la omisión sistemática e institucional de las contribuciones de las mujeres.

Estas problematizaciones historiográficas develaron las dinámicas complejas de la construcción del pensamiento científico y filosófico. Las críticas a la pretensión de neutralidad del conocimiento comenzaron a aparecer desde diversos campos de investigación. La epistemología y filosofía de la ciencia feministas concentraron su atención en cómo el género influye en las concepciones sobre qué es conocimiento, quién puede ser considerado un agente epistémico y en los criterios de valoración y justificación del conocimiento científico y filosófico. En este sentido, las relaciones de poder que se dan en la atribución, adquisición y justificación del conocimiento perjudican a los grupos marginados, entre ellos, las mujeres. Esta marginación se expresa de diversas maneras: en la exclusión de las prácticas investigativas (Anderson, 1995; Bordo, 1987; Harding, 1991, 2003) la negación de autoridad epistémica (Dotson, 2014; Fricker, 2011), el rechazo a los estilos cognitivos e intereses femeninos (Hartsock, 2004; Keller, 1995), entre otros. Bajo estas consideraciones, se realizaron múltiples investigaciones sobre la genderización de conceptos filosóficos con el objetivo de evidenciar misoginia en el discurso filosófico del canon: en Descartes (Bordo, 1987) Kant (Schott, 1997), Bacon (Keller, 1995; Merchant, 1989), Hume (Jacobson, 2000), Locke (Hirschmann & McClure, 2007), Hobbes (Hirschmann & Wright, 2012). Al tiempo, desde la ecofeminismo se presentaron trabajos que develaban una conexión entre el surgimiento de la ciencia moderna occidental, la producción de conocimiento que se genera a partir de este marco conceptual, el capitalismo, la explotación de la naturaleza y opresión de las mujeres (Merchant, 1989).

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Hacia una historia alternativa del conocimiento: mujeres en la filosofía natural del siglo XVIII

La filosofía de la modernidad europea es más compleja de lo que suele parecer en los libros de texto. Gracias al incremento de la evidencia disponible en la actualidad sobre textos y autores de este período, es posible sugerir que las corrientes de pensamiento a partir de las cuales se enseña (racionalismo, empirismo y criticismo) se ajustan poco a la realidad histórica. El canon epistemológico tradicional reduce la actividad filosófica de la modernidad al trabajo de Descartes, Locke, Hume y Kant y, aunque sus teorías fueron, en efecto, significativas de diversos modos en sus contextos de publicación, la diversidad y pluralismo son características que resaltan al emprender una aproximación más amplia a este período.

El cambio de actitud con las autoridades intelectuales clásicas y la expansión de un mundo que no había sido considerado por los antiguos —con la llegada de los europeos a América, por ejemplo— produjo un ambiente cultural de renovación. A medida que la ciencia moderna comenzó a tener cierto valor por sí misma, fue menos necesario recurrir a las autoridades clásicas como medio de legitimación (Kragh, 1989). Ya no estaban tan claros los supuestos a partir de los cuales hacer construcciones filosóficas, de manera que toda propuesta debía ser probada desde sus fundamentos. Las perspectivas y posiciones eran tan diversas como escuelas y autores. Entre ellos, las mujeres tuvieron una gran actividad filosófica entre los siglos XVII y XVIII. A pesar de que, de manera general, no se tiene mucho conocimiento sobre la filosofía de mujeres en este periodo, especialmente en lo que concierne a las teorías sobre el conocimiento y las ciencias, la evidencia histórica sugiere todo lo contrario: en los primeros años de la revolución científica se animó a las mujeres de alto rango a aprender sobre ciencia (Schiebinger, 1996). La descentralización de la investigación filosófica y científica trasladó el dominio de la producción de conocimiento de las universidades a redes más informales (Funkenstein, 2018), tales como cenas en las casas, cartas, trabajos para un mecenas común, etc. Aunque las mujeres eran excluidas de las universidades, las redes informales de la ciencia como los círculos intelectuales ingleses y los *salones* franceses, les permitieron tener cierto acceso a la filosofía natural. La participación de las mujeres en la filosofía moderna se reflejó de distintas maneras: llevaban actualizaciones sobre los recientes descubrimientos científicos, presentaron nuevas interpretaciones teóricas,

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

coleccionaron importantes muestras botánicas y geológicas, se encargaron de la ilustración y edición de libros y tradujeron e interpretaron teorías complejas.

Uno de los casos más estudiados en la actualidad es el de la filósofa inglesa Margaret Cavendish (1623 -1673). Cavendish se interesó profundamente en los problemas de la filosofía natural, abordando cuestiones sobre la naturaleza y los debates acerca de las fuentes del conocimiento. También exploró la naturaleza de la explicación científica, el movimiento, la teoría del color y el nuevo experimentalismo. Sus principales obras, *Opiniones filosóficas y físicas* (1656), *Cartas filosóficas* (1664), *Observaciones sobre la filosofía experimental* (1666) y *Fundamentos de la filosofía natural* (1668), son respuestas a los problemas filosóficos de su tiempo y una exposición de su sistema filosófico.

En sus *Observaciones sobre la filosofía experimental*, Cavendish "cuestionó las bases ontológicas y los supuestos epistémicos de la filosofía experimental" (Monroy, 2003, pp. 185) defendidos por filósofos como Hooke, Hobbes, Boyle y Descartes. La idea ampliamente difundida de la ciencia como una práctica que valida gran parte de su conocimiento a partir de la contrastación empírica y con ayuda de instrumentos, defendida con entusiasmo en la modernidad temprana por pensadores como Robert Hooke y John Wilkins e instituciones como la *Royal Society*, no fue abrazada *ipso facto* por todos los intelectuales de la época. Robert Hook en su *Micrographia* (1665) celebraba el uso del microscopio como una herramienta que podía extender los límites del conocimiento humano. Margaret Cavendish hace parte del grupo de intelectuales que ven a la nueva experimental con sospecha y comparte objeciones con autores como John Locke, Thomas Sydenham y Thomas Hobbes (Wilkins, 2014). Lejos de proponer un antiexperimentalismo radical, la obra de Cavendish presenta algunas objeciones al método experimental relacionadas a los problemas epistémicos derivados de la artificialidad de la experimentación.

En lugar de considerar a los instrumentos como forma de corregir las limitaciones de los sentidos humanos, Cavendish ve en estos una forma distorsión del conocimiento. ¿Cómo asegurar que las imágenes que se aprecian en telescopios y microscopios proporcionan información verdadera sobre el mundo? Si, según la calidad y construcción de los lentes o, según las diferentes fuentes y perspectivas de iluminación, el resultado podría variar y ser inconsistente (Cavendish, 2001). En esta crítica no se trata de negar a la sensación un papel activo y significativo en el conocimiento, sino que apunta a mostrar que la alteración de las facultades naturales podría no ser un medio fiable mediante el

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

cual se pueda dar cuenta del funcionamiento y causas de la actividad natural. Este conocimiento solo se obtiene a partir del propio ejercicio de la parte animada de la materia, de una coordinación entre razón y sensación. “Pues, la mejor óptica es un ojo *natural* perfecto y una percepción sensorial regular. El mejor juez es la razón y el mejor estudio es la contemplación racional unida a observaciones de los sentidos, pero no a las artes engañosas” (Cavendish, 2001, pp. 53).

Conclusiones

El estudio de autoras como Margaret Cavendish puede aportar a una comprensión más amplia de la filosofía moderna. Las críticas de Cavendish al mecanicismo y a la filosofía experimental, las objeciones de Lady Mary Shepherd al idealismo de Berkeley, la defensa de Mary Astell de la filosofía cartesiana, los comentarios de Isabel de Bohemia al dualismo de Descartes, entre otros, muestran que los elementos que actualmente consideramos como constitutivos de la modernidad, en su tiempo fueron supuestos que debían ser demostrados. Hombres y mujeres contribuyeron de manera significativa a la justificación y validación de las diversas teorías que buscaban explicar, desde diferentes perspectivas, la ciencia y el conocimiento.

El análisis contextual de las formas de producción de conocimiento de la modernidad muestra que las mujeres, de hecho, tuvieron un papel vital en la transformación de la filosofía natural de esta época. Ampliar lo que se considera como la historia de la filosofía, lejos de las narrativas tradicionales, implica reconocer su participación. Según Hutton (2019), la inclusión de las filósofas en la historia de la filosofía no es algo que actualmente esté sujeto a discusión, pues la suficiente evidencia histórica muestra que es necesario hacerlo. El trabajo de recuperar los nombres y las obras de las filósofas ha avanzado significativamente, de manera que la información disponible sobre ellas crece cada vez más. El problema reside en que no es completamente clara la forma en que se debe integrar a estas filósofas en la historia de la filosofía y cómo presentarlas en el aula de clase (Hutton, 2019). Las premisas que subyacen a las reflexiones metodológicas sobre este punto son, por un lado, que las filósofas no tuvieron las mismas oportunidades que sus contemporáneos masculinos (educación, acceso a la información y al debate público, entre otros.) y, por el otro, que resulta improcedente introducir a las filósofas en un relato que fue construido a partir de su omisión (Hagengruber, 2020; Hutton, 2020; Waithe, 2020; Witt, 2020).

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

El panorama actual no parece arrojar un consenso sobre la solución a este problema, por lo que será pertinente continuar la indagación sobre los elementos que debería contener una metodología feminista de la historia de la filosofía, sobre cuáles deberían ser los criterios de análisis de una obra escrita por una filósofa si no es equiparable en forma y extensión a obras de sus contemporáneos masculinos o por aquellas formas que apunten a una integración.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Referencias bibliográficas

Anderson, E. (1995). Feminist Epistemology: An Interpretation and a Defense. *Hypatia*, *10*(3), 50-84.

Beard, M. R. (1968). *On understanding women*. New York, Greenwood Press. http://archive.org/details/onunderstandingw0000bear

Bordo, S. (1987). *The flight to objectivity: Essays on Cartesianism and culture*. State University of New York Press.

Bowler, P. J., & Morus, I. R. (2007). *Panorama general de la ciencia moderna*. Crítica.

Cavendish, M. (2001). *Observations upon Experimental Philosophy* (E. O'Neill, Ed.; 1.ª ed.). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139164504

Dotson, K. (2014). Conceptualizing Epistemic Oppression. *Social Epistemology*, *28*(2), 115-138. https://doi.org/10.1080/02691728.2013.782585

Fricker, M. (2011). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing* (Repr). Oxford University Press.

Funkenstein, A. (2018). *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the seventeenth century* (Second edition). Princeton University Press.

Hagengruber, R. E. (2020). The Stolen History—Retrieving the History of Women Philosophers and its Methodical Implications. En S. Thorgeirsdottir & R. E. Hagengruber (Eds.), *Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy* (Vol. 3, pp. 43-64). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-44421-1_4

Harding, S. G. (1991). *Whose science? Whose knowledge? thinking from women's lives*. Cornell University Press.

Harding, S. G. (Ed.). (2003). *Discovering reality: Feminist perspectives on epistemology, metaphysics, methodology, and philosophy of science* (2. ed). Kluwer.

Hartsock, N. C. M. (2004). The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. En S. Harding & M. B. Hintikka (Eds.), *Discovering Reality* (Vol. 161, pp. 283-310). Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/0-306-48017-4_15

Hirschmann, N. J., & McClure, K. M. (Eds.). (2007). *Feminist interpretations of John Locke*. Pennsylvania State University Press.

Hirschmann, N. J., & Wright, J. H. (Eds.). (2012). *Feminist interpretations of Thomas Hobbes*. Pennsylvania State University Press.

Hutton, S. (2019). Women, philosophy and the history of philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, *27*(4), 684-701. https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1563766

Hutton, S. (2020). "Context" and "Fortuna" in the History of Women Philosophers: A Diachronic Perspective. En S. Thorgeirsdottir & R. E. Hagengruber (Eds.), *Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy* (Vol. 3, pp. 29-42). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-44421-1_3

Jacobson, A. J. (Ed.). (2000). *Feminist interpretations of David Hume*. Pennsylvania State University Press.

Keller, E. F. (1995). *Reflections on gender and science* (10th anniversary edition). Yale University Press.

Kragh, H. (1989). *Introducción a la historia de la ciencia*. Crítica.

Manzo, S. (2022). *Filósofas y filósofos de la modernidad. Nuevas perspectivas y materiales para el estudio*. Editorial de la Universidad Nacional de la Plata.
Merchant, C. (1989). *The death of nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. Harper & Row.

Monroy, N. (2003). *Epistemología y sujeto en la filosofía antimecanicista de Margaret Cavendish*. *29*(3), 185-198.

O'Neill, E. (1997). Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History. En J. A. Kourany (Ed.), *Philosophy in a Feminist Voice* (pp. 17-62). Princeton University Press.

O'Neill, E. (2005). Early Modern Women Philosophers and the History of Philosophy. *Hypatia*, *20*(3), 185-197.

Rossiter, M. W. (1980). «Women's Work» in Science, 1880-1910. *Isis*, *71*(3), 381-398.

Rossiter, M. W. (1993). The Matthew Matilda Effect in Science. *Social Studies of Science*, *23*(2), 325-341. https://doi.org/10.1177/030631293023002004

Schiebinger, L. (1996). *The mind has no sex? Women in the origins of modern science* (1. Harvard Univ. Press paperback ed., 6th print). Harvard Univ. Press.

Schiebinger, L. (2004). *Nature's body: Gender in the making of modern science*. Rutgers University Press.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Schott, R. M. (Ed.). (1997). *Feminist interpretations of Immanuel Kant*. Pennsylvania State Univ. Press.

Waithe, M. E. (1991). *A History of Women Philosophers: Modern Women Philosophers, 1600–1900*. Kluwer Academic Publishers.

Waithe, M. E. (2020). Sex, Lies, and Bigotry: The Canon of Philosophy. En S. Thorgeirsdottir & R. E. Hagengruber (Eds.), *Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy* (Vol. 3, pp. 3-17). Springer International Publishing.

Wilkins, E. (2014). Margaret Cavendish and the Royal Society. *Notes and Records: The Royal Society Journal of the History of Science*, *68*(3), 245-260.

Witt, C. (2020). The Recognition Project: Feminist History of Philosophy. En S. Thorgeirsdottir & R. E. Hagengruber (Eds.), *Methodological Reflections on Women's Contribution and Influence in the History of Philosophy* (Vol. 3, pp. 19-28). Springer International Publishing.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Cómo citar este artículo:

Cardona, Fuentes, M. J. (2024). Mujeres, conocimiento y filosofía en la modernidad temprana. Una historia alternativa. ***Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía****, 2*(8), 52-64

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Castigo Y Salvación: La Pena Como Herramienta Salvífica En Agustín De Hipona

Punishment And Salvation: The Penalty As A Salvific Tool In Augustine Of Hippo

ISSN 2591-3050

Maximiliano Santiago Almirón
Universidad Nacional del Nordeste. Chaco, Argentina.
quiyoc78@gmail.com

Recibido: 16 de septiembre de 2024
Aceptado: 27 de diciembre de 2024

Resumen: El artículo analiza las propuestas filosóficas de Agustín sobre la libertad y su relación con la imputación penal, investigando los elementos necesarios para la atribución de la responsabilidad y el rol de la ley humana y divina en la determinación de la sanción. Se cuestiona si la pena busca la salvación del alma del reo, extendiendo su finalidad hasta la actualidad y manifestándose en la forma en que la Constitución Argentina valora la pena en el derecho vigente. Para ello, se examinan las obras de Agustín, especialmente *De libre arbitrio* y *Ciudad de Dios*, explorando las conexiones entre pena y salvación, utilizando el método genealógico foucaulteano y la idea de "poder pastoral". Para esto, se realizará un análisis de las tecnologías y dispositivos de poder implicados en el dominio de la institución penal, lo que permitirá explorar cómo se construyen las verdades que sustentan los discursos penales en el tejido social.

Palabras clave: PENA-SALVACIÓN-PODER PASTORAL-DERECHO PENAL

Abstract: The article analyzes Augustine's philosophical proposals on freedom and their relationship with criminal attribution, investigating the necessary elements for criminal responsibility and the role of both human and divine law in determining punishment. It questions whether punishment seeks the salvation of the offender's soul, extending this purpose to the present day and reflecting on the constitutional assessment of punishment in current law. To this end, Augustine's works, especially On Free Choice of the Will and City of God, are examined, exploring the connections between punishment and salvation through the Foucauldian method and the idea of Pastoral Power. The analysis includes technologies and power devices, highlighting the functions of the penal apparatus, allowing an exploration of how truths are constructed to support criminal discourses in the social fabric.

Keywords: PUNISHMENT-SALVATION-PASTORAL POWER-CRIMINAL LAW

La extensa obra de Agustín de Hipona abarca casi todo el pensamiento filosófico de su época, polemizando con varios autores cristianos y paganos sobre las temáticas filosóficas y teológicas en boga. Además, como hijo de una edad convulsa y en crisis política y social por el fin del Imperio Romano de Occidente, Agustín también interviene fuertemente en el debate político y jurídico intentando proponer una concepción estable y clara de estado, del ser humano y del porvenir, que ofreciera garantías frente a la situación que atraviesan sus coetáneos. Con el fin de puntualizar el análisis de los temas mencionados, este trabajo se centra en dos textos de Agustín de Hipona: por un lado, *De libero arbitrio* (*Sobre el libre albedrío*), donde Agustín examina el concepto de libre albedrío y aborda cuestiones relacionadas con la libertad humana y la responsabilidad moral; por el otro, *De civitate Dei* (*La Ciudad de Dios*), obra que, aunque no se centra específicamente en la libertad en relación con la imputación penal, aborda temas relacionados con la justicia divina y la responsabilidad humana. Aquí, Agustín discute la relación entre la ciudad terrenal y la ciudad celestial, y cómo los seres humanos deben vivir de acuerdo con los principios morales y las leyes divinas para alcanzar la verdadera felicidad y la salvación.

El propósito de este artículo se inscribe en el campo de la filosofía del derecho, por lo que este trabajo buscará analizar las propuestas filosóficas que plantea Agustín acerca de la libertad y su vinculación con la imputación jurídico-penal, intentando revelar los elementos necesarios para la atribución responsabilidad, teniendo en cuenta el rol que tienen la ley humana y la ley divina en la determinación de la pena por la falta cometida. Junto a esto, si esta pena tiene como función la salvación del alma del reo, tiene, por lo tanto, una finalidad teológica que perdura hasta nuestros días, reflejándose, en el derecho actual, en la valoración constitucional de la sanción.

Se utilizará el método propuesto por Foucault en los cursos del *Collège de France* de 1977-1978 titulados *Seguridad, Territorios y Población.* De esta manera, el presente artículo se propone analizar las instituciones penales y los pensamientos de San Agustín, buscando indagar las estrategias de poder desplegadas a partir de Agustín y cómo se reflejan en los modelos de gubernamentalidad pasados y actuales. Foucault, que sostiene: “Un método como éste consiste en buscar detrás de la institución para tratar de encontrar, no sólo detrás de ella sino en términos más globales, lo que podemos denominar una tecnología de poder” (2006, p. 141).

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Por lo tanto, se analizarán estrategias[1], tecnologías[2] y dispositivos[3] y se expondrán ciertas funciones que tiene el dispositivo penal en particular, lo que permitirá adentrarse en las capas del tejido social donde se construyen las verdades que sostienen los discursos penales. Como manifiesta Foucault, es una construcción desde abajo, dentro de las mismas y mínimas relaciones sociales (1991, p. 114-115).

No se intentará un análisis acabado del dispositivo penal, sino solo poner la vista sobre cómo se construye un discurso que fundamenta el poder coercitivo del Estado. Para ello, se utilizará una estrategia que Foucault llamó poder pastoral y que opera desde los prolegómenos de la Edad Media. Y se estudiara cómo estos se proyectan en la actualidad.

Teoría del derecho penal

El derecho penal se define como una ciencia dentro de la rama del derecho que estudia el "conjunto de leyes que traducen normas tuitivas de bienes jurídicos y que precisan su alcance, cuya violación se llama delito e importa una coerción jurídica particularmente grave, que procura evitar nuevas violaciones por parte del autor" (Zaffaroni, 1981, p. 24). Esta definición contiene tres ejes que sostienen la teoría: en primer lugar, la protección de bienes que se consideran especialmente valiosos para ser salvaguardados por el poder coercitivo del Estado; en segundo lugar, esta acción delictiva se corresponde con una acción del Estado que, ejerciendo la potestad exclusiva, agrede al transgresor, mediante la privación de un derecho, ya sea la libertad, en el caso de las penas privativas, o el patrimonio, como sucede con las sanciones pecuniarias o las reparaciones económicas. Este poder, en tercer lugar, se refleja en la aplicación de una pena, entendida, en esencia, como la pérdida de un derecho. Ya no se trata de una respuesta orientada a la reparación, sino que, dependiendo de la teoría de la pena que se invoque, puede asumirse como una forma de sanción y prevención de nuevos delitos.

---

1 Se entiende por estrategia a la elección de los medios para obtener un fin en un juego de poder. (Castro, 2018, p. 161

2 Tecnología puede definirse por regularidad y racionalidad de las relaciones entre medios y fines. (Castro, 2018, p. 380)

3 Dispositivo es un conjunto de elementos heterogéneos que se vinculan en relación a una estrategia, o sea que funcionan en tanto que son efectivos para una coyuntura. (Vega, 2017, pp. 138-139)

El desarrollo del derecho penal como ciencia tiene sus orígenes históricos en el deseo de castigar las acciones que un colectivo humano considera lesivas y que, en cierta forma, rompen la cohesión organizativa. Es por esto, más que una respuesta al deseo de justicia, que el derecho penal se instala como un mecanismo que refuerza el ideal de la comunidad y, de alguna forma, excluye al que no se adapta a las normas; una herramienta de disciplinamiento que justamente empieza a estatizarse en la Edad Media (Foucault, 1996).

Teoría del delito en San Agustín

Ciertamente, la teoría penal no estaba desarrollada en la época romana tardía. Sin embargo, en *De libero arbitrio* se pueden observar algunas pautas vinculadas al derecho penal, específicamente en el área de la teoría del delito, donde Agustín analiza las ideas de delito, mal y justicia, y propone formas de análisis de las conductas humanas.

La teoría del delito en la ciencia penal es el proceso de análisis de las conductas humanas para determinar si las mismas pueden ser reputadas como delitos y, en consecuencia, si sus autores deben recibir la coerción del Estado prevista por la ley. Así, un delito penal es una conducta típica, antijurídica y culpable.

La primera condición del delito, en cierta forma evidente, es la existencia de una acción humana, es decir, un movimiento consciente. Aún no se analiza la voluntad del fin, sino que debe tratarse de un acto que no sea producto de una situación de inconsciencia física ni de una acción de otra persona.

Esta exigencia de una acción atribuible a un sujeto encuentra un correlato en el pensamiento de Agustín, quien divide el mal en dos formas: una que se refiere a sufrir un mal y la segunda a obrar mal, entendiendo este mal obrar como pecado. “Si, ciertamente, ya que no puede ser hecho sino por alguien” (Agustin, 2019c, I, #3). Como se observa, la acción que debe ser reprochada por mala recae en quien la realiza. Más adelante dice: “Cada hombre que no obra rectamente es el verdadero y propio autor de sus malos actos” (Agustin, 2019c, I, #3). Esta no es una intuición original, pero constituye un primer escalón en una posible teoría del delito de Agustín.

La idea de mal es central para comprender la teoría penal que se desprende del pensamiento agustiniano. Para Agustín, el mal no es una entidad en sí misma,

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

sino más bien la privación o ausencia de bien, una corrupción o desviación del orden divino, una ruptura de la relación adecuada con Dios.

Agustín argumenta que Dios es la fuente del bien y que todo lo que Él creó es bueno en su esencia. Sin embargo, el mal entra en el mundo a través del libre albedrío humano, que puede elegir apartarse de Dios y actuar de manera contraria a Su voluntad. Esta elección consciente de alejarse de Dios es lo que Agustín identifica como el origen del mal en el mundo (Agustin, 2019c, I, #6). Desde esta posición, sostiene la idea de superioridad del orden celestial sobre el terreno. El sentido del delito es el apartamiento del hombre del plan de Dios, quien es el fundamento último para definir cuáles acciones deben ser consideradas contrarias al orden celestial y, por analogía, al orden jurídico.

En síntesis (y más allá de la importancia que tiene esta posición con respecto al derecho, que será abordada más adelante) para Agustín el ser humano obra mal por su libre albedrío. Por lo tanto, debe existir en primer lugar una acción humana previa a cualquier análisis. La segunda etapa del análisis es la tipicidad, que consiste en ubicar la conducta en una forma legalmente sancionada como antijurídica y merecedora de coerción penal. En esta etapa, la ley es la categoría central con la cual definimos la existencia de una conducta punible.

La ley para Agustín es, de manera propia, la ley divina, el plan de Dios para el mundo, del cual participa de alguna manera la ley humana. Esta participación de la ley humana en la divina determina el nivel de justicia: a mayor adecuación a lo divino, mayor nivel de justicia tiene la ley humana.

> Aquella ley de la cual decimos que es la razón suprema de todo, a la cual se debe obedecer siempre [...]; y en virtud de la cual justamente se da aquella que hemos llamado ley temporal, y justamente también se la cambia, ¿dudará de que es inmutable y eterna cualquier persona inteligente? (Agustin, 2019c, I, #48)

De esta forma, se sostiene una idea de derecho natural donde el ordenamiento jurídico y político de una sociedad debe ser reflejo de un orden superior, en este caso vinculado al Dios cristiano, y donde su validez está dada por la consonancia con los mandatos divinos.

La consecuencia de esta postura es la relación íntima entre ambos órdenes en el sistema jurídico, específicamente el penal, ya que lo antijurídico estaría ubicado en el rango de pecado. Por lo tanto, puede llegar a ser “limpiado” y conseguir que los pecadores vuelvan al redil. Esta imagen nos permite anticipar

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

la principal preocupación de la acción penal: la redención.

Retomando lo anterior, para Agustín debe existir una norma o fundamento jurídico para determinar qué conductas son contrarias al ordenamiento y esta debe basarse en un caso particular, sino en un principio general capaz de abarcar las situaciones individuales. Determina esta posibilidad cuando dice: "Es malo, no ciertamente porque la ley lo prohíba, sino que la ley lo prohíbe porque es malo" (2019c, I, #15).

El siguiente paso en el análisis es determinar la antijuridicidad. Una vez determinada la conducta y encasillada en una categoría legalmente prohibida por el código penal, en este momento del examen se busca determinar si el despliegue de la conducta típica puede tener algún derecho que la ampare. Un ejemplo de esto es la legítima defensa, es decir, el permiso que da el ordenamiento jurídico a una persona de realizar conductas tipificadas como delitos, pero que en determinadas circunstancias pueden ser realizadas mediando una causa de justificación ante el reproche penal.

La obra de San Agustín *De libero arbitrio* plantea unas objeciones sobre si un accionar se considera malo por la ley de Dios, pero no así por la ley humana. Por ejemplo, el homicidio puede, según la ley humana, justificarse ya que no es punible matar al señor por miedo a la tortura o matar en defensa de la vida y del honor. Más allá de que se considere que matar es contrario al plan divino, puede, en razón de la paz social de una comunidad, considerarse lícito. Este primer momento del pensamiento agustiniano se modificará hacia el final de su vida, cuando reflexiona que su decisión de no matar por razones penales o doctrinales (herejes) fue un error que debía resolverse aun a costa de la vida de los ofensores:

> En el primero dije que no me agradaba que los cismáticos fueran obligados violentamente a la comunión por la fuerza de un poder secular. Y en verdad, no me agradaba entonces, porque no había experimentado aún cuánta maldad se atrevía su impunidad y cuánto bien podría acarrearles la vigilancia de la autoridad para convertirlos. (Agustín, 2019e, II, cap. 5)[4]

Finalmente, el tercer y último eslabón, la culpabilidad, donde se observa si la conducta típica y antijurídica puede ser reprochada al autor, es decir, si se puede

4 Esta última observación es importante ya que llevará a la reflexión penal al principal mecanismo judicial de la Edad Media, la Inquisición del siglo XII, que aplicó castigos corporales e incluso la muerte a los herejes, bajo el manto de la salvación. (D'Assunção Barros, 2010, pp. 36-37)

imputar al autor la acción. Esta condición está implícita en lo dicho anteriormente, ya que se puede determinar que la raíz del reproche está en la libertad y voluntad del ser humano que actúa por su propio albedrío en contra del plan divino y, por analogía, en contra de la ley humana.

En conclusión, aunque San Agustín no desarrolla una teoría penal sistemática, en *De libero arbitrio* es posible identificar elementos que permiten esbozar una teoría del delito basada en la libertad humana. La acción, la antijuricidad y la culpabilidad aparecen articuladas a partir de una concepción teológica del orden y de la ley, donde el mal es entendido como privación del bien y el pecado como un apartamiento de la voluntad divina. En este marco, la ley humana participa del plan de Dios y su legitimidad depende de su adecuación a ese orden superior. Esta perspectiva permite comprender la función de la pena como mecanismo de corrección y redención.

Este análisis, más que buscar encajar las categorías de la teoría del delito en el pensamiento agustiniano, busca mostrar cómo se empieza a configurar el pensamiento occidental cristiano sobre la idea del crimen o el delito y la posibilidad de responsabilizar al autor. El pensamiento agustiniano no realiza una propuesta original en cuanto al análisis de las acciones moralmente reprochables, sino que retoma la tradición filosófica de la época. Sin embargo, lo original que aporta y da forma a la idea del derecho penal y del ejercicio del poder en la Edad Media, y que se instala en los discursos penales de nuestra época, es la idea de que el hombre es libre de elegir el mal desde la voluntad, pero intelectualmente puede comprender con la ayuda de Dios que ese accionar es malo.[5]

El fallo que tiene la voluntad, herida por el pecado original, puede curarse (Fortin, 1996). De ello se desprende que es posible, a través de la evangelización o, en términos penales, desde la pena, corregir el mal y conducir el alma a Dios. O, analógicamente, volver al camino de la ley y reincorporarse al rebaño humano, la sociedad.

---

5 En el libro 1 de *De libre arbitrio* el santo de Hipona asume una tarea aleccionadora de los premios y castigos, como una suerte de encauzamiento de la voluntad errada del hombre, con el fin del cumplimiento de la voluntad divina: El castigo adquiere sentido a partir de la confianza puesta en la razón del hombre pecador, para poder entender que su camino no es el verdadero: Por eso no es de extrañar que los hombres desventurados no alcancen lo que quieren, es decir, una vida bienaventurada, ya que, a su vez, no quieren lo que le es inherente y sin lo cual nadie se hace digno de ella y nadie la consigue, a saber, el vivir según la razón. Esto ha establecido con firmeza inconmovible aquella ley eterna, a cuya consideración es ya tiempo que volvamos, a saber, que de parte de la voluntad esté el mérito, y que el premio y el castigo consistan en la bienaventuranza y en la desventura. (Agustín, 2019c, #XV, 30)

Sobre la teoría de la pena como mecanismo de salvación

La pena es la consecuencia legal de la comisión de un delito. Kelsen, autor de la teoría positivista conocida como "teoría pura del derecho", entiende que la única norma propiamente jurídica es la que contiene en sí una sanción (2009, p 55).

Semánticamente, se pueden asignar varios significados al término *pena*: en griego, *Ποινή* corresponde a venganza, se asemeja al dolor de *pain* en inglés. En alemán, *strafe*, *rache* y *zei'* aparecen como palabras enredadas en una idea oculta que estalla en un sonido casi idéntico: *geracht* y *gerecht*, 'vengado' y 'justo'.

La primera idea que se desprende del párrafo anterior es la idea de castigo. *Justicia* se refiere al castigo físico que recibe quien daña a un semejante. En el proceso histórico de la ciencia penal, en los orígenes la pena física fue la predominante sin otra finalidad más que la ejemplaridad del tormento como modo de disciplinar las conductas.

Con la Ilustración y la Revolución Francesa que tuvo como consecuencia la Declaración de los Derechos del Hombre, la idea de pena fue mutando y surgen las cárceles como lugares donde se cumple el castigo definido por la gravedad de la falta y se intenta disciplinar al delincuente. Este cambio es explicado por Foucault de la siguiente manera:

> Hay, un viraje decisivo en los siglos XVIII y XIX, el paso a una penalidad de detención, es cierto; y ello era algo nuevo. [...] La prisión, pieza esencial en el arsenal punitivo, marca seguramente un momento importante en la historia de la justicia penal: su acceso a la "humanidad". [...] Una cosa es clara, en efecto: la prisión no ha sido al principio una privación de libertad a la cual se le confiriera a continuación una función técnica de corrección; ha sido desde el comienzo una "detención legal" encargada de un suplemento correctivo, o también, una empresa de modificación de los individuos que la privación de libertad permite hacer funcionar en el sistema legal. En suma, el encarcelamiento penal, desde el principio del siglo XIX, ha cubierto a la vez la privación de la libertad y la trasformación técnica de los individuos." (2008, pp. 265-267).

Por lo que la nueva idea de la pena modifica los sistemas jurídicos, dándole al constitucionalismo del siglo XIX un objetivo que los procesos sancionatorios deben ser para reconducir la conducta. Tal es la definición que tiene la Constitución

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Argentina en su Artículo 18: “Las cárceles de la Nación serán sanas y limpias, para seguridad y no para castigo de los reos detenidos en ellas.” Refleja esta posición en la Ley N° 24.660, *Ley de Ejecución de Pena Privativa de la Libertad*, que define el carácter y rol que tiene la pena para el ordenamiento jurídico argentino (Edwards, 2007, pp 1-4). Aquí, la ejecución de la pena se entiende como el proceso ordenado con el fin de que el criminal comprenda su delito y se reinserte en la sociedad.

Estas teorías proporcionan diferentes perspectivas sobre la naturaleza y el propósito de la pena y, en la práctica, los sistemas de justicia penal a menudo incorporan elementos de varias de estas teorías en su enfoque hacia el castigo y la rehabilitación de los infractores.

La pena, el castigo y la salvación

Dice Agustín de Hipona: “La ley no castiga injustamente cuando castiga al que a ciencia y conciencia mata a su señor” (2019c, I #10). Ciertamente, El Doctor de la Gracia sostiene la justificación del castigo del delincuente no de cualquier forma, sino que es la ley el fundamento de la sanción.

El Hiponense plantea, como se expresó anteriormente, una diferenciación sustancial entre la norma divina y la norma humana. Si bien ambas responden a ordenes distintos, no existe una correspondencia inmediata entre ellas en lo que respecta a la aplicación del castigo. Más allá de la posibilidad de entender la sanción como un remedio ante la ruptura de cualquier orden, la sanción penal no es esencial para la salvación. Por el contrario, esta se produce por la gracia divina y no requiere del auxilio humano y, menos aún, del que proviene de los tribunales. Analizar la evolución del pensamiento agustiniano en relación con la condena a muerte puede dar herramientas para comprender esta postura sobre la pena en general.

En un primer momento de su apostolado como obispo de Hipona, en convivencia con divergencias heréticas donatistas y maniqueas, va a proponer una política de acercamiento y diálogo con el fin de convertirlos a la fe verdadera, intentando en todo momento evitar la aplicación de penas de carácter mundano por los problemas teológicos. En ese mismo momento, propone una teoría que fundamenta el castigo en las autorizaciones otorgadas por la ley o, en casos excepcionales, por Dios, siempre dirigidas a los delincuentes comunes en situaciones de carácter extraordinario. Dice en *La Ciudad de Dios*:

> Por consiguiente, no obraron contra este precepto que dice:

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

> No matarás, quienes por mandato de Dios hicieron guerras o, investidos de autoridad pública, a tenor de las leyes, es decir, a tenor del imperio de la justísima razón, castigaron a los criminales con muerte. (2019b, Libro I, cap. 21).

La excepción de los supuestos delitos contra la doctrina ortodoxa del ámbito del poder temporal es de suma importancia para la construcción de la idea de poder que va conformándose y que tiene su cúspide en la Edad Media. Todos los delitos son cometidos por razón del pecado, de la no aceptación del proyecto divino en la tierra, pero el delito de la herejía es la negación misma de Dios, del orden establecido y de las autoridades que emanan de ese poder divino.

En este contexto, el tratamiento jurídico de la herejía plantea un dilema para el poder. La utilización por los jueces humanos de las penas coercitivas se funda en la legalidad y la autoridad que recibieron del poder secular para dictarlas y se entienden como una consecuencia de la desviación del comportamiento debido. Sin embargo, para Agustín, en la primera parte de su ministerio episcopal, debe existir la posibilidad de arrepentirse y la muerte no permite esta posibilidad, por lo que propone a los jueces que eviten la condena a muerte, permitiendo el proceso de conversión (2019f, 13, 8). Mostrando su profunda creencia en la transformación del hombre, esta confianza en la gracia y en la posibilidad de la razón como conductora del libre albedrío le permite sostener la reinserción en la sociedad a través de la aceptación de la ley como aceptación del proyecto divino en la tierra.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Las funciones de la pena. Dispositivo de poder. Poder pastoral.

De lo dicho se pueden desprender algunas funciones que tiene la pena para el pensamiento de Agustín. Una primera función es mantener la paz social; una segunda, una función correctiva y, por último, una función disciplinaria.

Mantener la paz social es un elemento importante para la idea social que sostiene el Doctor de la Gracia. La sociedad humana, que solo es analogía de la sociedad del cielo, es la sumatoria de los individuos humanos que, a diferencia de los animales, tienen el don del habla, lo que los hace animales esencialmente sociables. De tal forma, su destino de perfección solo puede alcanzarse en comunidad.

Existen dos cosas a las que se siente impulsado el hombre: el placer y la

tranquilidad (Agustín, 2019b, XIX, Cap. 1, #2). La naturaleza social del ser humano lo impulsa a reunirse y, por el pecado, está llena de dificultades y problemas como guerras, delitos y la posibilidad de error. Sin embargo, el deseo de paz y tranquilidad es esencial y se refleja en el orden social, en la confianza en la justicia y en los gobiernos.

La paz y tranquilidad que desea el pueblo están regladas por el derecho, que brota de la justicia y permite castigar a unos y premiar a otros. El derecho no surge del acuerdo de las partes La justicia humana solo es un pobre reflejo de la justicia divina. Es por ello que, a pesar de todo el esfuerzo que el pueblo realice para vivir en justicia, nunca logrará la tranquilidad absoluta: esta viene de Dios.

La pena es, por lo tanto, un modo de mantener la paz, dando castigo a quienes se desvían de los intereses colectivos y dando justicia a las víctimas. Dice el Hiponense:

> Porque, sin duda, la ley humana se propone castigar no más que en la medida de lo preciso para mantener la paz entre los hombres sin experiencia, y solo en aquellas cosas que están al alcance del legislador. Mas, en cuanto a otras culpas, es indudable que tienen otras penas, de las que únicamente puede absolver la sabiduría divina. (2019c, I, #40)

La segunda función de la sanción penal, la correctiva, intenta, por medios humanos, corregir comportamientos y conductas que se consideran que atentan contra los intereses del pueblo.

El Estado puede utilizar las atribuciones que le da la sociedad humana para corregir y orientar al ciudadano a volver al recto camino. Esto incluye también las formas de castigo físico, siempre que estén pensadas para la utilidad de la corrección (Agustin, 2019b, XIX, 12).

San Agustín, siguiendo la doctrina cristiana, entiende que el ser humano es capaz, con la ayuda de la gracia, de abandonar sus bajos instintos para llegar a la perfección. Aun cuando el reo sea un delincuente común, siempre debe quedar la posibilidad de que se readapte y, superando su concupiscencia, su voluntad lo lleve a Dios. “Con buena voluntad—ya hemos hablado largo y tendido de su excelencia—, se abraza a la justicia únicamente con amor, sabiendo que nada hay mejor que ella” (2019c, I, #90).

Este es un elemento central de la antropología agustiniana: el libre albedrío, facultad que permite al ser humano elegir su camino, puede ser mal orientado si se deja gobernar únicamente por las pasiones, lo que puede conducirlo al mal,

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

entendido como la ausencia del proyecto divino. Sin embargo, está en la naturaleza del hombre la razón. Y esta, ayudada por Dios, puede reencontrar el camino. El castigo final, es decir, la muerte, puede cortar con la posibilidad de salvación. Es por esto que Agustín entiende que deben agotarse las instancias de corrección antes de llegar al castigo máximo y, por ende, a la posible condenación del alma. La pena no cumple solo una función pacificadora, sino que también salvífica, en el sentido de que tiene en vista la posibilidad de conversión de las personas, que no es otra cosa que la superación de los vicios, por medio del ejercicio de la razón ayudada por Dios, para encaminarse en el proyecto divino.

Por último, la función disciplinaria. La principal preocupación agustiniana es la de convertir a los paganos y herejes, volviéndolos al redil de la iglesia. Esta inquietud atraviesa sus escritos. Es por ello que la sanción, como se dijo antes, tiene una función salvífica. Sentido en el cual, esta se desprende de la anterior, ya que el castigo penal debe tener el objetivo de lograr o promover la vuelta al camino recto de los delincuentes. Lo cual se intensifica hacia el final de la vida de Agustín, quien modifica sus posiciones acerca de la pena de muerte. Aunque no hay una modificación en relación a la pena de los delincuentes, sino un endurecimiento en el régimen contra los herejes.

"El castigo disciplinario tiene por función reducir las desviaciones" (Foucault, 2008, p. 209). Este mecanismo tiene dos elementos: por un lado, la valoración según el bien y mal, y no en prohibido y permitido, y, por otro lado, el premio y castigo como mecanismo de control. Esta división permite, en primer lugar, determinar claramente que las conductas son malas o buenas per se y que merecen por esta razón el castigo o el premio. Y el premio es pertenecer al colectivo. El castigo, por su parte, es dejar de ser miembro, temporal o definitivamente.

La principal amenaza que tiene la sanción para Agustín es la pérdida de la visión beatífica o, más explícitamente, la condenación. Ser separados de Dios y de su iglesia, que son la patria de todos los humanos.

> A los que no pertenecen a esta Ciudad de Dios les aguarda una eterna desgracia, también llamada muerte segunda, porque allí ni se puede decir que el alma esté viva—separada, como está, de la vida de Dios—ni se puede decir que lo esté el cuerpo, atenazado por eternos tormentos. He ahí por qué esta segunda muerte será más atroz que la primera, puesto que no podrá terminar con la muerte (Agustín, 2019b, XIX, 28).

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

En un primer momento, Agustín promovió el diálogo con los herejes como una forma de lograr su conversión. La resistencia de estos a la unificación de los dogmas, y, por lo tanto, del poder naciente de la iglesia, fue el motivo por el que, al final de su vida, cambió radicalmente esta posición (2019c, #1).

Este giro en su postura no se explica únicamente por razones doctrinales, sino también por una preocupación más profunda: la posibilidad de que exista más de una forma de vivir la fe cristiana y que, por culpa de algunos que se consideran maestros, arrastren a los humildes a la condenación eterna. Es por ello que, al no resolverse las diferencias por el diálogo, el único resultado posible era que los herejes se convirtieran.

> Influido por la mansedumbre cristiana, el emperador os infligió a vosotros penas más benignas: tuvo a bien imponeros el destierro, no la muerte; pero vosotros, hombres tan doctos, considerando qué es lo que merecíais y qué faltaba a vuestro castigo, añadís la muerte, siendo vosotros los jueces, no él. (Agustín, 2019d, XIX, #21)

Es por ello que la sanción penal adquiere una dimensión nueva: va a estar destinada a corregir a los que se apartan no solo del camino recto en cuanto a no cometer delitos, sino a quienes se apartan del magisterio cristiano y rasgan la unidad y la paz en Cristo (Agustín, 2019d, XIX, #21).

La pena se convierte, usando términos foucaulteanos, en un dispositivo de la incipiente tecnología de poder eclesial. La acción penal no es solo el mantenimiento de la paz y la corrección de los delincuentes o desviados de la regla social. Es el dispositivo que empieza a construirse con el objetivo de evitar a cualquier costo el desvío de la fe, del dogma consagrado por la única iglesia, y busca mantener la unidad.

El ejercicio del poder que propone Agustín, analizado desde esta óptica, es el surgimiento del poder pastoral. El pastor está obligado a cuidar de las ovejas, darles de comer, protegerlas de las alimañas, curarlas y también sacrificarlas cuando lo considere necesario (Foucault, 2019, pp. 397-403). La idea de comunidad cristiana, donde todos estamos destinados a la vida eterna y somos conducidos hacia ese lugar, es central para el pensamiento medieval y Agustín le dará sustento ideológico a esta tecnología.

"Es un poder que guía hacia una meta y sirve de intermediario en el camino hacia ella. Por lo tanto, es un poder finalista" (Foucault, 2006, p. 158). En lugar de centrarse únicamente en el castigo y la represión, el poder pastoral busca

moldear y dirigir la conducta de las personas a través de la vigilancia, la orientación espiritual y el cuidado de las almas.

La disyuntiva entre la piedad y la represión en el pensamiento agustiniano a lo largo de los años es la paradoja que tiene esta tecnología del poder: "sacrificio de uno por el todo, sacrificio del todo por uno" (Foucault, 2006, p. 158). Esta paradoja la resuelve al decidir que es necesaria la aniquilación de los herejes en pos de la unidad de la iglesia y de la fe.

Los problemas del poder pastoral, la salvación y la pena

El poder pastoral es una forma sutil que adquiere el poder para controlar, vigilar y castigar. De alguna manera, todos necesitamos de un dios compasivo y comprensivo con las debilidades humanas. Conducir y disciplinar con el total asentimiento del conducido. (Foucault, 2019, p 408)

En este sentido, el derecho penal puede ser entendido como una de las expresiones contemporáneas de esta lógica pastoral. Tiene esa doble función de sostener el orden mediante la distribución desigual de justicia: justicia a algunos y castigos a otros. Desde las formas de castigo brutales de la Edad Media hasta las formas más refinadas de disciplinamiento que empiezan a perfilarse en la modernidad (Foucault, 2008). Las modificaciones solo son posibles porque el poder se reconfigura, integrando las resistencias y perfeccionando sus mecanismos de supervivencia.

Esta lógica de corrección y redención también está presente en el pensamiento temprano de Agustín. El no deposita su confianza en el derecho penal sino en la gracia divina, capaz devolver al camino a los descarriados. De este modo, ubica en la sanción la posibilidad de colaborar con el plan divino, corrigiendo desviaciones y conduciendo nuevamente a los pecadores al redil.

Se puede observar una continuidad disruptiva: más allá de los cambios en las formas y en los discursos, la finalidad que subyace es la misma, salvar al delincuente, devolverlo a la unidad del cuerpo social. En este marco, se deposita una confianza en una institución que debe actuar como coadyuvante para lograr ese fin. De esta forma, se fortalece la estrategia del poder pastoral, se justifica y fundamenta el dispositivo represivo del Estado y se sostiene la gubernamentalidad.

El poder no es una sustancia, sino una marea que impregna toda la sociedad. Está vinculado a la verdad, no en su origen, sino en su función creadora, ya que

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

el poder crea la verdad. Y desde esta verdad se sostiene y se reproduce, dándole los fundamentos estratégicos para su sostenimiento. La ecuación del poder tiene como variables la producción de mecanismos, los seres humanos y la verdad. Es por ello que todo el estado, las personas y los mercados están impregnados de estrategias, dispositivos y diagramas de poder que se mantienen discretamente, no al alcance del análisis simple (Ortiz Leroux, 2019, p. 99).

Conclusión

Este trabajo intentó mostrar, detrás de las teorías iusfilosóficas comparadas, una continuidad, que a su vez es disruptiva, ya que no existe a primera vista una continuidad. Son modelos absolutamente diferentes en cuanto a perspectivas y modos de aplicación. Sin embargo, los fundamentos que sostienen las posiciones son similares y parten de los mismos presupuestos.

La Edad Media es el momento del nacimiento de la concepción de Estado y monopolio del uso de la fuerza. Es a través del pensamiento cristiano primitivo, con todas las influencias que tuvo, que empieza a configurarse la idea de unidad. Una sola fe, un solo credo y un solo Dios se convierten en el modelo a seguir tanto para el poder eclesiástico como para el poder temporal. La idea política que atraviesa la Edad Media es la de volver a la unidad y mantener a toda costa la unidad alcanzada. Esta concepción encuentra uno de sus fundamentos teológicos en San Agustín, quien advierte:

> Así, ni los malos que ha podido haber o hay entre nosotros, o los que ha podido haber o hay entre ellos, han de impedir nuestra concordia y el vínculo de la paz, si logran corregir su único delito, el de separarse de la unidad del orbe de la tierra. (2019a, 3)

Esta es la preocupación de Agustín: cómo mantener al pueblo unido y traer a los descarriados al redil. Para ello, buscó todos los medios de conciliación y debate para convertirlos. Solo al final de su vida, al no ver logros, cambió su posición a una postura endurecida. Ya no hay compasión para quienes atenten contra la unidad y sean falsos maestros que arrastren a los humildes al mal camino.

Se observa que el poder temporal funciona solo para sostener la unidad y la fe intactas. Pero no funciona de cualquier modo, sino en pos de la salvación de los hombres a quienes gobierna. El ser humano puede y debe volver al camino recto,

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

ya sea por su propia voluntad y la gracia de Dios, o por la ayuda de la sanción penal. Se debe salvar, aun a costa de la propia subjetividad.

Otra característica esencial del poder pastoral es la centralidad que adquiere el colectivo sobre el sobre el individuo. No se trata aquí de una lógica maquiavélica de que el fin justifica el medio, sino de una racionalidad en la que preservar la cohesión del grupo u mantener el orden común se vuelve prioritario. Para lograrlo, recurre a distintos mecanismos, como proximidad, la advertencia o el castigo, con el objetivo de reintegrar a quienes se desvían. Por ello, esta estrategia del poder es seductora y sumamente exitosa, ya que mantiene su capacidad de producir verdades a partir del ofrecimiento al ser humano una salida de la sensación de debilidad y abandono en que vive. Un sentido de pertenencia y una esperanza y confianza en que todo va a ser mejor. El pastor cuida y consuela, aun a costa del cuerpo y la libertad, porque lo más importante es la salvación.

En esto, la condena es una herramienta salvífica ya que permite a los descarriados volver al camino recto y acercarse a Dios para salvarse. La pretensión de la teoría penal actual acerca de la reinserción y rehabilitación de los delincuentes por medio de una sanción que los discipline y corrija para que puedan volver al redil de la sociedad se alinea con esta perspectiva.

Además, la pena intenta salvar la responsabilidad personal, a pesar de que esta pueda estar viciada por el pecado. El delito lo comete una persona física individualizada, que es sancionada con la quita de algún derecho provisionalmente hasta que esté en condiciones de vivir en sociedad. Para Agustín, la gracia de Dios y la corrección penal coadyuvan en el proceso salvífico de los pecadores, especialmente aquellos que atentan contra la unidad y la iglesia. Incluso si son condenados a muerte, aún tienen abierta la posibilidad de volverse a Dios y ser salvados.

El castigo de la muerte, que es extremo y niega en cierta forma la posibilidad del cambio, para Agustín solo puede justificarse por la ley divina, cuando se aplica contra quienes atentan contra la unidad y la fe, porque estos son quienes se rebelan contra el orden y la unidad del pueblo, violan la paz social e inducen a los demás al error como falsos maestros. Lo imperdonable es intentar destruir el rebaño.

En síntesis, el derecho penal es un dispositivo de poder que busca disciplinar las resistencias, modelar los hábitos y definir los contornos de la vida humana dentro de un parámetro que se considere valioso. La verdad del valor la construye el mismo poder, que son las relaciones que permean el tejido social.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

El poder pastoral sigue siendo una estrategia funcional para los modelos de gubernamentalidad actuales. Sigue siendo tan seductor como hace mil quinientos años. La humanidad sigue esperando que los guíen y los protejan, los alimenten y los lleven a un lugar mejor.

El proceso del pensamiento es de continuidad disruptiva. No se aplican las categorías de pensamiento actual al pensamiento antiguo para exprimir una supuesta similitud, sino que analizamos las continuidades que se dan en las finalidades e instituciones, sabiendo que estas son el resultado de las rupturas epistemológicas e históricas que definieron a cada época.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Referencias Bibliográficas

Agustín (2019a) *Carta a los católicos sobre la secta donatista.* https://www.augustinus.it/spagnolo/lettera_cattolici/index2.htm

Agustín (2019b). C*iudad de Dios*. https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm

Agustín (2019c). *De libre albedrío*. https://www.augustinus.it/spagnolo/libero_arbitrio/ index.htm

Agustín. (2019d). *Réplica a Gaudencio, obispo donatista*. https://www.augustinus.it/spagnolo/contro_gaudenzio/index2.htm

Agustín (2019e). *Retractaciones*. https://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm

Agustín (2019f). *Sermones*. https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index.htm

Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores.* Siglo XXI.

D'Assunção Barros, J. (2010). Heresias: Considerações sobre a história de um conceito e sobre as discussões historiográficas em torno das heresias medievais. *Fronteiras: Revista de História, 12*(21), 33–49. https://ojs.ufgd.edu.br/FRONTEIRAS/article/view/570

Edwards, C. E. (2007). *Ejecución de la pena privativa de la libertad: comentario exegético de la Ley 24,660*. Editorial Astrea.

Fortin, E. (1996) San Agustín. En Strauss, L., y Cropsey, J. (Eds.). *Historia de la filosofía política* (L. García Urriza, D. L. Sánchez, y J. J. Utrilla, Trans.). Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. (H. Pons, Trad.). Siglo XXI.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de*

France. (H. Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (A. Garzón Del

Camino, Trad.). Siglo XXI.

Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. (H. Pons, Trad.). Siglo XXI.

Kelsen, H. (2009) *Teoría pura del derecho.* (Moises Nilve, trad) Eudeba.

Ortiz Leroux, Sergio (2019). Del poder pastoral al poder sin pastores. Hacia una mirada republicana de la política. *Estudios Políticos* (48), 95-114. https://doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.2019.48.70422

Vega, G. A. (2017) El concepto de dispositivo en Michel de Foucault: Su relación con la "microfísica" y el tratamiento de la multiplicidad*. Nuevo Itinerario* (24), 136-158. https://doi.org/10.30972/nvt.0122038

Zaffaroni, E. (1998). *Tratado de Derecho Penal. Parte General* (Vol. 1). Ediar.

Zaffaroni, E. (2006). *El enemigo en el derecho penal*. Buenos Aires. Ediar.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Cómo citar este artículo:

Almirón, M. S. (2024). Castigo y salvación: la pena como herramienta salvífica en Agustín de Hipona.***Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía****, 2*(8), 65-84

ENSAYO FILOSÓFICO

Edmund Husserl Y Martin Heidegger: Los Aspectos Elementales De Dos Caminos Distintos En Torno A La Fenomenología[1]

Edmund Husserl And Martin Heidegger: The Fundamental Aspects Of Two Different Paths Regarding Phenomenology

ISSN 2591-3050

Natalia González Henao
Universidad Tecnológica de Pereira. Pereira, Colombia.
natalia.gonzalez2@utp.edu.co

Recibido: 22 de junio de 2024
Aceptado: 21 de febrero de 2025

[1]Este texto corresponde al proyecto de investigación "Democracia, tiranía y oligarquía en la Política de Aristóteles (libros IV-VIII). Una revisión" inscrito en la Vicerrectoría de investigaciones y extensión de la Universidad Tecnológica de Pereira con el código 1-22-8.

Resumen: Este texto tiene la intención de exponer los aspectos generales que integran las distintas propuestas de Edmund Husserl y Martin Heidegger en torno a la fenomenología. En un primer lugar, se desarrolla la fenomenología de Husserl en torno a la lógica, la consciencia, el Yo y la *ἐποχή*.En segundo lugar, se muestra cómo construye Heidegger su fenomenología hermenéutica teniendo en cuenta sus reflexiones iniciales acerca de la lógica, las distintas formas de relación con el mundo, la intencionalidad y el uno. El propósito fundamental es clarificar enqué consiste cada filosofía a partir de los conceptos referidos.

Palabras clave: YO – CONSCIENCIA – INTENCIONALIDAD.

Abstract: This text pretends to expose the general aspects of different proposals of Edmund Husserland Martin Heidegger about phenomenology. Firstly, Husserl´s phenomenology is developed around logic, consciousness, the Self and the *ἐποχή*. Secondly, it shows how Heidegger constructs his hermeneutical phenomenology taking into account his initial reflections on logic, the different forms of relationship with the world, intentionality and *das man*. The fundamental purpose is to clarify what each philosophy consists of base don the concepts referred to.

Keywords: SELF– CONSCIOUSNESS – INTENTIONALITY.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Las dos grandes figuras que integran el desarrollo de la fenomenología a partir del siglo XX son las de Edmund Husserl y Martin Heidegger. El presente texto explora las dos propuestas distintas de fenomenología que pueden encontrarse en ambos autores, analizando cuáles son las cercanías y distancias allí presentes. En un primer momento, se abordan los aspectos de la fenomenología del filósofo y matemático alemán Husserl: su preocupación inicial por la lógica, el Yo, la conciencia, su estructura y contenidos, y finalmente la reducción fenomenológica. Con el propósito de darle un adecuado desarrollo a esto se visitan los siguientes textos: en primer lugar, *Investigaciones lógicas 1* (2006*)*, cap. I §4-10; luego, la Investigación V de *Investigaciones lógicas 2* (1999) y finalmente *Ideas II* (1949), §24-35.

En un segundo momento, se muestran los puntos de encuentro y las distancias que toma Martin Heidegger en torno a lospresupuestos husserlianos, proponiendo una fenomenología hermenéutica. En Heidegger se marca una preocupación inicial por la lógica y la matemática arraigadas a la vida, lo cual ocurre mediante la *reflexión* que en este autor tiene unas características muy específicas. Otros elementos que se abordan para comprender esta transformación hermenéutica son los siguientes: los modos básicos de relacionarnos con el mundo (*Umwelt, Mitwelt, Selbswelt*);la noción de *cuidado* en la que se revela un direccionamiento intencional del *Dasein* hacia elmundo, la *intencionalidad* y la vida en el *uno*. Esto se desarrolla desde las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* y con el sustento de algunos presupuestos que se hallan en *Ser y tiempo*.

Por último, con la finalidad de esclarecer los límites impuestos por cada autor y sus diferencias se acudea dos artículos. Por una parte, el comentarista argentino Hernán Gabriel Inverso (2017) realiza un estudio de la *Introducción a la investigación fenomenológica* y señala los cambiosmetodológicos que surgen en este curso, los cuales llevan a Heidegger a pensar en una comprensión hermenéutica del *Dasein* y su relación con el mundo. Del mismo modo, el autor paraguayo Abelardo Montiel (2016) profundiza en las discusiones de estos dos grandes filósofos alemanes señalando que mientras Husserl sigue una línea fenomenológico- reflexiva, Heidegger ve la necesidad de pensar una fenomenología hermenéutica que hurgue en la facticidad del ser-ahí.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

La fenomenología de Husserl

Siendo un matemático, Husserl se adentra en la filosofía a partir de los problemas que encuentra inicialmente en la lógica, la cual sigue siendo a inicios del s. XIX meramente proposicional y aristotélica. Partiendo de allí, se percata de la necesidad de una transformación no solamente en la lógica sino también en las ciencias, pues según Husserl (2006), estas se encuentran en un estado de imperfección debido a su insuficiencia e incapacidad para lograr conclusiones certeras y definitivas. Las ciencias no sustentan un saber estricto y evidente sinosaberes amplios donde no existe una unidad que las fundamente. Es por ese motivo que Husserl pretende alcanzar una lógica pura, una lógica que verdaderamente explique de forma apodíctica los procesos puros del intelecto humano y se convierta en una teoría general de las ciencias.

Ahora bien, ¿por qué es preciso construir una teoría general de las ciencias? Esto ocurre debido a que el conocimiento científico del momento no posee una unión entre las distintas esferas que lo componen. En las *Investigaciones lógicas 1* es claro cómo en nuestro mundo interior se encuentran estructuras lógicas que hacen posible la sistematización y organizacióndel saber, presentes incluso en lo más intuitivo del pensar. Es decir, todo acto aun siendo intuitivo mantiene unas estructuras lógicas que permiten la coherencia y la interpretación como un proceso básico del intelecto.

Posteriormente, en *Investigaciones lógicas 2*, Husserl centra sus reflexiones en develar los sentidos en los que suele entenderse la consciencia: el primero es aquella forma habitual en la que se confunde el yo con cualquier otra cosa de orden físico; el segundo es el yo interno al cual le da toda validez ya que sustenta la primera acepción; finalmente está la unidad de todos los actos psíquicos. Solamente la percepción interna es adecuada porque “no atribuye a sus objetos nada que no esté representado intuitivamente y dado realmente en la vivencia misma de la percepción” (Husserl; 1999; p. 481). Mientras la psicología moderna alemana asume que los contenidos de la consciencia son las percepciones, los sentimientos y los pensamientos de los objetos reales, Husserl piensa que el fenómeno no se basa en lo que aparece y se encuentra frente a nosotros, sino que se trata de la vivencia misma; de modo que no hay una distinción plena entre lo vivido y la vivencia. ¿Y qué es lo que unifica, según el matemático alemán, las vivencias? La capacidad de *complexión* propia de la consciencia. Alyo meramente empírico, el yo fenomenológico le da un sustento y le permite construir una unidad o capacidad de síntesis.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Ahora bien, luego de lo anterior es adecuado establecer una diferenciación muy importante para Husserl: la actitud natural y la actitud fenomenológica. La actitud natural indica la manera ordinaria en la que se establece la relación con el mundo, es un encuentro totalmenteirreflexivo donde se cree que la intuición inmediata compone la realidad. Esa habitualidad que circunda el mundo natural, o mejor, el mundo circundante (*Umwelt*), señala siempre ingenuidad, y, sin embargo, es la forma más básica de estar en el mundo. Da cuenta del *cogito ergo sum*, afirma que se está aquí y ahora como realidad. A esta se le añade la actitud fenomenológica, la cual es propiamente científica e intelectual. Es el reconocimiento de que nos encontramos, no ante hechos que puedan ser denominados reales, sino ante fenómenos, es decir, manifestaciones de las cosas. A partir de la §27 de *Ideas I* (sección segunda), Husserl expone que la actitud natural tiene un uso propedéutico, el cual permite alcanzar la actitud fenomenológica y la desconexión.

Uno de los elementos sobresalientes de la filosofía de Husserl es justamentela ***ἐποχή***, pero ¿a qué hace referencia esto? Su propuesta gira en torno a la necesidad de *colocar entre paréntesis* con una disposición investigativa, con una finalidad meramente metódica. En este punto es preciso realizar una distinción clara con Descartes, pues no se trata de un dudar universal (de todo en el mayor grado), ya que la consecuencia de dudar radicalmente del mundo es la imposibilidad del conocimiento. Este extremo no es viable dentro del proyecto fenomenológico de Husserl, considerando que su intención es ofrecer un acercamiento más preciso a la cosa misma. La práctica de la ***ἐποχή*** tiene el propósito de contemplar otras posibilidades, de no afirmar ni negar, sino ver aquello que se muestra frente a nosotros de la manera más clara posible. La ***ἐποχή*** metódica cuenta con varios pasos de desconexión, los cuales se dan de manera progresiva pero no serán desarrollados en este texto dado que excede el tema. Ahora, luego de haber estructurado de manera general ciertos elementos esenciales para entender la fenomenología de Edmund Husserl, es preciso continuar con los planteamientos deMartin Heidegger.

La fenomenología hermenéutica: el camino de Heidegger

Heidegger, al igual que Husserl, inicia sus reflexiones filosóficas con fuertes inquietudes entorno a la lógica y la matemática, y se pone del lado de su maestro al

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

criticar las implicaciones relativistas del psicologismo. Este autor considera que la lógica se encuentra en la realidad más inmediata de las personas, en la vida de todo aquel que tenga pensamientos estructurados y del mismo modo realice una serie de juicios. El traductor de las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (2002), Jesús Adrián Escudero esclarece esta cuestión al afirmar que "la lógica, opina Heidegger, tiene sus raíces en la vida misma, en la realidad directamente vivenciada, en el horizonte de sentido previo en el que ya siempre se mueve el sujeto que piensa y juzga" (2002, p. 14). Mientras la concepción tradicional de lógica la limita a las estructuras más formales del pensamiento y del lenguaje, Heidegger reconoce que hacemos uso de esta y no se debe limitar a lo más formal, sino articularla directamente con la parte vivencial.

Para comprender la propuesta fenomenológica de Heidegger, es necesario esbozar primero su crítica al nivel de superioridad que se le otorgó a la actitud teorética. Las ciencias físico- matemáticas se vieron fuertemente desarrolladas durante el período que él mismo denomina la *Metafísica de la subjetividad*, o más precisamente, aquel que abarca la ciencia moderna desde Descartes hasta Husserl. La filosofía debía tomar otro camino, uno en el cual no redujera el fenómeno a la mera objetivación de la conciencia y que tuviera en cuenta la vivencia más genuina, que no se refiere a los objetos que se encuentran delante y que podemos percibir, sino al "plexo de útiles de los que me ocupo y que en cada caso comprendo" (Escudero, 2002, p. 17). Este es el punto fundamental que marca el giro hermenéutico realizado por Heidegger, pues reconoce que el *Dasein* se dirige al mundo del cual se ocupa. Pero ¿a qué clase de mundo se refiere? ¿Qué características posee? En este punto se traza la aguda distinción entre tres mundos. En primer lugar, se encuentra el mundo circundante (*umwelt*), aquel en el cual es posible encontrar cosas, objetos y diversas situaciones ocurriendo; en segunda medida está el mundo compartido (*mitwelt*), aquel en el cual uno se relaciona con las otras personas y que posee justamente el sentido de lo común; finalmente está el mundo propio o del sí mismo (*selbstwelt*), lugar donde solamente el *Dasein* puede ingresar y encontrar allí sus propias vivencias. Estos tres mundos en los que se relaciona el *Dasein* pueden ser interpretados como lo *objetivo*, *intersubjetivo* y lo plenamente *subjetivo*, respectivamente.

Como se ha visto, el *Dasein* se relaciona con el mundo y se dirige a él a partir de tres modos básicos, pero ese «dirigirse» ocurre siempre de manera intencional por medio del *cuidado*. El cuidado, término fundamental en Heidegger, hace referencia a la estructura intencional que guía el comportamiento del *Dasein*

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

en la facticidad. Ante esto, el mismo autor afirma lo siguiente:

> En la actividad del cuidado se manifiesta una *inclinación* hacia el mundo que se plasma en una *propensión* a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él. Esta propensión del cuidado expresa una tendencia fáctica fundamental de la vida que la conduce a su propio *declive* y por la que se produce un *movimiento de caída* en el mundo que, a su vez, desemboca en el *desmoronamiento* de la vida misma (Heidegger, 2002, p. 38 [9]).

Como puede verse, el cuidado es la mera ocupación, aunque intencional, en los objetos y lassituaciones con las que se relaciona de forma básica el *Dasein*. Al hablar de intencionalidad, un término muy importante para los dos autores que se abordan en este texto, se aludea la estructura objetiva que permite dotar del carácter de fenómeno a algo, y se puede entender como un estar-referido-a atravesado siempre por el tiempo (Heidegger, 2002, p. 47). En esta actividad se presenta una entrega desmedida al mundo, de tal modo que se llega hasta el punto de ver la propia vida como extraña y lejana. La ocupación está referida a los otros y no hay un acto de responsabilidad con la propia existencia. Hay tanta distancia del sí mismo que el ser-ahí no es capaz de reconocerse. Así ocurre la caída en el *uno (das Man),* bajo un modo de ser en el mundo impropio y completamente ajeno a la vida auténtica.

Finalmente, para cerrar la exposición acerca de Heidegger, es necesario realizar una precisión en torno al *Das man*. Debido a la impersonalidad con la cual se vive de acuerdo al cuidado, la ocupación constante y la absorción absoluta que lo aleja de la vida auténtica, se despliega toda la atención a costumbres que no representan verdaderamente al *Dasein*. Se convierte en multitud, en un nadie que realiza diversas acciones sin saber muy bien porqué. La vida en el uno es, efectivamente, la vida inauténtica, aquella que no centra su atención en el conocimiento de sí mismo, mucho menos en las características propias del *Dasein*, como en la aperturidad y el ser posibilidad misma.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Conclusiones

Siendo Edmund Husserl y Martin Heidegger los dos grandes representantes de la fenomenología del siglo XX, resulta elemental estudiar las premisas a partir de las cuales ambos autores construyen su filosofía. Por una parte, la fenomenología de Husserl se centraen el Yo, los actos de consciencia, la intencionalidad y una gran preocupación por la lógica,hasta el punto de asumir que puede convertirse en la teoría unificadora de todas las ciencias. Además, una gran preocupación que atraviesa su obra es la siguiente: ¿cómo se da la experiencia humana? Husserl tiende a considerar que la experiencia es siempre fenomenológica y no real, es decir, tiene que ver con las representaciones que nos hacemos de los objetos. En este sentido, la consciencia solamente tiene acceso a la forma en que se experimenta la vivencia, y nada más.

Por otra parte, aunque Heidegger fue estudiante de Husserl y tuvo un acceso supremamente cercano a su pensamiento, en cuanto al desarrollo filosófico tomó bastantes distancias. La fenomenología hermenéutica de Heidegger también incluye algunos temas abordados por sumaestro, entre ellos se encuentran la lógica, la intencionalidad, el mundo y cómo el ser-ahí asume orientaciones tan distintas en ese mundo. La propuesta de Heidegger pone en su centro la hermenéutica porque no es posible pensar el *Dasein* separado de la forma en que se desenvuelve en el mundo, pues cada modo de ser implica siempre una (pre)comprensión que determina finalmente sus experiencias, la manera en que actúa y su camino hacia la autenticidad.

TRAZOS - AÑO VIII – VOL.II – DICIEMBRE 2024 - e-ISSN 2591-3050

Referencias bibliográficas

Cruz, Danilo (2001) *Filosofía sin supuestos: de Husserl a Heidegger*. Editorial Sudamericana de Buenos Aires. Reimpresión Editorial Universidad de Caldas.

Heidegger, Martin (2002) *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp] (ed. Y trad. Jesús Adrián Escudero). EditorialTrotta.

Heidegger, Martin (2012) *Ser y tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera). Editorial Trotta, S.A.

Husserl, Edmund (1999) *Investigaciones lógicas 2* (versión de Manuel G. Morente y José Gaos). Alianza Editorial.

Husserl, Edmund (2006) *Investigaciones lógicas 1* (versión de Manuel G. Morente y José Gaos). Alianza Editorial.

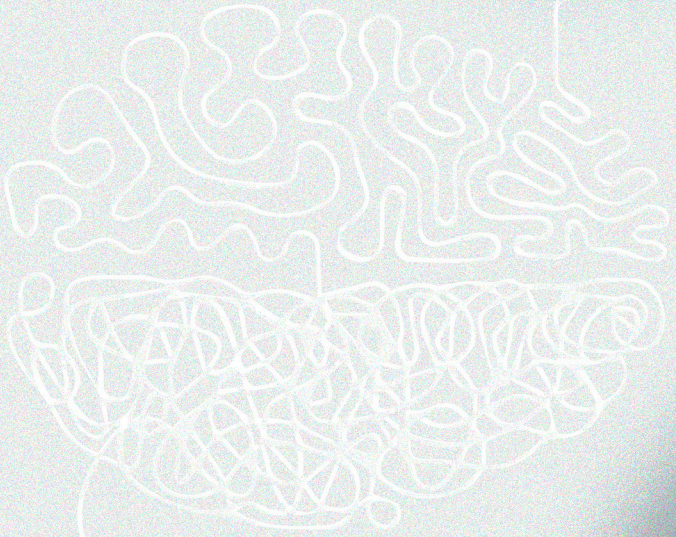
Husserl, Edmund (1949) *IDEAS relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* Tomo I (trad. José Gaos). Fondo de Cultura Económica.

Inverso, Hernán (2017) Heidegger frente a Husserl en la Introducción a la investigación fenomenológica. Universidad de Buenos Aires (UBA). *Revista Estudios de Filosofía,* núm. 56, pp. 49-72. Universidad de Antioquia. https://doi.org/10.17533/udea.ef.n56a04

Montiel, Abelardo (2016) Disputa entre Husserl y Heidegger: de la fenomenología reflexiva a la fenomenología hermenéutica. Universidad Tecnológica Intercontinental. *ARANDU- UTIC. Revista Científica Internacional* – vol. III, núm. 1, ISSN: 2311-75-59, pp. 201-231. https://www.uticvirtual.edu.py/revista.ojs/index.php/revistas/article/view/29

Cómo citar este artículo:

González Henao, N. (2024).Edmund Husserl y Martin Heidegger: los aspectos elementales de dos caminos distintos en torno a la fenomenología. ***Trazos-Revista de estudiantes de Filosofía****, 2*(8),85-93

CC BY NC SA

ISSN 2591-3050