

ISSN 2452-4646 versión en línea **JULIO 2024**  
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas

25

R

# Palabra y Razón

Revista de Teología, Filosofía  
y Ciencias de la Religión



**ucm**

UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL MAULE



Facultad de  
Ciencias  
Religiosas y  
Filosóficas



# *Palabra y Razón*

*Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*

ISSN 2452-4646 versión en línea N° 25

## **Director:**

Dr. Gonzalo Núñez Erices.

## **Miembros Comité Editorial:**

Dr. Cristhian Almonacid Díaz.

Dr. Rafael Miranda Rojas.

Dr. Gustavo Chataignier.

Pbro. Dr. José Ignacio Fernández.

## **Editor Asociado:**

Diego Arrieta Rojas.

## **Comité Científico:**

- Dr. Carlos Beorlegui, Universidad de Deusto, España.
- Dr. José Tomás Alvarado, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.
- Dra. Maria Clara Bingemer, Pontificia Universidad Católica del Río de Janeiro, Brasil.
- Dra. Valentina Bulo, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Chile.
- Dra. Rossana Cassigoli, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Dr. Marcio Cenci, Instituto Universitario Franciscano do Brasil, Brasil.
- Mg. Alejandro Cerda Sanhueza, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Dr. Francisco Correa, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Dr. Mariano Crespo, Universidad de Navarra, España.
- Dra. Margit Eckholt, Intercambio Cultural Alemán - Latinoamericano (ICALA), Alemania.
- Dr. Samuel Fernández, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile.
- Dr. Louise Ferté, Université Lille III, Francia.
- Dr. Eduardo Fuentes, Universidad del Desarrollo, Chile.
- Dr. Miguel García Baró, Universidad Pontificia Comillas, España.
- Dra. María Dolores García-Arnaldos, Universidad Complutense de Madrid, España
- Dr. José Gonzalez Ríos, Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina
- Dr. Kamel Harire, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
- Pbro. Dr. Hubert Andre, Universidad Católica del Norte, Chile
- Dr. Francisco Vargas, Universidad Católica del Norte, Chile
- Dr. Cesar Lambert, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
- Dr. Pedro Lima Vasconcellos, Universidad Federal de Alagoras, Brasil (UFAL), Brasil.
- Dra. Marcela Lobos, Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.
- Dr. Patricio Lombardo, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Dr. Eduardo Molina, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Dr. Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.
- Dra. Eva Reyes Gacitúa, Universidad Católica del Norte, Chile.
- Dr. Carlos Schikendantz, Universidad Alberto Hurtado, Chile.
- Dra. Luisa Severo Buarque de Hollanda, Pontificia Universidad Católica del Río de Janeiro, Brasil.
- Dra. Senda Sferco, Universidad de Buenos Aires / Instituto Gino Germani, Argentina.
- Dra. Andrea Soto Calderón, Universidad Autónoma de Barcelona, España.
- Dr. Mike van Treek, Israel Institute of Biblical Studies, Israel.

# *Palabra y Razón*

*Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión*

**Descripción:** *Palabra y Razón es una revista académica publicada desde el año 2012 por la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule en la ciudad de Talca, región del Maule (Chile). Su propuesta principal es abrir un espacio fecundo para la reflexión crítica y diálogo interdisciplinario a través de artículos inéditos y especializados en filosofía en todas sus áreas y tradiciones, la teología y ciencias religiosas. Con especial interés, Palabra y Razón recibe también temáticas que provengan de las humanidades y ciencias sociales que dialoguen con las líneas disciplinares afines a nuestra revista. Buscamos, por lo tanto, una divulgación de la investigación académica que, desde su identidad regional, fomente la pluralidad del pensamiento.*

*Nuestra publicación de periodicidad bianual está dirigida a académicas (os) e investigadoras (es) a nivel nacional e internacional. Todos los artículos son sometidos a una rigurosa revisión de pares con el método de evaluación doble ciega. Adicionalmente, aceptamos contribuciones tales como reseñas, traducciones, entrevistas, avances de tesis, o culminación de proyectos de investigación las que serán revisadas y aprobadas para su publicación por el comité editorial de la revista.*

*Palabra y Razón se encuentra indexada en ERIH PLUS, The Philosopher's Index, DOAJ, Redalyc, Google Scholar, Latindex Directorio-Catálogo 2.0; Dialnet.*

## **Correspondencia y suscripciones**

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión

E-mail: [revistapalabrayrazon@ucm.cl](mailto:revistapalabrayrazon@ucm.cl)

<http://revistapyr.ucm.cl>

Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas  
Universidad Católica del Maule  
ISSN 2452-4646 versión en línea

Talca- Chile, JULIO de 2024

Diseño y diagramación: Diego Arrieta Rojas  
Corrector de estilos: Darío Piña Piña

Palabra y Razón. Revista de Teología, Filosofía y Ciencias de la Religión.  
Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.  
Universidad Católica del Maule.  
Campus San Miguel. Av. San Miguel 3605, Talca, Chile.  
[www.portal.ucm.cl](http://www.portal.ucm.cl)

## Tabla de contenido

<b>Presentación del Director</b> Gonzalo Núñez Erices	6
--	---

## Artículos de investigación

<b>Posibilidades de la democracia</b> Cristóbal Friz	12
<b>En torno al ideario ético de Enrique Dussel: Conferencia de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático del 2023 o la negación del derecho a la vida</b> Roberto Echevarría-Marín	37
<b>La incursión de las inteligencias artificiales en la cotidianidad: análisis de algunas transformaciones bioculturales en la época de la tecnología</b> Diana Ardila-Luna; Israel Orrego-Echeverría; Manuel Prada-Rodríguez	68
<b>Nicholas Wolterstorff et le débat sur la place de la religion dans la démocratie libérale</b> Gonzalo David	98
<b>Wittgenstein: experiencia de significado y lenguaje poético</b> Benjamín Álvarez-González	124
<b>Pensar la resurrección de Jesús desde la simbólica de la oscuridad como figura de lo monstruoso</b> Juan Pablo Espinosa-Arce	148

## Reseñas

<b>Enseñar entre iguales. La educación en tiempos democráticos</b> Mansuy, D. (2023). Ediciones IES Carmelo Galioto-Allegra	171
---	-----

# Presentación del Director

A pesar de la diversidad en sus temáticas, enfoques y estilos narrativos, el presente número confluye en preocupaciones teóricas transversales entregando cierta coherencia teórica sin pretenderlo. Esto se manifiesta fundamentalmente en una interesante intersección entre algunos aspectos propios de la filosofía política y otros concernientes a la filosofía del lenguaje. En este sentido, investigaciones en torno a nociones como el poder, el Estado, la democracia, la educación o las utopías también son pensadas desde los límites de la condiciones y posibilidades de su significatividad. Así, por ejemplo, a partir de un análisis y revisión de la literatura que teorizan críticamente la democracia como ideal normativo en el ejercicio del gobierno y la organización política de las sociedades, el artículo *Posibilidades de la democracia* de Cristóbal Friz plantea una lectura de la democracia chilena considerando la tensión entre su posibilidad e imposibilidad. El texto considera la noción de *utopía* para llevar a cabo un análisis del concepto mismo de democracia desde su posibilidad o realizabilidad como sistema político o su intrínseca imposibilidad o permanente promesa de transición hacia una forma de gobierno ideal. Esto queda ya planteado en las preguntas con las que el artículo inicia: “¿Qué relación habrá, en caso de haberla, entre utopía y democracia? ¿Habrá un componente utópico intrínseco a la democracia? ¿Cabrán sostener, al modo de un supuesto a explorar, que la potencia de la democracia radica justamente en su condición liminal?”. La democracia es un concepto límite cuyo significado parece estar atravesado, como dice el autor, por una condición paradójica alojada en la tensa relación entre el conceso y el conflicto. Cuestión que parece nunca encontrar una resolución desde la inaprehensibilidad semántica de la noción de “pueblo” como una categoría fundamental en un tipo de régimen político sostenido en la soberanía popular.

El artículo *En torno al ideario ético de Enrique Dussel: Conferencia de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático del 2023 o la negación del derecho a la vida* de Roberto Echevarría propone un análisis del texto final de la conferencia sobre el clima en la COP28 celebrada el año 2023 en la ciudad de Dubai. El análisis oficial del texto final del cónclave se enfoca en los

alcances éticos en relación con el reconocimiento de las víctimas ante la amenaza por la crisis ecológica que atraviesa el mundo actual. El autor plantea un cierto análisis del discurso de la retórica de la conferencia utilizando el marco teórico de la ética de la liberación de Enrique Dussel. Las consecuencias desastrosas y asoladoras del cambio climático y el progresivo deterioro de la vida son mayoritariamente padecidas por la población más empobrecida y vulnerable a nivel global. La falta de un futuro posible para estos grupos empobrecidos es el resultado inmediato de la acción humana y, particularmente, a costa del beneficio material que países del primer mundo obtienen del paradigma hegemónico del actual sistema de producción económica. La propuesta de una ética de la liberación permite confrontar críticamente el discurso institucionalizado que existe detrás de la cultura extractivista neoliberal en el antropoceno que sitúa el enriquecimiento desmesurado por sobre la justicia social y ambiental. En este sentido, en contraposición a esa cultura devastadora, Echeverría sostiene en su artículo, “Dussel nos ha legado su Ética de la Liberación, un sistema de reflexión y de acción ética crítica enmarcado en las víctimas, sustentada por el derecho a la vida y al desarrollo de la vida de los sufrientes”.

El tercer artículo contenido en este número —*La incursión de las inteligencias artificiales en la cotidianidad: análisis de algunas transformaciones bioculturales en la época de la tecnología*— escrito por Diana Ardila Luna, Israel Orrego Echeverría y Manuel Prada Rodríguez, elabora una reflexión y evaluación crítica acerca del estatus de ‘inteligencia’ de las denominadas Inteligencias Artificiales (IAs) a partir de la filosofía fenomenológica de Xavier Zubiri y Martin Heidegger. La alta complejidad y posibilidad de autosuficiencia alcanzadas por la progresiva evolución de las IAs ha logrado un nivel desarrollo capaz de interactuar no solo en las grandes tareas en el aspecto tecnocientífico, sino que también en el espacio espontáneo de la cotidianidad de la vida humana. A partir de esta constatación, los(as) autores(as) del artículo plantean las siguientes preguntas: “¿Cómo están afectando estas transformaciones a la cohesión social y a nuestra capacidad para comprender y apoyar emocionalmente a nuestros semejantes?, ¿Estamos sacrificando la diversidad de perspectivas para reforzar nuestras creencias preexistentes?, ¿Estamos abandonando la pragmática del lenguaje para dar pie al envío despersonalizado de mensajes unívocos que no requieren de mayor esfuerzo hermenéutico para comprenderlos?”. En la medida de que las IAs perfeccionen sus habilidades en el procesamiento y aprendizaje del lenguaje, la pregunta acerca de su capacidad para realizar

tareas que parecen propiamente humanas se vuelve cada vez más difícil de responder. En otras palabras, la distinción entre la máquina y el ser humana es una línea fronteriza cada vez más difusa cuando las habilidades en el lenguaje y el razonamiento se vuelven casi indiferenciables con lo que podríamos denominar la inteligencia humana. Los(as) autores(as) consideran para este punto cuestiones como la cohesión social, la empatía emocional y la posibilidad de interpretar el mundo como elementos críticos como formas de acentuar la frontera entre la máquina y el humano considerando, de acuerdo con el artículo, desafíos bioculturales que las IAs enfrentan en la actualidad.

El siguiente artículo, *Nicholas Wolterstorff et le débat sur la place de la religion dans la démocratie libérale* (Nicholas Wolterstorff y el debate sobre el lugar de la religión en la democracia liberal) es una investigación realizada por Gonzalo David. Tomando en cuenta el pensamiento de *Nicholas Wolterstorff*, un teólogo y filósofo estadounidense cuyos intereses intelectuales van desde la estética, la epistemología, la filosofía política, filosofía política hasta asuntos concernientes a la educación con influencia de filósofos como Thomas Reid, Alvin Plantinga, William Alston, entre otros. En particular, el texto de David se enfoca en un diálogo entre Wolterstorff con la influencia de filósofos como Richard Rorty, John Rawls y Jürgen Habermas. El problema a abordar es en torno al lugar que la religión ocuparía en el contexto de una democracia liberal cuyo proyecto político se basa en una comprensión de la noción de *razón pública* donde se despliega lo que Wilfrid Sellars nombró como el ‘espacio de las razones’, es decir, el dominio en el que no solo importan las relaciones causales, sino que, fundamentalmente, respecto del marco de significatividad a través del lenguaje bajo los principios de racionalidad y normatividad donde se articulan las creencias y opiniones. En este sentido, se evalúan los aspectos críticos de esta propuesta surgida en el corazón de la modernidad para analizar como la religión participa de una razón pública, considerando que, como el propio autor señala, “le libéralisme de la raison publique n’exige pas que tout le monde «suspende» ses doctrines, mais celles qui sont considérées comme déraisonnables. Le problème se pose, selon Wolterstorff, en raison de la difficulté de définir quelles doctrines sont raisonnables”.<sup>1</sup>

El texto de Benjamín Álvarez González, *Wittgenstein: experiencia y*

---

1 “El liberalismo de la razón pública no exige que todos ‘suspendan’ sus doctrinas, sino sólo aquellos que se consideran irrazonables. El problema surge, según Wolterstorff, por la dificultad de definir qué doctrinas son razonables”.



*significado*, presenta una reflexión sobre la noción misma de significado desde la filosofía del lenguaje del filósofo Ludwig Wittgenstein. El autor propone un análisis e interpretación de la noción de ‘experiencia del significado’ (*Bedeutungserlebnis*) presente en la segunda etapa de la obra del pensador austriaco. A diferencia de las tesis logicistas defendidas en el *Tractatus*, el giro filosófico realizado por Wittgenstein en la década de los 30’ se orienta hacia una comprensión del significado de las palabras a partir de su empleo y aplicación de reglas en el contexto de lo que denomina ‘juegos de lenguaje’. Álvarez intenta establecer en las *Investigaciones Filosóficas* una distinción entre la *experiencia del significado* y la idea de *uso* en el habla cotidiana al sostener que el primero implica un ejercicio de reflexión por parte del hablante en torno al significado de las palabras, mientras que el segundo parece ser más bien un acto espontáneo en el devenir cotidiano del uso de las palabras. El autor explora, desde esta distinción, en un tema que no ha tenido un tratamiento relativamente amplio en la literatura sobre Wittgenstein; a saber: la relación entre el significado en la tesis del uso de las palabras y el significado en el juego del lenguaje particular de la poesía, pues, tal como Álvarez escribe: “El lenguaje poético tiene la característica de no morir, pues revive con cada lectura que hacemos de él. La palabra poética tiene vida, nace y no muere jamás. No es mera herramienta, sino que está llena de su significado”.

El último artículo de Juan Pablo Espinosa —titulado *Pensar la resurrección de Jesús desde la simbólica de la oscuridad como figura de lo monstruoso*— es una exploración sobre los límites de la significación a través de la categoría de lo ‘monstruoso’. Esto es, la experiencia de lo radicalmente extraño —lo que Freud denominó como *unheimlich* o lo siniestro— que resulta irrepresentable por la palabra en el acontecimiento de la resurrección de Jesús. Hay una condición monstruosa en la resurrección en tanto que su comprensión teológica se vuelve inaprehensible conceptualmente para manifestarse desde la perplejidad, lo enigmático y la extralimitación que emerge en lo inefable. Lo monstruoso como perspectiva de la resurrección, sostiene el autor, “imprime en los testigos una situación de quiebre y de experimentación de una realidad excesiva o desbordante que impide una respuesta controlada”. En este sentido, el artículo incluye en su análisis otras categorías relevantes en la dimensión simbólica como es el caso de la ‘oscuridad’. Junto a lo monstruoso, la oscuridad es la representación de aquello oculto o velado para el conocimiento. La resurrección es, por consiguiente, un acontecimiento monstruoso porque se muestra únicamente en la penumbra del significado y, por tanto, fuera del espacio

que puede ser iluminado por el conocimiento. La oscuridad nos arroja al miedo, en la forma de lo perturbable, que acompaña a la imposibilidad de acceder a una hermenéutica completa y acabada de la resurrección de Jesús.

Finalmente, este número también incluye la reseña escrita por Carmelo Galioto al libro *Enseñar entre iguales: La educación en tiempos democráticos* del académico y columnista Daniel Mansuy publicado en 2023 por Ediciones Instituto Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile. Apoyado en un marco teórico influenciado por la tradición filosófica francesa en autores como Toqueville, Rousseau, Descartes, Philippe Meirieu, Deleuze, Guattari, Barthes y Pierre Bourdieu, el libro de Mansuy trata de mostrar que existiría una tensión entre, por una parte, el ideal de igualdad propio de la democracia moderna y, por otro lado, la deformación que tal aspiración podría generar en las prácticas pedagógicas al interior de los sistemas institucionalizados de educación. De acuerdo con Galioto, una de las preguntas claves que atraviesa el libro es la siguiente: “¿Cómo educar si la asimetría (o jerarquía) entre quien enseña y quien recibe la enseñanza es borrada bajo el supuesto que la democracia fomenta la igualdad de condiciones en contra de diferencias jerárquicas?”; en este sentido, continúa el autor, “el ideal democrático implicaría entonces un ataque mortal a la autoridad: este gesto sería fatal para las tareas educativas”. Junto presentar las principales ideas y argumentos del libro, Galioto recurre a la lectura de autores como Massimo Recalcati, Albert Camus y John Dewey para argumentar críticamente que “al interior del mismo libro de Mansuy hay recursos para rescatar y resignificar el vínculo entre democracia y educación. Para esto, el autor propone una interpretación pluralista de la idea de democracia que evite una comprensión rígida y estrecha. Similar al artículo de Fritz que abre el presente número, partir del hecho de que hay, para Galioto, *posibilidades* de la democracia permitiría explorar sus diferentes proyecciones como un ideal ético-político para la regulación de las sociedades. Así, la educación no emerge necesariamente como un elemento disonante cuando la democracia es entendida desde sus potencialidades.

Para terminar la presentación de este nuevo número de la revista *Palabra y Razón*, agradecer como siempre a todo el equipo humano que hace posible esta publicación. Comenzar por los(as) autores(as) que han contribuido con sus textos para lograr un número con temáticas significativas y, por otro lado, con los(as) evaluadores(as) de pares ciegos que permiten asegurar

la calidad de lo que se publica. Agradecer al equipo técnico que permite sacar adelante cada número publicado: a Diego Arrieta, editor asociado de la revista; a Darío Piña, corrector de estilo; y a Daisy Guzmán, analista de publicaciones del Sistema de Biblioteca de la Universidad Católica del Maule. Agradecer, finalmente, a los miembros del comité editorial de la revista Palabra y Razón que siempre está dispuesto a colaborar y apoyar en lo que se requiera. Sin un equipo humano comprometido, ningún proyecto editorial podría ser realmente sostenible en el tiempo.

**Dr. Gonzalo Núñez Erices**  
*Director Revista Palabra y Razón*  
*Universidad Católica del Maule*

# POSIBILIDADES DE LA DEMOCRACIA<sup>1</sup>

---

## POSSIBILITIES OF DEMOCRACY

**CRISTÓBAL FRIZ**

*Instituto de Estudios Avanzados  
Universidad de Santiago de Chile, Chile  
cristobal.frize@usach.cl  
<https://orcid.org/0000-0003-0507-6015>*

*Artículo recibido el 2 de mayo de 2024;  
aceptado el 27 de julio de 2024.*

### Cómo citar este artículo:

Friz, C. (2024). Posibilidades de la democracia. *Revista Palabra y Razón*, 25, pp. 12-36. <https://doi.org/10.29035/pyr.25.12>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

---

<sup>1</sup> Texto escrito en el marco del Proyecto FONDECYT Regular N° 1240547: *Agonismos: dimensiones del conflicto para una política democrática*. Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), Gobierno de Chile.

## RESUMEN

El texto pretende ser, tal como su título lo indica, una contribución a la dilucidación de las *posibilidades de la democracia*. Con tal propósito, recorre una serie de controversias presentes en la tradición política y democrática moderna y contemporánea, otorgando atención al modo como ellas permiten leer la democracia chilena actual. El objetivo de tal recorrido es abordar algunas dimensiones en las que se expresa la tensión entre posibilidad e imposibilidad, o más precisamente, entre democracia real y democracia posible. Las mencionadas dimensiones son: la utopía y las condiciones del realismo en política; el problema de la democracia como régimen de la soberanía popular y la constitución del pueblo como sujeto político; la democracia y la disyuntiva entre consenso y conflicto, y la consideración del conflicto como elemento indispensable de una política democrática; y, por último, la apuesta consistente en enfocar la democracia como un régimen político paradójico. El objetivo de nuestra intervención es, a fin de cuentas, proponer que es en su índole paradójica, en cuanto que expresión de la tensión entre lo posible y lo imposible, donde reside el potencial crítico y emancipatorio de la democracia.

**Palabras claves:** Democracia / soberanía popular / posible-imposible / conflicto / paradoja

## ABSTRACT

The text aims to be, as its title indicates, a contribution to the elucidation of the *possibilities of democracy*. With this purpose, it reviews a series of controversies present in the modern and contemporary political and democratic tradition, paying attention to the way in which they allow us to read current Chilean democracy. The objective of such a journey is to address some dimensions in which the tension between possibility and impossibility is expressed, or more precisely, between real democracy and possible democracy. The dimensions mentioned are: utopia and the conditions of realism in politics; the problem of democracy as a regime of popular sovereignty and the constitution of the people as a political subject; democracy and the dilemma between consensus and conflict, and the consideration of conflict as an indispensable element of democratic politics; and, finally, the commitment to focusing on democracy as a paradoxical political regime. The objective of our intervention is, ultimately, to propose that it is in its paradoxical nature, as an expression of the tension between the possible and the impossible, where the critical and emancipatory potential of democracy lies.

**Keywords:** Democracy / popular sovereignty / possible-impossible / conflict / paradox

## I

¿Qué relación habrá, en caso de haberla, entre utopía y democracia? ¿Habrá un componente utópico intrínseco a la democracia? ¿Cabría sostener, al modo de un supuesto a explorar, que la potencia de la democracia radica justamente en su condición liminal? En cuanto que elemento propiamente moderno, la utopía nace con todas sus letras a comienzos del siglo XVI, con la obra *Utopía* de Tomás Moro, publicada originalmente en 1516. Ya en este libro, cuyo autor es catalogado por E. M. Cioran (1998) como “el *fundador* de las ilusiones modernas” (p. 128), la utopía despunta como la apuesta por un ordenamiento social, político y cultural distinto al de la época en la que se vive. Según Raúl S. Zoppi (2003), *Utopía* corresponde a una “ficción política” (p. 27), una “ficción [que] piensa la realidad y al pensarla la hace historia” (p. 30). El libro expone un artificio que, presentado en cuanto que verosímil, *como si* fuese cierto, plantea la posibilidad de una política distinta. Es una obra, por lo tanto, en la que las ideas ficcionadas “[c]rean un mundo posible, verdadero, en tanto proyecto político” (p. 32). La utopía surge desde sus inicios, entonces, como la crítica, mediante la proyección a la vez ficcional y racional de un “no lugar”, inspirado por el denominado “descubrimiento” de América (la isla de Utopía, según la narración moreana, se ubica en algún lugar desconocido del Nuevo Mundo), que comparece como patrón de medida, y por lo tanto de evaluación, de lo establecido.

La política ocupa un lugar central en *Utopía*. En el Libro Segundo, el humanista inglés hace *como si* transcribiese el relato que Rafael Hitlodeo —explorador tan ficticio como la isla referida en su narración, quien habría pasado cinco años en ella— ofrece a Pedro Egidio y al propio Moro. Como buena muestra del humanismo renacentista, *Utopía* pretende revitalizar algunos elementos de la herencia grecolatina, que comparecen como herramientas de crítica de la sociedad de su tiempo. Así, por ejemplo, ante los vicios de la monarquía vigente en la época, la obra proyecta una república, con una manifiesta inspiración platónica. Utopía es presentada no solo como la sociedad más feliz y civilizada, “parecida a la *República* de Platón, pero mejor” (Moro, 2003, p. 53), sino incluso como “el único [país] que tiene el derecho a llamarse una república” (p. 185).

La república de los utopianos es además descrita con ciertos rasgos que, para los parámetros del siglo XVI, son sin duda democráticos. Destacan, a este respecto, la elección popular y secreta, y la rotación periódica de algunos cargos públicos. También la existencia de consejos y asambleas locales, con capacidad vinculante, en los que se dirimen asuntos que competen a todos

los habitantes de Utopía. En la isla creada por la narración que Moro pone en boca de Hitlodeo se encuentra además conjurada la que en la obra es presentada como la fuente de todos los vicios y males: la propiedad privada. En contraste con esta, la propiedad compartida de los bienes refuerza la disposición a lo común, cara al ideario republicano, que supuestamente prima en la isla: “En Utopía, donde no existe la propiedad privada, la gente toma muy en serio el servicio a lo que es público” (p. 185). Utopía, hay que decirlo también, es asimismo una sociedad altamente jerarquizada, esclavista, patriarcal, colonialista y disciplinaria, lo cual pone al descubierto los límites de la imaginación utópica o, si se prefiere, lo comprometida que indefectiblemente se encuentra con el sentido común de su época. Nótese, por ejemplo, que Utopía es una sociedad con un Estado centralizado y fuerte, en la que la conformidad y la armonía son tales que “[n]o hay [...] peligro de disenso interno” (p. 189). Por su parte, la unidad social elemental de los utopianos es la casa, la que se halla regida por el varón mayor de la familia: “Cada casa [...] está bajo la autoridad del hombre mayor. Las esposas están subordinadas a sus maridos, los hijos menores a sus padres y los jóvenes por lo general a sus mayores” (p. 120). Utopía exhibe, por otra parte, aspectos que parecen anticipar el panóptico de Bentham:

estés donde estés siempre tendrás que trabajar. Jamás hay excusa para la vagancia. [...] Todos tienen el ojo puesto sobre uno, de manera que no hay otro remedio que hacer el trabajo estipulado y aprovechar lo mejor posible el tiempo libre (p. 126).

Tras el pormenorizado recuento del funcionamiento de la isla por parte de Hitlodeo, *Utopía* concluye con unas breves reflexiones de Moro, en las que se pone en primer plano tanto el potencial crítico de la utopía, como la tensión entre razón y ficción que la atraviesa. El carácter crítico de la utopía se expresa de modo indirecto, irónico incluso. Moro repara, pues, en el

[...] gran absurdo sobre el cual se asentaba la sociedad [utopiana] en su conjunto: el comunismo sin dinero. Esto traería aparejado el fin de la aristocracia y en consecuencia de toda dignidad, esplendor y majestuosidad, consideradas por lo general como las verdaderas glorias de una nación (p. 189).

Moro deja en claro, por otra parte, que la relación entre razón y ficción no puede ser sino el lugar de una tensión, reconocer lo cual comporta tomar las debidas precauciones ante la pretensión de realizar lo proyectado por la imaginación utópica:

debo admitir que no puedo estar en todo de acuerdo con lo expuesto [por Hitlodeo], a pesar de sus indudables sabiduría y experiencia. Sin embargo, he de reconocer con total franqueza los muchos aspectos de la República de Utopía que desearía ver adoptados por nuestros Estados, aunque dudo que tal cosa alguna vez suceda (p. 190).

## 2

Sobre la utopía se ha escrito muchísimo, ante todo en la medida en que determinados proyectos políticos considerados utópicos han pretendido llevarse a la práctica, procurando hacerle lugar al no lugar. La crítica de la utopía, podría decirse por lo tanto, es acaso tan copiosa como la literatura utópica misma. El tenor de dicha crítica ha sido resumido por E. M. Cioran (1998), quien se refiere a los textos utópicos como “literatura repugnante” (p. 118). La aversión expresada por el intelectual rumano remite a elementos centrales de las proyecciones utópicas, como la creencia en la posibilidad de fabricar racionalmente una ciudad reglamentada, calculada y feliz. Conforme su acento en el orden y el cálculo, las representaciones utopistas son hostiles a lo que escapa de la norma, motivo por el cual enfatizan la homogeneidad, la repetición y la conducta acorde a patrones dominantes. Se recordará, por su parte, que el relato de Hitlodeo señala que en la isla de los utopianos no hay lugar a discrepancias o desacuerdos profundos. Este rechazo al conflicto es advertido por Cioran: “Cualquier conflicto desaparecería en una ciudad perfecta; las voluntades serían estranguladas, apaciguadas y milagrosamente convergentes; reinaría únicamente la unidad, sin el ingrediente del azar o de la contradicción” (p. 125).

En la crítica a la utopía, simplificando sobremanera el asunto, cabe distinguir dos direcciones. Una apunta sus dardos a desenmascarar, como lo muestra la precedente cita de Cioran, los peligros de la utopía. La otra apuesta a salvarla de su descrédito, sin dejar de reconocer sus límites. Pero, ¿no se tratará acaso de dos direcciones complementarias? Por extraño que parezca, el mismo Cioran se inscribe en ambas, pues estima que a pesar de tender a una homogeneidad potencialmente paralizante, las utopías son indispensables para cualquier eventual movimiento o avance: “Solo actuamos bajo la fascinación de lo imposible: esto significa que una sociedad incapaz de dar a luz una utopía y de abocarse a ella, está amenazada de esclerosis y de ruina” (p. 118).



El reconocimiento del carácter dual de la utopía, como algo peligroso, a la vez que como una necesidad, es central en la *Crítica de la razón utópica* de Franz Hinkelammert (2002). La mentada crítica, en la propuesta del autor, se vuelve imperiosa por el predominio, en las últimas décadas, de concepciones políticas —la principal de las cuales es el neoliberalismo— que se pretenden desembarazadas de idealizaciones y quimeras, y que se presentan como la única alternativa viable en un mundo que presuntamente habría superado la imaginación de lo no ha lugar. La crítica de la utopía comparece entonces, en primer término, como una disquisición sobre los límites del realismo y de lo posible en política.

Una labor central del mentado ejercicio crítico, en consecuencia, radica en indagar las condiciones de posibilidad de la utopía. Debe reconocer, pues, que “el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible. Es decir, [que] todo posible existe en referencia a una plenitud imposible” (Hinkelammert, 2002, p. 381). Lo anterior comporta entender que la proyección de mundos plenos, como la sociedad coincidente consigo misma y carente de fisuras y desacuerdos de Moro, es parte de la condición humana. Según Hinkelammert, la crítica de la utopía debe advertir, al mismo tiempo, la inviabilidad última de realizar la plenitud proyectada. Debe llamar, a su vez, la atención sobre el hecho de que una sociedad desembarazada de la proyección de mundos imposibles, fundada en un presunto realismo que habría evacuado a la imaginación, es no solo una utopía, sino una utopía sumamente peligrosa.

Para Hinkelammert la utopía es una “idea regulativa”, un “concepto límite”. De esta condición liminal conviene destacar al menos dos aspectos. En primera instancia, que la pretensión de un realismo político, concerniente a centrarse en lo racional o lo fáctico con prescindencia de lo imaginario, resulta puesta en jaque: “La contradicción entre imaginación y actuación real, deforma y paraliza la capacidad para el realismo político [...]. La definición de lo posible, solamente se puede hacer por medio de la imaginación y la concepción de lo imposible” (p. 380). El segundo aspecto, corolario del anterior, concierne al hecho de que la utopía, así entendida, es indispensable en términos tanto teóricos como prácticos. Es decir, para expresarlo en negativo, que en ausencia de ella no podemos ni comprender ni actuar: “sin utopía no hay conocimiento de la realidad. Lo imposible es el punto de orientación, una especie de brújula de la praxis y del conocimiento de lo posible” (p. 381).

### 3

Cabe volver, en virtud del recorrido anterior, a las preguntas que abrían la presente intervención: ¿cómo se vinculan utopía y democracia? La suya, ¿es una relación de exterioridad, o hay más bien un elemento de utopía necesario en la democracia? Cabe explorar, pues, como si de un supuesto heurístico se tratara, si acaso el potencial crítico de la democracia radica precisamente en su carácter liminal. Atisbos del reconocimiento de la condición límite de la democracia los encontramos en Rousseau. En *El contrato social*, de 1762, habitualmente considerado una obra fundacional de la tradición democrática moderna, Rousseau (2017) establece al mismo tiempo que al régimen democrático como el más perfecto y mejor posible, como el más débil, lo que remata en la sanción de su inviabilidad. Teniendo sin duda por referencia a la antigua democracia directa practicada en algunas polis griegas, especialmente en Atenas, el ginebrino señala: “Tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás” (p. III).

Rousseau atribuye esta imposibilidad a factores diversos. Uno de ellos es la “naturaleza”: “Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado” (p. III). Y aun cuando obviásemos el dictamen de la naturaleza, el autor pregunta: “¿cuántas cosas difíciles de reunir no supone tal gobierno?” (p. III). Entre otras, en su opinión, el democrático constituye el régimen que mayor virtud política demanda de los ciudadanos. Es además un sistema de gobierno que exige, para el aseguramiento de la igualdad político-jurídica, gran frugalidad, regularidad y homogeneidad en las costumbres, las fortunas y las instituciones. Al no estar los hombres habituados a ello (los “hombres”, pues las mujeres están por definición excluidas de la comunidad de ciudadanos libres e iguales expuesta por Rousseau), la democracia queda amenazada por la eventualidad de disensos y antagonismos: “no hay gobierno tan sometido a las guerras civiles y a las agitaciones intestinas como el democrático o popular” (p. II2). La conclusión, que sin duda evoca la vacilación de Moro respecto a la factibilidad de la utopía, es rotunda: “Si hubiera un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres” (p. II2).

El carácter liminal de la democracia se pone de manifiesto, por otra parte, en el hecho de que en su origen, según es ampliamente sabido, la voz *dēmokratía* (de *dēmos*: pueblo; y *kratos*: fuerza, dominio, mando, poder) nombra un régimen de gobierno del pueblo, razón por la cual Pierre

Rosanvallon (2006) refiere una “potencia casi magnética de la etimología de la palabra democracia” (p. 26). Podría señalarse entonces, al modo de un segundo supuesto heurístico, que complementa y explicita al supuesto de la condición liminal de la democracia, que el aparentemente sencillo vocablo “democracia” delinea una exigencia normativa, *como si* asumiéramos, o *como si* debiésemos asumir, que únicamente habrá un régimen democrático en la medida en que haya un “pueblo” no solo depositario o poseedor de la soberanía, sino que además la ejerce.

Sin embargo, la noción de democracia en cuanto que régimen de la soberanía popular, enfocada como concepto límite o ideal regulativo de cualquier gobierno democrático posible, se encuentra atravesada por una serie de dificultades ineludibles. Repárese, por lo pronto, en los escollos aparejados al problema de la constitución de un “pueblo” en sentido político, indispensable para pensar la soberanía popular. Nuevamente encontramos antecedentes de este problema, y pistas sobre algunas de sus dificultades, en Rousseau (2017), quien establece como cuestión teórico-política central la tarea de “examinar el acto por el que un pueblo es un pueblo” (p. 45). El autor del *Contrato* supone, como bien se sabe, a la “voluntad general” (*volonté générale*) como aquello que conforma a un “pueblo”, el que si se constituye con propiedad como tal puede ser llamado asimismo “ciudadanía”, nombre que en su parecer mienta al conjunto de miembros activos, libres e iguales, y por ello con poder decisorio, de la asociación política.

Lejos de pensar en un pueblo constituido con anterioridad al proceso político, y que por lo tanto comparecería como su condición previa (como parecen serlo los pueblos del folclor, la etnicidad, la religión o la tradición, el bajo pueblo o el pueblo en el sentido de las clases marginadas), Rousseau apunta a un proceso de conformación del pueblo, simultáneo e idéntico al proceso de institución de la voluntad general. Esta se construye, según el autor, en virtud de “los sufragios libres del pueblo” (p. 78). Rousseau piensa en un voto informado y responsable, animado por la participación de los ciudadanos en decisiones que les conciernen directamente, libre de coacciones, no sujeto por lo tanto a la pugna de grupos de presión. Bajo estas coordenadas, lo que crea el sufragio es un punto de convergencia entre la multiplicidad de voluntades particulares. A este nudo formado por la confluencia de voluntades es a lo que en la óptica rousseauiana cabe llamar con propiedad voluntad general: “lo que generaliza la voluntad no es tanto el número de votos como el interés común que los une”. Es este interés compartido el que “da a las deliberaciones comunes un carácter de equidad”

(p. 67), y el que otorga al entramado social la forma de un organismo o un cuerpo (“la voluntad es general, o no lo es; es la del cuerpo del pueblo o solamente de una parte” [p. 61]) capaz de obrar de modo unánime, orientado al bien común de todos y cada uno de sus miembros: “la voluntad general es siempre recta y siempre tiende a la utilidad pública” (p. 63).

No cabe dudas de que con la noción de voluntad general Rousseau pone como pivote de la constitución del pueblo y de la soberanía popular cierta uniformidad, producto justamente de la convergencia de voluntades en que consiste la voluntad general. No parece del todo correcto, sin embargo, colegir de ello que el autor apueste, conforme la igualdad que según él fundamenta la asociación política, por una homogeneidad sin contrapeso, desatendiendo la diversidad que caracteriza a las sociedades modernas. Esto implicaría, en última instancia, negar la posibilidad de conflictos y antagonismos que dicha diversidad comporta. Resulta razonable afirmar, más bien, que en la óptica rousseauiana, es el punto de convergencia de la diversidad, el elemento común *en la misma* (elemento que, si se quiere, la organiza, gestiona o administra), lo que hace que un pueblo sea un pueblo:

solo la voluntad general puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común: porque si la oposición entre los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo entre esos mismos intereses lo que lo ha hecho posible. Lo que hay de común en esos intereses diferentes es lo que forma el vínculo social (p. 59).

#### 4

No conviene perder de vista, sin embargo, que el supuesto de un “pueblo” constituido por la convergencia de las voluntades de los miembros activos de la comunidad, y que como tal comparece como sujeto de la soberanía, resulta sumamente problemático. Es por esta razón que ha sido puesto en entredicho por posiciones teórico-políticas de diferente signo. Si prestamos atención a la discusión democrática contemporánea encontramos, por ejemplo, una dura crítica a la pretensión de la democracia como régimen de gobierno del pueblo en lo que C. B. Macpherson (2003) caracteriza como modelo agregativo o de equilibrio, el cual propone un paralelo sin mediaciones entre el proceso económico y el campo político. Es importante detenerse brevemente en esta crítica, entre otros motivos, por el hecho de que el mencionado modelo constituye, tal como señala Carlos Ruiz Schneider (1993), el marco de sustentación de las concepciones

democráticas elitistas, las cuales dominan en buena medida el campo de las teorías de la democracia durante la segunda mitad del siglo XX, siendo su ascendiente aún relevante en la actualidad.

Con su influyente *Capitalismo, socialismo y democracia*, de 1942, Joseph A. Schumpeter funda dicho modelo, el cual erige en oposición a lo que designa con el rótulo “teoría clásica de la democracia”. Como señala Carole Pateman (2014), “*la noción de ‘teoría clásica’ de la democracia es un mito*” (p. 40). Tal es pues la determinación del intelectual austriaco de defender su interpretación de la democracia, blindándola ante posibles ataques, que debe construirla en oposición rotunda a una presunta teoría añeja que la suya vendría a superar de modo definitivo. Aquella es presentada, entonces, como antípoda, como un enemigo ante el cual se erige su posición. Por ello es que Schumpeter, nuevamente con Pateman, elabora “un modelo de dicha teoría [la teoría clásica] armado con retazos y sin brindar las fuentes” que lo sustentan (p. 40), lo cual torna difícil determinar con un mínimo de precisión a qué tradiciones o autores se refiere.

Aunque cuestionable en términos teóricos, la jugada de Schumpeter parece impecable en cuanto a estrategia política. La impugnación, por forzosa que resulte, de una determinada concepción de democracia (la presunta “teoría clásica”) por otra (la “teoría del liderazgo competitivo”, nombre que otorga el autor a su enfoque), pone en primer plano algo sobremanera importante: el carácter disputado del vocablo democracia. Vale decir, el hecho de que la determinación de sus posibles alcances y significados es la sede de una disputa ineludible; o, como lo expresa Rancière (2012): “Entender lo que quiere decir democracia es entender la batalla que se libra en esta palabra” (pp. 132-133). Según se verá, un pivote de la apuesta schumpeteriana radica justamente en purgar al significante democracia de cualquier significación relativa a la soberanía popular, lo que redundará en vaciarlo de la potencia de su origen referida por Rosanvallon.

Schumpeter (2015) adjudica, a lo que denomina como teoría clásica, una concordancia con la “filosofía racionalista, hedonista e individualista” del siglo XVIII (p. 34). Bien cabe conjeturar, por lo tanto, que aunque no lo explicita, el autor piensa en intelectuales como Rousseau. En efecto, su rechazo a esta supuesta teoría se juega en medida considerable en la impugnación de la posibilidad de un pueblo en sentido político, pues a su entender, los dos pilares del mismo, la voluntad general y el bien común, carecen de fundamento.

Schumpeter es al mismo tiempo liberal, empirista y nominalista. Según él, solo podemos hablar razonablemente de voluntades individuales y de grupos (voluntad “particular” y “de todos” en lenguaje rousseauniano), pero nada nos faculta a pretender que la noción de “voluntad general” nombre algún ente verificable en la experiencia. El autor va sin embargo más lejos. En su parecer, incluso las voluntades individuales y de grupos, cuyo correlato empírico no niega, antes de ser autónomas y de constituir en consecuencia el motor del proceso político, se encuentran modeladas por mecanismos de persuasión y manipulación, como el marketing y la propaganda. Al no haber, según Schumpeter, nada que podamos llamar voluntad general, no hay tampoco, en consecuencia, un bien común que sea objeto de ella. Como buena expresión de su nominalismo, para el austriaco eso que llamamos bien común no es otra cosa que la suma, siempre parcial e inestable, de bienes particulares. A su vez estos son entendidos, bajo la matriz economicista que anima su pensamiento, como preferencias.

El resultado del planteamiento no comporta sorpresa alguna. Para Schumpeter (2015), dado que pueblo en su acepción política fuerte no existe, la democracia no puede ser entendida bajo ningún respecto como un régimen político en el que el pueblo ejerce la soberanía y por lo tanto gobierna: “la democracia no significa ni puede significar que el pueblo gobierna de forma efectiva, en ninguno de los sentidos evidentes de las expresiones ‘pueblo’ y ‘gobernar’” (p. 92). Schumpeter pretende que su enfoque es científico, realista, ajustado a datos empíricos, y alejado en consecuencia de cualquier consideración utópica, o incluso filosófica: “si lo que queremos no es filosofar, sino comprender, tenemos que reconocer que esto es como debe ser” (p. 71). Bajo la expectativa entonces de evacuar la política de especulaciones e ideales fuera de lugar, la palabra democracia nombra según el autor un conjunto de acuerdos institucionales, mediante los cuales el pueblo en su acepción mínima escoge a sus gobernantes y representantes. Se trata de un pueblo en sentido mínimo, exiguo, pues el único atributo relevante de la ciudadanía es el ejercicio periódico del sufragio. Pueblo es sinónimo de ciudadanía, y esta de electorado, con lo que la noción de pueblo parece ser del todo prescindible.

Por su parte, los gobernantes escogidos en los comicios son siempre, acorde el presunto realismo que atraviesa el planteamiento, miembros de los grupos dominantes, los que mediante una lucha competitiva por los votos del electorado se alternan en el poder. Esta pugna por el liderazgo, según el autor, neutraliza la posibilidad de una violencia abierta, susceptible de

desembocar en la aniquilación del contrincante. Schumpeter reconoce que el ámbito político es un campo de disputas, pero llega al extremo de proponer un paralelo entre la política y la guerra, bajo el entendido de que “lo esencial de ambos juegos es la victoria sobre el adversario” (p. 83). Establece entonces, por ejemplo, que en un régimen parlamentario el primer ministro equivale a un general, los partidos a ejércitos en combate, una propuesta de ley por parte de la oposición a una batalla o ataque hacia el partido en el poder, y un acuerdo entre coaliciones rivales a una contienda evitada estratégicamente (p. 84).

A fin de cuentas, para Schumpeter democracia no es mucho más que el nombre de un método que asegura la alternancia pacífica de gobernantes mediante el ejercicio periódico del voto. El suyo, en consecuencia, es un modelo que sanciona una democracia procedimental y elitaria, en la que los consensos de las élites garantizan la estabilidad política. La de Schumpeter es, a todas luces, una concepción de democracia minimizada, que no guarda relación alguna con esa quimera que en las coordenadas de su pensamiento designa la expresión soberanía popular.

## 5

Según lo visto, el modelo consensual elitario fundado por Schumpeter deniega a la democracia en cuanto que régimen de la soberanía popular. Es importante prestar atención a este enfoque teórico, tanto por la centralidad del mismo en ciertos desarrollos de la teoría democrática durante la segunda mitad del siglo pasado, como por el peso que tiene, en nuestro país, en la denominada transición a la democracia.

Tal como deja al descubierto Carlos Ruiz Schneider (1993), los intelectuales locales que preparan y administran la transición, muchos de los cuales ocuparán cargos públicos destacados en los gobiernos de la Concertación, adscriben a modelos consensuales elitarios que, con modulaciones e inspiraciones teóricas distintas (como A. Lijphart, A. Przeworski y Ph. Schmitter), siguen la línea trazada por Schumpeter. Según Ruiz Schneider, “[e]l recurso a estos modelos democráticos tiene su origen en una cierta interpretación de la historia de Chile, en el pasado reciente y, sobre todo, de las circunstancias que llevan al golpe militar de 1973” (p. 166).

Ruiz Schneider expone, en efecto, el modo en que muchos intelectuales transicionistas, como A. Foxley, E. Boeninger, A. Valenzuela, A. van Claveren y O. Godoy, suscriben expresamente algunas tesis claves de la historiografía



conservadora chilena. Una de estas tesis, firmemente defendida según Ruiz Schneider, entre otros, por los historiadores Gonzalo Vial y Mario Góngora, señala al período comprendido entre fines de los sesenta y comienzos de los setenta como una anomalía en nuestra historia política. En la óptica de la mentada tesis, mientras el Chile independiente fundado en la intervención portaliana se asienta sobre ciertos acuerdos básicos que le confieren una supuesta unidad y armonía, los años que preceden inmediatamente al golpe se encuentran marcados por un auge sin contrapeso del conflicto, el cual se atribuye a la excesiva politización de la época. Conforme la reconstrucción del pasado emprendida por la historiografía conservadora (reconstrucción narrativa que procura otorgar sentido al presente y al porvenir, justificándolos), el golpe de Estado que derroca al gobierno de Salvador Allende e inaugura la dictadura de Augusto Pinochet no sería otra cosa que la respuesta, inevitable y necesaria, ante la escalada de la conflictividad. En consecuencia, frente a posibles arremetidas de esta, cual modo de conjurarla, se apostaría por los acuerdos de los grupos dirigentes. Son varios los aspectos discutibles de la interpretación de la historia patria sobre los cuales se afina el recurso a los modelos democráticos elitarios por parte de la intelectualidad transicionista. Cabe destacar, por una parte, lo cuestionable que resulta la pretendida unidad nacional, supuestamente fundada en el pacto oligárquico portaliano, y la consiguiente ausencia de conflictos y fricciones internas que ella supuestamente asegura. En efecto, atribuir un auge de la efervescencia social exclusivamente a las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado comporta pasar por alto momentos previos de álgida movilización, como la Revolución de 1851, la Guerra Civil de 1891, o la instalación de la cuestión social en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Por otra parte, Ruiz Schneider llama la atención sobre el hecho de que la adjudicación del conflicto a la alta politización de fines de los sesenta y comienzos de los setenta, parece desligar la movilización social de sus bases materiales, como si las pugnas presentes en el campo político fuesen independientes de las tensiones propias del ámbito económico:

Los diagnósticos [...] tienden a marginalizar el rol de las enormes desigualdades sociales en la gestación de los conflictos, sobre enfatizan por otra parte los efectos de la polarización 'política' e ideológica, y del régimen institucional en el fin de la democracia en Chile (p. 168).

Décadas de acuerdos elitarios, al parecer conducentes a borrar toda posible



relación de la política democrática con el ejercicio de la soberanía popular, han dejado a la democracia en una situación de relativo descrédito. Este se expresa, como se ha afirmado en incontables ocasiones, en desinterés y apatía ciudadana. Numerosas encuestas y estudios de opinión pública dan cuenta de un considerable desapego hacia la democracia por parte de amplios sectores de la sociedad chilena. El año pasado (2023), con motivo de la conmemoración de los 50 años del golpe y del comienzo de la dictadura militar, proliferaron los sondeos, y sus conclusiones no son en absoluto promisorias. La Encuesta Pulso Ciudadano, por ejemplo, cuyos resultados fueron publicados a menos de una semana de la efeméride, arroja que un 32,8% de la población está de acuerdo con el golpe, en tanto que un 36,8% cree que el país podría volver a experimentar un golpe contra un régimen democrático (Diario Universidad de Chile, 2023).

El desprestigio de la democracia se pone de manifiesto también en el rechazo hacia la misma por parte de intelectuales progresistas. Juan Pablo Arancibia y Tuillang Yuing (2021), por ejemplo, estiman que la democracia no es otra cosa que un “mito” que reproduce la dominación capitalista y, en consecuencia, el poder de los grupos dominantes que controlan los medios de producción. En concordancia con este aserto, enjuician duramente al régimen político de las últimas décadas. Según afirman, a partir de 1990,

[...] en Chile efectivamente ha existido democracia real, y esto es todo cuanto ella puede. De modo que no habría que esperar ni exigir más de lo que ella es: un mitologema político como dispositivo de reproducción del patrón de acumulación del capital (pp. 108-109).

Arancibia y Yuing son sin duda lúcidos al criticar la identificación de democracia real con democracia posible, sobre la que se monta su crítica. Esta se torna problemática, sin embargo, en la medida en que los autores asumen la identificación sin fisuras ni mediaciones. Las consecuencias son importantes, pues dicha identificación comporta, en su extremo, admitir que la democracia no es ni puede ser otra cosa que las realizaciones concretas que se llevan a cabo en su nombre. Esto no comporta únicamente desestimar la eventual condición utópica de la democracia, su cualidad de idea regulativa y el potencial crítico que ello comporta. Supone también deslegitimar cualquier democracia, tanto real como posible. Deniega incluso, coincidiendo a la postre aunque sin quererlo con el enfoque consensual elitario, la posibilidad misma de la democracia en cuanto que régimen de la soberanía popular.

Cabe concluir, entonces, que la impugnación de la democracia en cuanto que régimen de gobierno del pueblo no es privativa de discursos liberales conservadores, como es el caso del modelo consensual elitario de raigambre schumpeteriana, o de las distintas modulaciones del mismo que legitiman la transición chilena. En esta impugnación coinciden, según lo señalado, intelectuales progresistas que, a la larga, reiteran la misma sospecha frente a la posibilidad de la soberanía popular supuesta en la palabra democracia.

## 6

Conviene recordar, volviendo la atención nuevamente a los planteamientos que se ubican al interior de los marcos consensuales elitarios, que ellos asumen a la democracia como un conjunto de reglas institucionales que sancionan los acuerdos de las élites, bajo el supuesto de que estos acuerdos son la condición necesaria para mantener a raya posibles desbordes de la conflictividad. Neutralizar los conflictos parece comportar, según el esquema elitista, purgar a la democracia de cualquier relación con la soberanía popular. Esto implica a su turno, como ya se ha advertido, denegar la consideración del pueblo como sujeto político y, a la postre, convertir a la palabra democracia en un vocablo si no vacío, cuando menos inocuo.

Sin embargo, la voz democracia y sus significantes asociados, como soberanía popular y pueblo, son, según lo indicado más arriba, la sede de un antagonismo, motivo por el cual la neutralización de los mismos por parte de los enfoques consensuales elitarios es objeto de disputas. Encontramos, de hecho, en la escena contemporánea, otros acercamientos al fenómeno democrático que ponen en tela de juicio la idea de pueblo, y la noción de democracia como régimen de la soberanía popular, pero cuyas intenciones y rendimientos teórico-políticos son distintos a los del modelo consensual elitario. Se trata, como se verá, de acercamientos que a pesar de presentar una duda cercana a la del enfoque elitario respecto de la consideración de un pueblo orgánico o unitario, no apuntan a despotenciar a la democracia, cuanto más bien a posicionarla como una categoría crítica.

La tarea no es para nada sencilla, toda vez que comporta tomar distancia respecto de la tentación de enfocar al pueblo, de acuerdo con la tradición rousseauiana y su apego a la metáfora orgánica, como un cuerpo movido por una voluntad. Georges Didi-Huberman (2014), por ejemplo, propone que el “pueblo” es refractario a cualquier síntesis posible: “*el pueblo* así simplemente, ‘el pueblo’, como unidad, identidad, totalidad o generalidad,

simplemente no existe” (p. 61). Debe ser inevitablemente pensado, entonces, como una multiplicidad renuente a cualquier unificación: “siempre hay *pueblos* coexistentes, no solo de una población a otra, sino incluso en el interior —el interior social o mental— de una población por coherente que se la quiera imaginar” (p. 62). La sospecha se puede radicalizar aún más. Tal es el caso de Judith Butler (2009), quien advierte: “hay una cuestión difícil y persistente que no desaparece: ¿quién es ‘el pueblo’? ¿Hemos planteado siquiera el asunto?” (p. 167). Claude Lefort (2014) se interroga por su parte: “yo me pregunto si uno está alguna vez en derecho de plantear la entidad pueblo, de darle una definición” (p. 42).

En el parecer de Lefort (1990), un régimen democrático debe precaverse de la pretensión de encarnar la voluntad del pueblo, como si este fuese un cuerpo animado por ella. Dicha pretensión, de acuerdo con el intelectual francés, es lo que caracteriza a los regímenes totalitarios. En estos, “un partido se eleva al presentarse [...] como portador de las aspiraciones del pueblo entero y detentador de una legitimidad que lo pone encima de las leyes”. Esta legitimación del poder en base a un presunto “pueblo-uno” supone, según Lefort, una “lógica de la identificación” conforme la cual poder, saber y ley coinciden. La coincidencia es en principio completa, no presenta fractura alguna: “El proletariado es uno y lo mismo con el pueblo, el partido con el proletariado, el buró político y el *egócrata*, finalmente, con el partido”. La lógica identificatoria que en la lectura lefortiana moviliza a los totalitarismos redundante, a fin de cuentas, en la afirmación de una sociedad homogénea, coincidente consigo misma, en la cual “la división social es negada” (pp. 21-22). Vale decir, una sociedad que ha purgado de sí la posibilidad de antagonismos y conflictos que la desborden.

En cuanto que régimen pensado como la antípoda del totalitarismo, lo propio de la democracia moderna, según el filósofo francés, es su condición paradójica, dada por la ausencia de legitimación última del lazo social. Para Lefort, la democracia es al mismo tiempo un proceso histórico y una forma de sociedad. En esta última acepción, ella debe ser reconocida como una “sociedad enfrentada a la contradicción general en que redundante la desaparición de un fundamento del orden social” (p. 23): como una sociedad que ha de asumirse indeterminada, instituida y sostenida, por paradójico que parezca, sobre “la *disolución de los puntos de referencia de la certeza*” (p. 28). Bajo estas coordenadas, según el autor, la democracia supone la imposibilidad de establecer el ser del pueblo, lo que conlleva asumir al poder como algo indeterminado, como un lugar vacío.

Si el poder deviene un lugar vacío, la determinación del mismo resulta siempre infundada, contingente y sujeta a pugnas constantes. Nada extraño hay en ello, para el autor, pues la desimbricación de las esferas del poder, el saber y la ley, propia de la democracia, “hace ver la división, de una manera general, como constitutiva de la unidad misma de la sociedad” (p. 27). Esto explica que Lefort mire con buenos ojos el aparato procedimental cuyo desarrollo acompaña a la democracia liberal moderna en su periplo histórico. Así enfocado, este componente procedimental, expresado por ejemplo en el sufragio periódico, corresponde a un conjunto de técnicas que al mismo tiempo que reconocen el conflicto como elemento constitutivo del lazo social, lo institucionalizan, estableciendo una serie de normas para su adecuado encausamiento.

## 7

Ante planteamientos como los previamente referidos, cabe preguntarse por la viabilidad de abordar los nudos temáticos hilvanados —el problema de la democracia como régimen de la soberanía popular, la cuestión del pueblo, la disyuntiva entre conflicto y consenso— con el cometido de apostar, en una óptica que tome distancia del modelo elitario y, en general, de acercamientos que, al identificar democracia real con democracia posible, deniegan su potencial crítico, por las *posibilidades de la democracia*. Son muchos los desafíos supuestos en una empresa de tal envergadura. Uno de ellos es el que guarda relación con la constitución de las identidades colectivas, asumiendo los límites infranqueables de cualquier proceso de institución de un “nosotros”.

Para afrontar esta tarea es necesario volver al problema de la utopía. Según lo adelantado, las consideraciones de Hinkelammert sobre esta cuestión se inscriben en una discusión mayor sobre el realismo en política. Ante teorías político-sociales que se pretenden neutras, ajustadas a los hechos y desembarazadas de idealizaciones, Hinkelammert considera que pensar en términos utópicos no es solo inevitable, sino incluso necesario. Según el autor, únicamente proyectando una plenitud que sabiéndose inconmensurable con la experiencia y en consecuencia irrealizable en ella, se puede comprender lo dado y en consecuencia actuar. Es por ello que, por paradójico que parezca, en la propuesta del autor, lo imposible, lo que no tiene ni puede tener lugar, es condición *sine qua non* de cualquier posible. Durante la dictadura chilena, con el cometido de hacer frente a las condiciones de una posible recuperación democrática, Norbert Lechner (1984) asume explícitamente la lectura hinkelammertiana de la utopía.

Se propone, a este respecto, pensar el “principio de autodeterminación” implicado en el supuesto de la soberanía popular como un “concepto límite” o “idea regulativa”. La democracia, constata el autor, entendida como régimen de la soberanía popular, supone un “pueblo” que se legisla de manera autónoma, y que al hacerlo decide soberanamente sus modos de vida. Lechner coincide sin embargo con una nutrida tradición, escuetamente graficada acá con los planteamientos tan disímiles entre sí de Schumpeter y Lefort, que pone en entredicho la pretensión de un pueblo unitario, orgánico o animado por una voluntad general. Según el autor, la pluralidad y el antagonismo que caracterizan a cualquier sociedad, por más pequeña, coherente y cohesionada que se la pretenda, deja al descubierto que “[e]l pueblo en tanto sujeto soberano que decide su destino no existe empíricamente: se forma como una pluralidad de sujetos en pugna” (p. 180). La cuestión adopta entonces la forma de una paradoja, casi de una aporía. Lechner es lúcido al advertir, por una parte, sobre las precauciones que se deben tomar ante el supuesto de un pueblo unitario, no solo porque este sea una entidad ajena a la experiencia, sino sobre todo porque puede comportar, tal como advierte Lefort, rendimientos antes autoritarios que democráticos. Pero es consciente, al mismo tiempo, de que el principio de autodeterminación que en su perspectiva es ínsito a la soberanía popular, requiere, o parece requerir, a ese sujeto imposible designado con la voz pueblo. Lechner no ofrece una solución a la paradoja, no tendría por qué hacerlo. Advierte sin embargo una cuestión clave, que pone sobre la mesa que es lo no ha lugar lo que permite concebir lo real: “la democracia postula un principio [el principio de autodeterminación] imposible a realizar, pero sin el cual no es posible la democracia” (p. 181).

## 8

¿Cómo enfrentar la paradoja? ¿En qué términos enfocar el difícil problema de la constitución de las identidades colectivas, de un “nosotros” que pueda ser pensado como el “pueblo” que parece reclamar la democracia en cuanto que régimen de la soberanía popular? Esta engorrosa cuestión ha sido abordada por numerosos intelectuales, con orientaciones y pretensiones teórico-políticas disímiles. Ha sido afrontada, entre otros, por autores que a pesar de diferencias relevantes entre sus planteamientos, podrían inscribirse en lo que cabría llamar enfoque democrático conflictual. Lo propio de un enfoque de esta índole, aquello que permitiría inscribir a una diversidad de autores en el mismo, es otorgar una centralidad al conflicto en la política democrática. El mencionado enfoque comportaría, en otras palabras, asumir que la conflictividad no es un dato previo a un

ordenamiento político democrático, al modo de un presunto momento prepolítico (parecido al estado natural de los contractualistas modernos) que habría de ser superado por un eventual pacto que, o bien funda la política, o bien relega el conflicto a un estadio anterior, exorcizando o minimizando sus posibilidades de inmiscuirse en el decurso regular de la vida social.

Sería erróneo reducir un enfoque de este tipo al planteamiento de unos cuantos autores. Cabe sostener, sin embargo, que el *leitmotiv* del mismo ha sido enunciado por intelectuales como Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Jacques Rancière. A pesar de sus significativas diferencias, estos autores se ubican críticamente ante posiciones que interpretan la política democrática como la consecución de acuerdos capaces de conjurar la división social. Para Laclau y Mouffe (2015), por ejemplo, la división y el antagonismo poseen un carácter constitutivo; por lo tanto, únicamente mediante el reconocimiento de la división puede haber política y por lo tanto democracia. En consecuencia, no solamente es inviable superar los conflictos: las sociedades contemporáneas son plurales, en ellas es imposible arribar a acuerdos definitivos sobre las reglas de convivencia. Es además indeseable, toda vez que dicha superación, en la óptica de los autores, suprimiría la política misma:

sin conflicto y división, una política pluralista y democrática sería imposible. Creer que una resolución final de los conflictos es eventualmente posible—incluso si es vista como una aproximación asintótica a la idea regulativa de un consenso racional— lejos de proveer el horizonte necesario para el proyecto democrático, pone a este en peligro (p. 18).

La consideración de la presunta superación de los conflictos en cuanto que peligro para la democracia se encuentra también en Rancière (2006). El filósofo francés enjuicia con dureza la coyuntura posterior a 1989. Lúcidamente advierte que el derrumbe de los regímenes socialistas comporta la proclamación de la democracia liberal como única alternativa posible, lo cual se traduce en un consenso, a nivel mundial, sobre la conveniencia de formas democráticas consensuales. Ante esta fiebre consensualista señala: “La esencia de la política es el disenso” (p. 12). De lo que se trata en esta afirmación no es del reconocimiento de opiniones o puntos de vista en pugna sobre las normas de convivencia, ni de conflictos de interés entre grupos ya constituidos. Lo que está en juego es, antes bien,

aquello que hace posible que tales pugnas tengan lugar, en un espacio común que las alberga y en el cual tienen sentido, y que alberga y hace posible a los mismos grupos con sus demandas y reclamos específicos: “El disenso es el conflicto sobre la configuración del mundo común por el cual un mundo común existe. Su desaparición no puede significar nada más que la desaparición misma de la política” (p. 12).

Laclau (2020), por su parte, se ha ocupado extensamente del problema de la construcción de las identidades colectivas, cuestión que constituye una preocupación central en su trabajo sobre populismo. No es este el momento de referirse a esta preocupación, gravitante en el pensamiento del autor, salvo en la medida en que ella conecta directamente con el problema de la democracia. Laclau afirma: “la posibilidad misma de la democracia depende de la constitución de un ‘pueblo’ democrático” (p. 215). En la constitución del mismo, tal como la enfoca el intelectual argentino, es observable un indudable aire de familia con la noción de utopía hinkelammertiana. Esta, según lo visto anteriormente, dice relación a una plenitud que en cuanto tal ha de saberse imposible, pero que no obstante debe asumirse como condición indispensable para conocer y actuar sobre lo posible.

Consciente de los escollos aparejados a los intentos de pensar al pueblo en términos unitarios u orgánicos, Laclau procura enfocar su conformación con prescindencia de resabios esencialistas o identitarios. Por lo tanto, la constitución de una identidad colectiva que se instituye a sí misma como pueblo en cuanto que sujeto político será para el autor performativa. Dicha constitución reposa en una pretensión al mismo tiempo que necesaria, imposible. Se trata de la pretensión de que una parte, consciente de su parcialidad, valga por el todo, sabiendo que esa su pretensión constitutiva es inviable, pues la totalidad le es inconmensurable, le excede por definición: “Lo que tenemos, en última instancia, es una totalidad fallida, el sitio de una plenitud inalcanzable. La totalidad constituye un objeto que es a la vez imposible y necesario” (p. 94).

Esta tensión entre parte y todo es justamente lo que de acuerdo con Laclau permite que haya pueblo político. El filósofo argentino grafica la tensión mediante los términos latinos *populus* y *plebs*. Ambos designan al “pueblo”, pero con connotaciones diferentes. El primero nombra al conjunto de los ciudadanos, entendido como sujeto político constitutivo. El segundo, en cambio, denota a los menos privilegiados, a quienes ya de hecho, ya de derecho, son negados en su cualidad de sujetos políticos. Según Laclau, la



*plebs* se instituye como tal en la medida en que deja al descubierto la falsa totalidad de la comunidad. La muestra como totalidad fallida, precisamente porque expone que el orden estatuido le oprime o le margina. La *plebs*, en consecuencia, procura hacerse pasar por el verdadero pueblo, hacer *como si* fuese el todo de la comunidad, pero sabiendo que ello no es otra cosa que una pretensión. Es la pretensión, pues, de “que una cierta parcialidad, la *plebs*, puede identificarse con el *populus* concebido como totalidad ideal” (p. 123). Reconociendo entonces que la totalidad no es sino el señalamiento de una falta, pues comunidad sin opresión, *populus* sin fisuras no existen, es que según Laclau “necesitamos una *plebs* que reclame ser el único *populus* legítimo —es decir, una parcialidad que quiera funcionar como la totalidad de la comunidad” (p. 108).

A pesar de énfasis y opciones teórico-políticas distintas, esta manera de abordar el problema del pueblo es muy cercana al planteamiento de Rancière (2006). El intelectual francés afirma, de un modo similar a Laclau, que solamente hay *demos* en la medida en que una parte, excluida del todo de la comunidad, acusa una falta, un daño infringido contra la igualdad. El señalamiento de dicho daño revela la índole paradójica de dicha parte, como “parte de los sin-parte”. Esta constituye al pueblo en cuanto que sujeto matricial de la política y de la democracia. Es este sujeto paradójico, imposible (pues no es sino una parte que no es tal), el que “viene a ocupar el terreno del actuar político y a identificar su nombre con el de la comunidad” (p. 67), pretendiendo identificarse, a fin de cuentas, “con el todo mismo de la comunidad” (p. 71). Se trata, en estrecha cercanía al planteamiento laclauniano, de una identificación imposible, pero que, como la utopía hinkelammertiana, resulta necesaria, en este caso, para pensar una democracia posible.

En un registro afín a los puntos de vista recién referidos, Mouffe (2012) considera que una política democrática exige el reconocimiento de la imposibilidad de un pueblo unitario. La intelectual belga refiere, pues, una “exclusión original”, constitutiva de la objetividad social, la cual debe ser asumida como condición de posibilidad de la democracia: “la lógica democrática siempre implica la necesidad de trazar una línea divisoria entre ‘ellos’ y ‘nosotros’, entre aquellos que pertenecen al ‘*demos*’ y aquellos que se encuentran fuera de él” (p. 21). La cesura trazada por tal línea es en el parecer de Mouffe insalvable. Si esto no se asume se pone en peligro la democracia misma. Esta requiere, en sus palabras,



[...] la aceptación de que el conflicto y la división son inherentes a la política y de que no hay ningún lugar en el que pueda alcanzarse definitivamente una reconciliación en el sentido de una plena actualización de la unidad del “pueblo” (p. 32).

Siguiendo explícitamente la huella de Lefort, aceptar la división y el antagonismo supone, en el planteamiento mouffeano, enfocar la democracia como un régimen que acoge al conflicto en su seno: que debe domesticarlo, encausarlo institucionalmente, pero no buscar erradicarlo. Por eso es que, tanto en Lefort como en Mouffe y en Laclau, aunque con matices y acentos distintos, no se trata tanto de denegar la democracia liberal representativa y su aparataje procedimental, cuanto más bien de encausarlos para una profundización y radicalización de la democracia. En el caso específico de Mouffe (2012), esta tarea supone el tránsito desde “lo político” hacia “la política”. Es el tránsito, en otras palabras, desde el componente fundamental de “antagonismo” propio a toda sociedad, el cual puede siempre desembocar en la consideración del otro como “enemigo” y en la violencia, hacia el “agonismo”. Este último supone ponderar al otro como un “adversario” ante el cual oponerse, bajo el reconocimiento de un marco común respecto del significado de cuyos puntos centrales se disputa.

## 9

Las consecuencias de un planteamiento como el referido son sin duda paradójicas, en un sentido positivo, como lo es el reconocimiento, en Hinkelammert, de lo posible en cuanto que condición *sine qua non* de lo posible. En efecto, entendida como realización de una coincidencia plena del pueblo consigo mismo, en base a la cual este podría efectivamente gobernar, o como la consecución de un orden en que se materialicen la justicia y la armonía, la democracia, para Mouffe (2012), constituye un ideal que se refuta en el momento de su propia enunciación: “la democracia perfecta se destruiría a sí misma. Esta es la razón de que deba concebirse como un bien que solo existe en la medida en que no puede ser alcanzado” (p. 148). Democracia plena no existe ni puede existir, no obstante sea necesario pensarla para obrar y evaluar las realizaciones que se llevan a cabo en su nombre.

Otra consecuencia relevante de este modo de concebir la política democrática es la radicalización, si se quiere, del problema del pueblo. No se trata, pues, solo del reconocimiento de los límites históricos o empíricos de la constitución de un pueblo unitario, o de la advertencia respecto

de las posibles consecuencias autoritarias de suponer la existencia del mismo. Llevada hasta sus rendimientos últimos, una interpretación de la democracia de este tenor comporta reparar en la imposibilidad constitutiva, estructural, de la identidad misma, sin la cual empero no es dable pensar al pueblo en cuanto que identidad colectiva plural.

En este punto, Mouffe toma prestada la noción derrideana de “exterior constitutivo”, con la finalidad de poner en tensión la idea, por ella misma asumida, según la cual la conformación de un “nosotros” requiere la determinación de un “ellos”, la identificación de un adversario que comparece como condición de posibilidad del “nosotros”. Si el “ellos” es radicalmente constitutivo, resulta simplista entender la relación nosotros/ellos en términos dialécticos, al modo como una conciencia necesita de otra a fin de devenir sí misma: “Para ser un auténtico exterior, dicho exterior [el exterior constitutivo] tiene que ser inconmensurable con el interior y, al mismo tiempo, condición para su surgimiento”. En este marco, “el antagonismo no se puede reducir a un simple proceso de inversión dialéctica: el ‘ellos’ no es el opuesto constitutivo de un ‘nosotros’ concreto, sino el símbolo de aquello que hace imposible *cualquier* ‘nosotros’” (p. 29).

Debemos al parecer, por lo tanto, asumir la paradoja, mantenernos en ella, y admitir, en consecuencia, que ese “nosotros” pueblo, ese sujeto colectivo soberano que mediante la convergencia de sus miembros, de modo concertado, se autolegisla, debe saberse, al mismo tiempo que necesario, imposible. Es importante advertir que el reconocimiento de este carácter paradójico del pueblo comporta, o puede comportar al menos, un contrapunto significativo ante posiciones que, procedentes de registros teóricos y políticos distintos, identifican democracia real con democracia posible. Según lo visto, estos planteamientos a la larga sancionan, mediante la constatación de que nunca ha gobernado el pueblo (por lo que parecen confirmar el parecer rousseauniano según el cual “jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás” [Rousseau, 2017, p. III]), la deslegitimación de cualquier democracia.

Asumir entonces la inviabilidad constitutiva de un pueblo orgánico y sustantivo, y de la democracia como régimen en el que aquel gobierna, puede implicar reposicionar el potencial crítico y emancipatorio de la democracia. Se trata, entonces, de comprender al pueblo, la soberanía popular y la democracia como conceptos utópicos: impracticables y necesarios al mismo tiempo. El pueblo, en esta óptica, se posiciona como

un concepto límite, como la ficción necesaria de la democracia. Según Pablo Oyarzún (2020), “[e]l ‘pueblo’ es una ficción, acaso, y como toda ficción extrae su potencia de que se la crea y afirme como ficción sabiéndola tal”. La voz pueblo, para el filósofo chileno, no designa nada orgánico o sustantivo. Es antes bien el nombre de una promesa: “es la promesa de un ‘común’ allí donde este puede llegar a ser insostenible, imposible”. Nos hallamos, como se ve, ante una promesa que, como el pueblo, la democracia y la utopía, parecen no poder escapar de su condición paradójica: el pueblo, para Oyarzún, “es el límite de toda experiencia común a que pudiésemos aspirar”, a sabiendas de la imposibilidad última de dicha experiencia (p. 460). Es pues en el reconocimiento de estas paradojas, en las que conviven en tensión permanente e irresoluble lo posible y lo imposible, donde se juegan, en parte, las *posibilidades de la democracia*.

## Referencias bibliográficas

- Arancibia, J. P. y Yuing, T. (2021). Crisis y refundación del mito democrático: el octubre chileno, preguntas y tensiones. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 17, 91-113. <https://doi.org/10.22370/rhv2021issi17pp91-113>
- Butler, J. (2019). “Nosotros, el pueblo”: ideas sobre la libertad de reunión. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (pp. 157-193). Paidós.
- Cioran, E. M. (1998). Mecanismo de la utopía. *Historia y utopía* (pp. 117-138). Tusquets.
- Diario Universidad de Chile (2023). 50 años del golpe. Encuesta Pulso Ciudadano: el 32,8% aún respalda el golpe de Estado. 6 de septiembre de 2023. <https://radio.uchile.cl/2023/09/06/encuesta-pulso-ciudadano-el-328-aun-respalda-el-golpe-de-estado/> Consultado el 31 de marzo de 2024.
- Didi-Huberman, G. (2014). Volver sensible / hacer sensible. VV. AA., *¿Qué es un pueblo?* (pp. 61-88). LOM.
- Hinkelammert, F. (2002). *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer.
- Laclau, E. (2020). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lechner, N. (1984). El consenso como estrategia y como utopía. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (pp. 177-204). FLACSO.
- Lefort, C. (2014). El pueblo y el poder. *El pueblo y el poder* (pp. 39-47). Prometeo.
- Lefort, C. (1991). La cuestión de la democracia. *Ensayos sobre lo político* (pp. 17-29). Universidad de Guadalajara.
- Macpherson, C. B. (2003). *La democracia liberal y su época*. Alianza.
- Moro, T. (2003). *Utopía*. Losada.
- Mouffe, Ch. (2012). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Gedisa.
- Oyarzún, P. (2020). La fuerza de un acontecimiento. Balbontín, C. y Salas, R. (comp.), *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre de 2019* (pp. 457-462). Libros del Amanecer.
- Pateman, C. (2014). *Participación y teoría democrática*. Prometeo.
- Rancière, J. (2012). *El odio a la democracia*. Amorrortu.
- Rancière, J. (2006) *Política, policía, democracia*. LOM.
- Rosanvallon, P. (2006). La historia de la palabra “democracia” en la época moderna. *Estudios políticos*, 28, 9-28. <https://www.redalyc.org/pdf/164/16429056002.pdf>
- Rousseau, J.-J. (2017). *Del contrato social*. Alianza.
- Ruiz Schneider, C. (1993). Concepciones de la democracia en la transición chilena. *Seis ensayos sobre teoría de la democracia* (pp. 159-197). Universidad Nacional Andrés Bello.
- Schumpeter, J. A. (2015). *Capitalismo, socialismo y democracia*, Volumen II. Página Indómita.
- Zoppi, R. S. (2003). Introducción. Tomás Moro. *Utopía* (pp. 27-39). Losada.

# EN TORNO AL IDEARIO ÉTICO DE ENRIQUE DUSSEL: CONFERENCIA DE LAS NACIONES UNIDAS SOBRE CAMBIO CLIMÁTICO DEL 2023 O LA NEGACIÓN DEL DERECHO A LA VIDA

REGARDING THE ETHICAL PROJECT OF ENRIQUE DUSSEL: THE 2023 UNITED NATIONS CLIMATE CHANGE CONFERENCE OR DENYING THE RIGHT TO LIVE

ROBERTO ECHEVARRÍA-MARÍN

*Universidad de Puerto Rico, recinto de Río Piedras*

*roberto.echeverriaI@upr.ed*

<https://orcid.org/0000-0003-0941-910X>

*Artículo recibido el 16 de marzo de 2024;*

*aceptado el 29 de julio de 2024.*



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

## Cómo citar este artículo:

Echevarría, R. (2024). En torno al ideario ético de Enrique Dussel: Conferencia de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático del 2023 o la negación del derecho a la vida. *Revista Palabra y Razón*, 25, pp. 37-67. <https://doi.org/10.29035/pyr.25.37>

## RESUMEN

En este trabajo pretendemos analizar el texto final de la conferencia sobre el clima de Dubái (COP28) a la luz de la ética de la liberación de Enrique Dussel. En ese sentido, determinaremos si el documento final del cónclave reconoce y empodera a las víctimas del deterioro ecológico que se observa por todo el planeta. Examinaremos si se reconoce el daño a las víctimas y si se les proveen recursos para construir su propio programa de reversión y mitigación del daño ecológico. Exploraremos si la retórica del documento concreta propuestas efectivas a corto y a largo plazo para conjurar esta debacle climática global.

*Palabras claves:* Enrique Dussel / ética de la liberación / COP28 / cambio climático / las víctimas

## ABSTRACT

In this paper we aim to analyze the final text of the COP28 Climate Change Conference in Dubai, the United Arab Emirates, under the prism of Enrique Dussel's ethics of liberation theory. We will determine whether the final document of the summit recognizes and empowers the victims of the climate crisis observed throughout the planet. We will examine whether the conclave recognizes the suffering inflicted to the victims of climate change induced phenomena such as storms, hurricanes, and floods, and whether they are provided resources that would enable them to build their own reverse and mitigation programs. Finally, we will explore whether the Conference offered concrete short- and long-term proposals for reversing the trend of climate global deterioration.

*Keywords:* Enrique Dussel / ethics of liberation / COP28 / climate change / the victims

## I. Introducción

El cuerpo humano es el ámbito, el lienzo material sobre el que se asienta o se desarticula la integridad física del individuo. Por esa razón, el filósofo argentino Enrique Dussel focaliza los efectos concretos del poder sobre la vida orgánica de cada cual. El cuerpo evidencia el proceder ético de los gobiernos y de las grandes empresas según promueven u obstaculizan el desarrollo humano de cada persona, en la medida en que se considere la salud, el trabajo, la educación y la vivienda como derechos inalienables. En sistemas políticos y económicos centrados en el individuo, como es el caso en los países nórdicos, el gobierno y las empresas colaboran para concretar una agenda socioeconómica centrada en el bien común. A tono con esta expresión ética colectiva, de liberación, diría Dussel, los individuos disfrutarían de libertad para manejar sus vidas y desarrollar sus capacidades y potenciales. De esta manera, se viabiliza un espacio social de inclusión que toma en cuenta las necesidades y las aspiraciones de todas y todos.

Ante la creciente hecatombe ambiental que afecta el planeta, Dussel propone acciones concertadas en favor de la reproducción y desarrollo de la vida que discurren paralelas con acciones encaminadas a revertir el cambio climático dado que sus consecuencias apocalípticas inciden con mayor fuerza sobre las personas y países más vulnerables. Afecta con mayor violencia a las regiones más empobrecidas, las que carecen de mecanismos para modificar la conducta destructiva de corporaciones y regímenes que se enriquecen mediante el devastador daño ambiental que provocan sus actividades (Barbier & Hochard, 2018; Hallegatte *et al.*, 2018; Dang *et al.*, 2023). De ahí que el pensador argentino les califique de “antiecologicos y antihumanos”. Colocan al planeta y a los humanos sobre el altar del sacrificio para acceder a mayor riqueza material en menoscabo de los demás, una actitud irracional y egocéntrica. En ese sentido, la industria de combustibles fósiles y productos afines antepone su interés económico a la vida de las personas, ajena a “una ética de afirmación rotunda de la vida humana”, fundamento medular de la filosofía de la liberación dusseliana (1998, p. 11).

Al presente el planeta registra temperaturas más calientes y desastres climatológicos continuos provocan pérdida de vidas y de propiedad, forzando a numerosas personas a desplazarse de sus comunidades. Peor aún, según una proyección de la Organización Mundial de la Salud, 3,6 billones de personas viven en áreas muy susceptibles al cambio climático; se estima que otras 250.000 personas morirán anualmente entre el 2030 y

el 2050 debido a inanición, enfermedades y desastres climatológicos<sup>1</sup>. Es decir, el número de víctimas continúa aumentando. Según las Naciones Unidas, cincuenta y seis millones de personas enfrentaron hambre debido a catástrofes climatológicas en el 2022; 2,8 billones de personas podrían estar expuestas a calor extremo para el 2090; y las concentraciones promedio de dióxido de carbono superó valores preindustriales en 50% por vez primera en el 2022. Mientras tanto, se invierten \$7 trillones de dólares en fondos privados y públicos en actividades que intensifican los efectos nocivos del cambio climático<sup>2</sup>.

Este momento histórico crítico devela la pertinencia y la utilidad teórico-práctica de la ética de la liberación de Enrique Dussel. Dussel propone un proyecto ético concreto que restaura la presencia histórica del Otro victimizado, que desautoriza la relación asimétrica existente entre víctimas y victimarios, que conciencia al poder sobre el daño y la privación del derecho a la vida que causan sus actividades destructivas. Su diseño ético conforma un mapa de ruta que contribuye a revertir prácticas de opresión y de exclusión, a conjurar la debacle climática y a resaltar a las víctimas como “referente privilegiado” con el fin de accionar una ética de liberación que permita la vida y el desarrollo de la vida.

Acogemos el ideario ético de Dussel para problematizar la conducta institucional de empresas y gobiernos, protagonistas del cambio climático. En ese sentido, nuestra investigación ofrece varias contribuciones noveles. Primero, mediante la ética de la liberación de Enrique Dussel deconstruiremos el texto final de la 28va Conferencia de las Naciones Unidas sobre cambio climático, celebrada en Dubái (Emiratos Árabes Unidos). Segundo, el sistema del filósofo nos permitirá evaluar la eticidad de las empresas y gobiernos que contaminan el ambiente y los recursos naturales y que causan sufrimiento humano. Recurriremos a su proyecto ético de liberación para confrontar a los agentes de la cultura del petróleo desde la perspectiva del Otro privado del derecho a la vida a la luz del cambio climático antropogénico que encara la humanidad. Finalmente, esa ética nos permitirá problematizar los discursos y los actos del poder desde su eticidad hegemónica. En contraposición a esa cultura nociva para la humanidad, Dussel nos ha legado su Ética de la liberación, un sistema

---

1 “Climate Change”, 12 de octubre de 2023. <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/climate-change-and-health>

2 “Climate: highlights of COP28”, Naciones Unidas. <https://unric.org/en/climate-highlights-of-cop28/>



de reflexión y de acción ética crítica enmarcado en las víctimas, sustentada por el derecho a la vida y al desarrollo de la vida de los sufrientes. Después de todo, nos dice el filósofo, el derecho a existir a plenitud constituye el derecho medular del Otro, el ser diferente al yo que concreta una relación interpersonal. La factibilidad ética o las circunstancias, contextos y recursos que posibilitan hacer el bien, proceder ético empático que conduce a la reproducción y al desarrollo de la vida humana, solo depende de una voluntad liberadora.

## 2. La ética dusseliana: las víctimas del cambio climático

Dussel adjudica poder agencial a las víctimas para afirmar su derecho a la vida en contraposición a la negación al derecho a existir manifestado por corporaciones y gobiernos. Dada las imperfecciones humanas, las víctimas componen el saldo inevitable de acciones llevadas a cabo por estas entidades de poder. El concepto dusseliano de víctimas ha adquirido particular relevancia en estos días en que las consecuencias humanas y climatológicas dramatizan la necesidad urgente de conjurar los efectos del cambio climático que se observa en todo el planeta. Estos estragos no surgen de una inclinación innata al error sino a la intencionalidad de los victimarios, quienes han antepuesto sus intereses particulares al bien común. El filósofo argentino, sin embargo, presenta un mapa de ruta que posibilita la toma de decisiones consensuada —palabra clave en su ética— entre perpetradores y víctimas.

Dussel interroga relaciones de poder dominantes en aras de reducir el número de víctimas, forjar un mundo de mayor equidad y de compeler a individuos de poder empresarial y político a deponer agendas egocéntricas que perjudican a numerosas personas vulnerables. El poder tiende a subsumir la exterioridad en su ámbito de acción, una absorción centrípeta que desdibuja la faz de las víctimas, convirtiéndolas en una masa amorfa indiferenciada que accede involuntariamente a la modernidad neoliberal y tecnológica a cambio de su derecho a la vida y al desarrollo de la vida —un balance desequilibrado impuesto por aparatos hegemónicos—.

A juicio de Dussel, una institución ética fomenta la vida y alcanza metas institucionales respetando la integridad física de los individuos, sin convertirlos en objetos de lucro desmedido. A la luz de esa concienciación empática, la totalidad regentada por el poder se convierte en una totalidad regentada por las víctimas. Desestabiliza la estructura de poder desarticulando la subalternidad inherente a la típica estructura jerárquica de la dualidad.

En ese sentido, como apunta el filósofo, se genera una “razón ontológica transcendida práctica e internamente por una razón ético-crítica, que se relanza a nuevos momentos futuros de realización, desde sus propios contenidos, pero, al mismo tiempo, innovados por aspectos nuevos provenientes de la Exterioridad de las víctimas” (p. 412). De esa manera, se neutraliza el mal que se cierne sobre cuerpos y entornos naturales. Se suscita una revolución mental anclada en una reconsideración dialógica e inclusiva. Después de todo, como observa Laura E. Pérez, una actitud de “coalición y solidaridad encaminadas a la justicia social y al bienestar humano necesitan, inevitablemente, una profunda transformación personal social en un ciclo de receptividad y saber profundo” (2010, p. 143)<sup>3</sup>. Dussel argumenta que es posible desperezar al poder para llevarle a considerar a la otredad desde una perspectiva democrática, en la que se toman en cuenta los puntos de vista de sus víctimas. Desde lo hegemónico, el horizonte de comprensión consiste en saldos bancarios, objetivos de producción e inversión en cabilderos, entre otros. Desde la perspectiva de las personas sufrientes, el horizonte de comprensión consiste en muerte, desplazamiento forzoso, pérdida de medios de sustento, desintegración del núcleo familiar y desasosiego emocional, entre otros. Los puntos de partida de ambos grupos son incongruentes, trenzados por intereses divergentes, pero armonizables, dice Dussel, a la luz de una actitud inclusiva consensuada.

### 3. El cambio climático y la factibilidad del bien

En la concepción dusseliana, la factibilidad del bien implica que un sujeto ético toma decisiones que propenden al desarrollo de la vida. En un contexto idóneo, todas las personas acceden a los recursos materiales para desarrollar su vida desde su propia intencionalidad. En este sentido, ningún individuo estaría supeditado a otro. En ese mundo ideal, los entes hegemónicos podrían democratizar la relación de poder con la otredad dada la voluntad institucional y la factibilidad del bien. En estos días de aguda crisis climática, los perpetradores no manifiestan esa inclinación ética al bien común. En ese sentido, la industria de hidrocarburos es “éticamente perversa”, al decir del filósofo, por cuanto sus actividades niegan el derecho a la vida, “se vuelve un sistema autorreferente que ejerce el poder que mata” (“El reto actual”, p. 178). El mal que genera presenta daño demostrable en los cuerpos y en los hábitats naturales de las víctimas, un

---

3 “...coalition and solidarity toward lasting social justice and human well-being necessitate, as inevitable, profound personal as well as social transformation in a cycle of receptivity and deepening knowledge”.

efecto producido por una casta hegemónica que vive en la opulencia a costa de la vida y de la salud de millones de seres humanos. Estos victimarios cuentan con numerosos recursos económicos y publicitarios para encubrir los efectos concretos de su actividad tecnológica nociva y para propagar la doctrina sobre el presunto papel de los combustibles fósiles en el progreso económico y social de las naciones del mundo.

A la luz de su ética de liberación, Dussel presenta una actitud optimista, lo que no significa ingenuidad. En su texto *La ética de la liberación*, el filósofo advierte la duplicidad inherente a discursos del poder: “El sistema aparece como contradicción, ya que pretendiendo ser la mediación factible de reproducción de la vida (como toda institución) opera como la causa de la negatividad de dicho sujeto, de su vida (manifestada en la víctima misma)” (p. 553). Así, por ejemplo, la industria de combustibles fósiles alega accionar una eticidad que redunde en favor del bien común. Sin energía no renovable, por ejemplo, colapsarían las economías globales. Ese discurso ético forma un monumento, al decir de Foucault, un momento pasado transmutado en brújula inmanente que posibilita el derecho a una vida próspera y segura para la humanidad. Se salvaguarda el futuro de todos amparando esa industria medular. Enmarcado en esa actitud utilitaria y egoísta, se intenta desacreditar a personas disidentes como contrarias al interés público, desafectos ajenos al saber que propicia el progreso material y tecnológico del planeta.

Dussel devela la ambigüedad que suscita aducir que se contribuye al desarrollo socioeconómico mundial mediante el uso irrestricto de combustibles fósiles mientras se destruyen comunidades y se reducen las posibilidades de vida en el planeta. Tratan de imponer una cultura aquiescente, sostén de una normalidad que, como dice Dussel, institucionaliza el suicidio mundial. Mientras la COP28 proclamaba “el principio del fin” de la industria de hidrocarburos, la ONG Global Witness denuncia que los Emiratos Árabes Unidos intentaba quintuplicar la venta de petróleo y gas<sup>4</sup>.

La crisis climática ha generado una intensa oposición al uso de las fuentes energéticas no renovables que ponen en peligro la vida de todas y todos en el planeta. De ahí que, como evidencia Global Witness, incluso gobiernos democráticos como el Reino Unido, Canadá, Alemania, Colombia e India criminalizan actos pacíficos de protesta. Michel Forst, relator especial de las

---

4 “Escándalo en la COP28: Emiratos planea utilizar la cumbre climática para alcanzar acuerdos petroleros”. *El Independiente*, 23 de noviembre de 2023.

Naciones Unidas, ha denunciado la situación:

La represión a la que se enfrentan actualmente en Europa los activistas ambientales que recurren a la desobediencia civil pacífica representa una grave amenaza para la democracia y los derechos humanos. La emergencia ambiental a la que nos enfrentamos colectivamente, y que los científicos llevan décadas documentando, no puede abordarse si quienes dan la alarma y exigen que se actúe son criminalizados por ello<sup>5</sup>.

La industria de combustibles fósiles no cederá parcelas de poder a menos que no existan mecanismos compulsorios que obligan a reconocer la materialidad y el derecho a existir de cada vida. Dussel sostiene que la proximidad suscita empatía, interés por la suerte del Otro. Esta afirmación bienintencionada podría resultar insuficiente. Se requieren instituciones con fuerza de ley que legitimen los derechos humanos de las víctimas. Si “el poder es una relación de fuerzas”, urge apoderar a las víctimas dentro de un marco legal y regulatorio que reivindique sus reclamos.

Los ejecutivos de las petroleras rehúsan reconocer el daño global que ocasionan. Desde su óptica privilegiada, no existe razón lógica para escuchar o reconocer la presencia de las víctimas. Estos conglomerados petroleros, ajenos al dolor ajeno e imbuidos de narcisismo organizacional, han invertido mucho dinero en mantener el *statu quo* mediante contribuciones económicas políticas y cabilderos.

Un momento histórico estadounidense demostró que la voluntad popular puede subvertir relaciones asimétricas de poder e imponer una cultura democrática, que las penurias colectivas pueden gestar una coalición nacional diversa dispuesta a deshacer entuertos del poder que han provocado sufrimiento y crisis económica: la Gran Depresión (1929-1939). Entre otros factores complejos, la especulación financiera y la desregulación jugaron un papel significativo en el colapso económico estadounidense, de repercusiones globales. Los rostros de la miseria económica y del hambre asomaban por doquier. La magnitud de la tragedia forjó una alianza social que trascendió ideologías y clases sociales. El presidente Franklin S.

---

5 “Represión estatal de las protestas y de la desobediencia civil ambientales: una grave amenaza para los derechos humanos y la democracia”. Documento de posición de Michel Forst, relator especial de las Naciones Unidas sobre los Defensores del Medio Ambiente en virtud de la Convención de Aarhus, febrero de 2024.

Roosevelt galvanizó el reclamo popular en una intervención gubernamental sin precedente, con sus errores y omisiones, regulando la actividad bancaria y financiera y aumentando el gasto público para posibilitar el derecho a la vida de millones de estadounidenses. El Nuevo Trato fue el resultado bipartidista de las reivindicaciones que exigían las víctimas, dando curso a una cultura de liberación notable. En fin, el reconocimiento de las víctimas de la Gran Depresión estadounidense creó un amplio consenso social en torno a la necesidad imperiosa de que el gobierno interviniese para conjurar esa grave crisis social y económica.

#### 4. Dussel: el cambio climático o la imposibilidad de la vida

Una corporación responsable fomenta la vida, genera lucro razonable y logra metas institucionales sin lesionar el derecho a la vida de los demás, sin convertirlos en medio para acumular riquezas, actuando de forma temeraria e impune ajeno al sufrimiento que provocan sus acciones. Bien nos recuerda Dussel que la persona es “el *modo de realidad* de cada ser humano en concreto” (p. II). Desafortunadamente, las víctimas continúan sufriendo las consecuencias de las conductas antiéticas y deshumanizantes de corporaciones con el aval de gobiernos obsequiosos al capital.

El cambio climático impacta con mayor virulencia a las personas empobrecidas y a las comunidades marginadas (Hallegatte *et al.*, 2018; Kuusipalo, 2023; Mastaler, 2007). Constituye una expresión concreta de injusticia social (Mastaler, 2007, p. 67). Es decir, los disturbios climáticos infligen mayor daño a personas y comunidades ya estremecidas por la precariedad económica a la luz de estructuras de poder públicas y privadas políticas que les marginan, que les reducen a la subsistencia. Por otro lado, el deterioro ecológico está dando lugar al fenómeno de migración (Kuusipalo, 2023), seres humanos que abandonan sus lugares de origen para asentarse en regiones donde puedan rehacer sus vidas. Los números reflejan la magnitud de la crisis. Desastres naturales provocaron que casi 33 millones de seres humanos tuvieran que desplazarse de sus comunidades en el 2022. Pakistán, las Filipinas, China, India y Nigeria son los cinco países con mayor número de refugiados a raíz de tormentas, inundaciones y sequías. Seis de cada diez migraciones internas se debieron a inundaciones en 2022. El Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático indica que sobre un billón de personas residentes en zonas costeras podrían estar en peligro para el 2050. Incluso en Estados Unidos, según la cadena noticiosa CBS, hoy unos tres millones de estadounidenses son “migrantes climáticos” (*climate migrants*). Peor aún, la Agencia de la ONU para Refugiados informa

que un 60% de los refugiados y desplazados internos viven en países que se consideran de los más vulnerables al cambio climático.

En esa relación social asimétrica, Dussel posiciona su escala de valores del lado de los marginados, de los que carecen poder económico o político para adelantar su agenda comunitaria, de disfrute de una vida plena. Estas personas vulnerables enfrentan los estragos y los efectos extremos de no solamente fenómenos climáticos de corto plazo como inundaciones y sequías, sino también de fluctuaciones climáticas a largo plazo como los crecientes aumentos en el nivel del mar y la erosión (Barbier y Hochard, 2018, p. 26). En su ensayo *El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida*, Dussel destaca el cariz urgente de la situación: “No sólo la humanidad está realmente en riesgo de extinguirse por la destrucción ecológica, sino porque el problema ecológico es el problema de la vida; no de la vida en general, sino de la vida humana, porque es la que va a desaparecer” (2000, p. 171). Hallegatte *et al.* (2018) afirman que las mediciones económicas tradicionales como el producto bruto nacional torna invisible a las comunidades empobrecidas porque su aportación estadística es mínima. Se deben revisar de manera que resalten las voces y las vicisitudes de estos marginados (p. 27). Urge, pues, identificar las fuerzas y las organizaciones que imposibilitan “la reproducción y el desarrollo de la vida de un sujeto al que Dussel denomina *víctima*” (Berisso, 2014, p. 89).

Estas fuerzas retrógradas suscitan resistencia en los sujetos que luchan por actuar como agentes de vida en sus propios contextos sociales. Estos ámbitos de poder político y económico apoyan andamiajes y procesos que imposibilitan el desarrollo del potencial creativo y las facultades naturales de los individuos vulnerables. Su irracionalidad, fundada sobre la exclusión y la imposibilidad de la vida, genera destrucción y extrema precariedad. Las comunidades marginadas, sin embargo, no se avienen al silencio; por el contrario, contraponen una lógica centrífuga, plural e histórica provocando que el ente dominante responda desde “una ética de liberación global con una pulsión hacia el Otro que vive y muere en la exterioridad al exterior del Ser del sistema y del mundo vida” (Sáenz, 2017, p. 245)<sup>6</sup>.

De esta manera, se podría contrarrestar el avance insidioso de corporaciones poderosas, cuyas actividades contribuyen a calentar el planeta, a saturarlo de

---

6 “[...]an ethics of liberation of planetary scope with a drive (pulsión) toward the Other who lives and dies in exteriority to the Being of the system and of a life world”, traducción de este autor.

gases de efecto invernadero, propiciando inundaciones, sequías y huracanes de mayor frecuencia e intensidad que atentan contra el derecho a la vida de cada individuo. Dada la relación asimétrica, los marginados carecen del derecho de réplica, de facultades políticas y legales que les permitan proteger su entorno y sus modos de vida. El prójimo, según estas empresas antiéticas, no existe. Las personas son objetos de lucro, tan desechables como el petróleo o el metano de donde se generan cantidades extraordinarias de dinero con el fin de sufragar estilos extravagantes de vida, acumular riqueza y especular en el mercado de valores a costa de la vida y de la salud, del derecho mismo a existir de los seres humanos desplazados o muertos a raíz de inclemencias del tiempo<sup>7</sup>. En contraposición a estos desafueros del poder, Dussel propone un sistema ético viable que libera a victimarios y a las víctimas de su relación de poder desigual, que posibilita restaurar la efectividad operacional de estas compañías al contribuir a la vida y al desarrollo de la vida. Constituye un marco de acción transformadora, un pulso entre fuerzas iguales movidas por el afán de salvar vidas y restaurar modos de convivencia social.

La ética de la liberación de Dussel parte de la “experiencia de dependencia” (Barbas-Rhoden, 2014), ubicando en primer plano a las víctimas, personas que sufren en carne y hueso las injusticias corporativas y las políticas ambientales que propenden a la destrucción física de individuos y de ecosistemas. Dramatiza las consecuencias materiales sobre seres humanos y comunidades inermes. Al reenfocar esta relación asimétrica de poder, el filósofo reconoce un ser exterior a sí mismo que, paradójicamente, en una especie de espejo lacaniano, permite que se vea a sí mismo como una posible víctima más, en lucha por posesionarse de su vida y por sobrevivir a la debacle climatológica. Reconocer a la otredad despereza la conciencia, permite percibir la pluralidad de voces y seres, acciona el bien ante la “epifanía de la corporalidad viviente humana” (p. 15) que suscita la factibilidad del derecho a existir del Otro.

## 5. Dussel: la ética de la vida

En su *Ética de la liberación*, Dussel (1998) subraya el derecho humano a existir sin los sobresaltos y el sufrimiento que provocan estas empresas con el aval implícito o explícito del Estado: “Esta es una ética de la vida,

---

7 En febrero del 2023, Chevron anunció una inversión de \$75 billones para comprar sus propias acciones. “Exxon desembolsó \$15.2 billones para comprar sus propias acciones en 2022”. CNB. <https://www.cnb.com/2023/02/01/exxon-chevron-earnings-buybacks-show-cheap-gas-isnt-coming-back.html>



es decir, la vida humana es el contenido de la ética [...] donde se afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido” (p. 91). La posibilidad de la simple práctica del bien no es suficiente, implica Dussel, para que prevalezca el bien común. Se requiere un compromiso ético que fructifique en un verdadero proyecto liberador que abone a la protección de la vida y al desarrollo pleno de la individualidad humana. Se requiere codificar la conducta, en parámetros éticos y legales compulsorios que garanticen el derecho a la vida digna de todas y todos (p. 93)<sup>8</sup>.

Hoy seres humanos padecen en carne propia la avaricia de Wall Street en aras de objetivos materiales pedestres que soslayan el derecho a la vida de todos para acumular riqueza. Kelley Toole (2023), de la organización Save the Children, evalúa esta trágica situación: “Este análisis claramente demuestra que la crisis climática afecta desproporcionadamente aquellos que menos han contribuido a causarla y que carecen de recursos para resistir sus efectos más destructivos, agudizando la inequidad, la pobreza y el desplazamiento”<sup>9</sup>. Al menos doce mil personas perecieron debido a inundaciones, ciclones, tormentas y deslizamientos de tierra. Evidenciando que la cultura corporativa menoscaba el derecho a la vida de los más indefensos, 45% de los fallecidos vivían en países que apenas aportan 0,1% a las emisiones globales (World Relief Web).

En el ideario de Dussel, la vida de cada cual es el punto de partida existencial; su ética devela una realidad material, implica una idiosincrasia formada por ideas, vivencias y circunstancias. Los escenarios pueden enmarcar desarrollo humano o inhibirlo en la medida en que los aparatos de poder actúen de modo ético o antiético.

Se priva al sujeto sufrido de su libertad, de su autonomía, para convertirle en objeto empresarial. Los actores antiéticos se apropian de la vida del Otro desdibujado por las lógicas imaginarias del mercado. De ahí, por ejemplo, la admonición de Kant (1995) a los efectos de no usar al otro como

---

8 En un artículo publicado en la revista *Ceiba*, de la Universidad de Puerto Rico en Ponce, Roberto Echevarría Marín argumenta que Tomás de Aquino, Kant y Freud se hubiesen opuesto a la desregulación de la economía dada la proclividad humana a la conducta destructiva y egocéntrica (2024). “Propuestas éticas de Santo Tomás de Aquino, Immanuel Kant y Sigmund Freud: equidad y justicia en el siglo XXI”.

9 “The analysis clearly shows how the climate crisis disproportionately affects those who have done least to cause it and are least able to withstand its most damaging effects, further entrenching inequality, poverty, and displacement” (traducción de este autor), ReliefWeb, 20 de diciembre de 2023.



medio: “[...] obra de tal modo que te relaciones con la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solo como un medio”<sup>10</sup>. Según Dussel (1998), “[...] todo acto humano, como humano, tiene como un momento constitutivo específico el ejercicio de la autoconciencia. Desde esta se abre la posibilidad de la autorresponsabilidad autónoma [...]” (p. 138). A la luz de ese empoderamiento de la conciencia, los sujetos victimizados deconstruyen el proceder corporativo, identifican prácticas alienantes desentendidas de la ética bajo el manto protector de la desregulación y la arbitrariedad.

Esa potestad institucional descansa sobre la negatividad, la ausencia de normas tendientes a viabilizar el desarrollo humano; constituye, diría Freud, la victoria del id anárquico, el dominio de lo irracional al servicio del capital. Al desregular su ámbito de acción, se limita el papel del Estado; se conculcan las facultades que protegen a los ciudadanos de desmanes económicos y financieros. El pensador argentino identifica la crisis climática como un escenario en que se debaten el amor y la indiferencia, Eros y Tanatos en lucha mortal, como propone Dussel (1998):

La ética cumple la exigencia urgente de la sobrevivencia de un ser humano autoconsciente, cultural, autorresponsable. La crisis ecológica es el mejor ejemplo: la especie humana decidirá “corregir” ética o autorresponsablemente los efectos no-intencionales del capitalismo tecnológico devastador [sic] o la especie como totalidad continuará su camino hacia el suicidio colectivo (p. 140).

Dussel (1998) destaca la asimetría inherente a las decisiones que inciden sobre las vidas de los individuos; decisiones gubernamentales y organizacionales que se toman desde estructuras de poder que tornan invisibles a los más afectados. Un consenso social inclusivo que legitima la presencia histórica de estos subalternos concreta lo que el pensador argentino llama “la factibilidad ética”, un posicionamiento político que transpira democracia y liberación (p. 210). Soy libre en la medida en que el poder no pueda decidir unilateralmente en menoscabo del derecho a vivir con dignidad, sin asumir que no existo. Hay, dice Dussel, “la obligación moral de argumentar que se funda, como hemos dicho, en el reconocimiento del Otro sujeto argumentante como un sujeto autónomo y de igual dignidad” (p. 213).

---

<sup>10</sup> “Act in such a way that you always treat humanity, whether in your own person or in the person of any other, never simply as a means, but always at the same time as an end”, (traducción de Roberto R. Aramayo).

En ese sentido, “serán los mismos dominados o excluidos, las víctimas, asimétricamente situadas en la comunidad hegemónica, los encargados de construir una nueva simetría; será una nueva comunidad de comunicación consensual crítica, histórica, real” (p. 215). Esa inclusividad social acoge una ética dinámica que redundo en el bien o en lo bueno (p. 216).

Dussel reconoce la utilidad del proyecto ético kantiano al expresar que la eticidad surge de la voluntad del individuo, discurriendo “de la *a prioridad* de la norma o máxima en la intención del agente a la realización de la eticidad” (p. 235). Desde una perspectiva material ajena a los requiebros de lo abstracto, Dussel deslegitima una autoridad omnimoda que se arroba el derecho de decidir sobre la vida de sujetos económicos y sociales vulnerables. La ética impone a los poderes hegemónicos el deber ineludible de actuar como sujeto ético que dispensa el bien a todos los integrantes de la comunidad. Los “derechos” del mercado no pueden prevalecer sobre los derechos de los seres humanos. Sobre ese derecho descansa el bien enmarcado por posibilidades concretas. Después de todo, afirma Dussel (1998), “[l]o ético subsume lo meramente factible” (p. 268).

Los actores que niegan la vida lesionan todo lo que vive en el planeta. En ese sentido, a tono con la ética dusseliana, esas compañías “niegan la vida”. Por el contrario, “[e]s desde la *positividad* del criterio de verdad y del principio ético material de reproducción y desarrollo de la vida del sujeto ético que la *negatividad* de la muerte, la miseria, la opresión de la corporalidad por el trabajo alienado... puede ahora cobrar *sentido ético* cabal” (p. 311).

Bien dice Dussel que “[l]a razón calculadora tiene al fin como único criterio la ‘sobrevivencia y decadencia’ del sistema imperante, y en su nombre inmola la naturaleza y la humanidad de manera suicida” (p. 339). Decanta la maldad del poder desde una perspectiva escatológica. El mal subvierte parámetros éticos que avasallan el bien, la preeminencia descarnada de apetitos materiales que carcomen el tejido social, que impone lo egocéntrico como norma social inexorable, encaminado como brújula operacional neoliberal a cosificar a los seres humanos y a instrumentalizar el Estado en función del capital. Sobre el particular, Dussel observa que “[e]l mal es el oculto origen que causa la victimización (y lo hace desde el sentido común tradicional de los grupos dominantes y desde la misma ciencia social no-crítica)” (p. 373).

El pensador argentino propone una relación dialógica horizontal

cancelando jerarquías y diferencias que propician asimetrías. Esta Otredad contestataria despliega lo que Dussel califica de “el principio moral de validez” (p. 213). Esa legitimación desencadena una interpelación necesaria entre los actores que inciden sobre el derecho a la vida plena, sobre las crecientes víctimas de la crisis ambiental que sacude al planeta. Al reconocerse como sujetos de una asimetría impuesta, desde la negatividad del no-ser, se desestabiliza la estratificación de las estructuras de poder. Su carácter imaginario<sup>11</sup> queda expuesto. Apoderados por una mirada deconstructora, las víctimas reclaman el derecho moral de construir una nueva estructura que descalabre el aparato asimétrico y normalice sus voces ante la comunidad mundial, el fin de una subalternidad nociva que socava la integridad somática de los individuos.

Algunos gobiernos también son responsables de contaminar el planeta con desechos tóxicos. Según CNN, China, India, Estados Unidos y la Unión Europea son las cinco regiones que más contaminantes emiten a la atmósfera<sup>12</sup>. En ese sentido, estas empresas y los gobiernos son moralmente responsables de su iniquidad. Deben, por lo tanto, concertar esfuerzos para reducir y mitigar la crisis ambiental que han provocado (Arnold y Bustos, 2005, p. 120). Tienen la obligación ética de proteger a generaciones futuras de la destrucción y del sufrimiento humano que sus actividades causan. El Estado comparte la responsabilidad ética porque su compromiso consiste en proteger y propiciar mejor calidad de vida para todas las personas que cohabitan en el país. Es decir, “[l]a previsión de la permanencia de la vida de la población de cada nación en la humanidad que habita el planeta es la primera y esencial función de la política” (Barbas-Rhoden, 2014, pp. 89-90). Las acciones de la industria del petróleo, entre otras, al dañar vida y propiedad, generan múltiples asuntos que se deben codificar en el derecho internacional. Más aún, la pérdida de vidas, la destrucción ecológica y las migraciones que se suscitan como consecuencia de la debacle ecológica que provocan empresas y gobiernos deben considerarse violaciones de derechos humanos (Barry *et al.*, 2013, pp. 362-363).

---

<sup>11</sup> Imaginario en el sentido que propone Benedict Anderson en su texto clásico *Imagined Communities*, un proyecto y relaciones de poder socialmente construidas, imaginadas como doctrinas infalibles y eternas por sus impulsores.

<sup>12</sup> As climate chaos accelerates, which countries are polluting the most? By Laura Paddison and Annette Choi, CNN Updated January 2, 2024, <https://edition.cnn.com/interactive/2023/12/us/countries-climate-change-emissions-cop28/>

La pluralidad<sup>13</sup> desautoriza lo egocéntrico, una inmanencia centrífuga que devela sus múltiples posibilidades deshaciendo lo unívoco. Democratiza una plenitud a medio cocer que depende del Otro indiferente para acceder a una autonomía que, paradójicamente, rescate al victimario de su incapacidad ética. Inhabilita las tendencias destructivas que ha descrito Freud. Es decir, “[e]l hombre como un yo individual, necesita de la alteridad, del otro, para alimentar su propio ser, todo en la pluralidad que nos rodea” (González, 2007, p. 1). Ese Otro emancipado, a la luz de su “factibilidad histórica”, convierte relaciones sociales asimétricas en simétricas, desvencija un orden ahistórico, estratificado en un tiempo inmóvil, en un monumento, diría Michel Foucault. Es un momento de inclusividad social en el que “la abstracción analítica no impere sobre la contextualidad histórica” (Berisso, 2014, p. 80).

Según Dussel, se requiere el poder creativo de las culturas excluidas por la modernidad para reconfigurar la relación entre los seres humanos y la naturaleza. En su concepción dialógica ética (aunque Dussel no la llama así), las barreras de la comunicación se disuelven ante la palabra esclarecida que devela el significado consensuado que humaniza la interlocución y la torna transparente propiciando el entendimiento (Díaz, 2022, p. 62). La ética tiende el puente indispensable entre sujetos de una relación asimétrica que, en un ejercicio de la voluntad y del deber, afirman el diálogo, una “epifanía” al decir de Dussel, un salto de fe secular sostenido por el reconocimiento mutuo del otro, entender que la sobrevivencia de la comunidad depende de afirmar el derecho a la vida de todas y de todos y de negar estrategias corporativas que rezuman violencia institucional y ambiental contra las víctimas inermes y silenciadas, “una escucha sin imposición categorial sobre el discurso y las prácticas de la otredad” (Díaz, 2022, p. 65).

Si el monólogo que propicia una relación de autoridad tiene los días contados porque el subalterno logra hablar “desde una exterioridad al sistema de dominación vigente” (Díaz, 2022, p. 64), se evidencia que ningún régimen de sujeción o de inequidad es eterno, de la misma forma en que el aparato represor de la inquisición ya no existe. La afirmación valida el reconocimiento del otro, propone Dussel, un sí que desarticula la negación del Otro, que afirma su derecho a existir en un planeta libre de contaminación, “[r]epresenta la potencialidad de autodeterminarse, un modo de ser propio” (Moncada, 2019, p. 104). La comunidad de vida

---

<sup>13</sup> La pluralidad viva, propone Mijaíl Bajtín, acoge la multiplicidad de voces y conciencias indiferenciadas de la sociedad, epítome de un diálogo inacabado.

refracta conductas y sentires éticos, enlazada con la humanidad, rebasando fronteras, cuyos fines descansan sobre la inclusividad; no hay víctimas porque no hay victimarios. (Moncada, 2019, p. 98). En ese contexto, el Otro da cuenta de su autonomía existencial.

Dussel considera que, después de todo, la sociedad no puede prescindir de las víctimas dado que el proceso de recuperación ecológica y social requiere legitimar el otro victimizado para accionar un proceso paralelo “para reconfigurar la relación entre los seres humanos y la naturaleza y basarla en la sostenibilidad ecológica y la solidaridad interhumana” (Barbas-Rhoden, 2014, p. 91).

## 6. El cambio climático y las víctimas

Destacando a los seres humanos que sufren las consecuencias antropocéntricas de eventos, políticas y decisiones corporativas y gubernamentales, Enrique Dussel desestabiliza el binario tradicional que relega las víctimas a una posición pasiva, cuerpo aquiescente que refleja las consecuencias de una asimetría adversa que invalida el derecho a la vida. Esa apreciación convencional representa a este sector sufriente como parte de un elemento indiferenciado, amorfo, reducido al nivel de estadística, privado de la especificidad que valida la humanidad de cada sufriente. Ramírez (2013) propone las implicaciones revolucionarias inherentes a la transposición de las víctimas a primer plano, cuyos cuerpos y penurias enhebran un discurso ético que impugna las conductas antiéticas que propician un poder desregulado, responsable por cosa alguna que no sea la acumulación desmedida de riqueza:

Desde la visión dusseliana, la ética de la liberación surge de los que no tienen voz; de los invisibilizados, los excluidos y oprimidos por las estructuras sociales de injusticia. Es así como propone la construcción de un nuevo paradigma u orden ético, un contradiscurso sobre el orden ético vigente. Esta propuesta ética emprende el camino de develar e identificar las causas de la negación de la vida humana, para crear conciencia e instaurar una comunidad antihegemónica que impida la nefasta y sacrificial muerte de las víctimas, desde los ámbitos social, político, económico, pedagógico, religioso e, incluso, erótico, de los contextos latinoamericano y mundial (p. 14).

Las víctimas, propone Dussel, se apoderan a sí mismas mediante el

reclamo de reivindicaciones e indemnizaciones que provienen de la propia comunidad afectada, un reclamo moral de restauración y reconocimiento de sujetos éticamente legitimados. En ese sentido, las víctimas deslegitiman su exclusión, y descalifican la unilateralidad del poder.

En el ideario dusseliano, las víctimas configuran su inserción en la historia, evidenciando la imposibilidad de silenciarles; concreta la voluntad política y social de deshacer los lazos de la opresión y de la exclusión para generar una relación dialógica con los victimarios en un plano horizontal, en la que ninguna voz es superior a otra, dice Bajtín. O como indica Díaz (2015):

Es para este tema, de igual importancia, el reconocimiento que demandan las víctimas de su condición, así como el develar la otra verdad, en el sentido de dar a conocer en la otra historia, la de las víctimas, las verdaderas razones que subyacen a las razones de los vencedores. La liberación, entonces, como forma de autoafirmación e identidad requiere una perspectiva desde las víctimas, desde los pobres, desde la exterioridad de su exclusión y de su negación (p. 18).

Por supuesto, como anticipa Dussel, al desestabilizarse el binomio victimario/víctima u opresor/oprimido, se desencadenan acciones represoras tendientes a mantener el sistema vigente, respuesta instintiva que pretende eternizar la relación asimétrica que les privilegia. En la medida en que la víctima gana más espacio frente al opresor, se debilita su poder y podría verse obligado a resarcir a las víctimas por sus pérdidas; supone además una debilidad política, una impugnación ética que mina la credibilidad y la legitimidad del ofensor. Si, a juicio de Dussel, “la posibilidad del mal se encuentra simplemente en la finitud humana” (Díaz, 2015, p. 25), el filósofo argentino parece coincidir con Freud a los efectos de que todo ser humano tiene el potencial para crear o destruir. Tanatos y Eros trenzan un combate mortal en que podría estar en juego el futuro de la humanidad. Es decir,

[...] la víctima no es una categoría lógico-formal, de contenido racional. Todo aquel que sufre la negación de su proyecto de vivir es, por lo tanto, una víctima y está ahí, existe es un ser corpóreo y material, está en un lado diferente y alejado, está excluida. Por tal razón, la víctima no necesita ser representada, es ella misma su representación, nada más autorizado que la voz de la víctima, porque sale de su experiencia y de su sufrimiento (Díaz Colorado, 2015, p. 37).

Entonces, ¿quiénes son las víctimas del cambio climático en el planeta? Según la Organización de Meteorología Global, unos 12.000 eventos climatológicos extremos han resultado en la muerte de sobre dos millones de personas y pérdidas económicas de unos \$4,3 trillones durante los pasados cincuenta años. Se vaticina que aumentará la incidencia de estos desastres. Nueve de cada diez fallecimientos tuvieron lugar en países en desarrollo. En ese periodo de tiempo, África experimentó unos 1.800 eventos extremos y 733.585 muertes. Asia sufrió el embate de 3.600 desastres y 984.263 muertes. Suramérica confrontó 943 eventos extremos resultando en 54.484 fallecimientos. América del Norte, Centroamérica y el Caribe sumaron 77.454 muertes. Finalmente, Europa fue estremecida por 1.800 desastres provocando la muerte de 166.492 personas (PBS Newshour, 22 de mayo de 2023). La crisis climática impacta severamente a los niños del mundo. Un ecosistema comprometido impacta su desarrollo del cerebro, de los pulmones y de su sistema inmunológico. La educación de cuarenta millones de niños se interrumpe cada año debido a desastres generados por el cambio climático. Ellas y ellos son ignorados, muy particularmente, por los responsables del deterioro ecológico del planeta y el cambio climático (“El cambio climático está transformando la infancia”, Unicef, noviembre de 2023).

## 7. Admonición dusseliana: el COP28 o revictimizando a las víctimas

En su ensayo *El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida*, Dussel (2000) propone un planeta que acoja el desarrollo integral de todos los seres humanos que lo habitan. Un siglo antes, Darwin plantea una ética de vida que, similar a Dussel, protege todo lo que vive sin la tara egocéntrica de individuos cuyo poder les permite imponer su voluntad a grandes mayorías vulnerables. El notable biólogo (1979) expone su visión inclusiva de los procesos naturales: “La naturaleza [...] no tiene interés en las apariencias, excepto en la medida en que sean útiles a cualquier ser [...] El hombre elige solo por su propio bien: la naturaleza solo se ocupa del ser que cuida” (p. 56)<sup>14</sup>.

Contrario a lo que sugieren lecturas tendenciosas del pensador, su ideario se asienta no sobre la destrucción irracional sino por el progreso de todo lo que vive. De forma metafórica, le parece que la selección natural opera sobre el bien común, un concepto medular dusseliano: “[...] trabajando, en

---

<sup>14</sup> “Nature...cares nothing for appearances, except in so far as they are useful to any being... Man selects only for his own good: Nature only for that of the being which she tends” (p. 56). Esta traducción y las subsiguientes son de este autor.



cualquier momento u oportunidad, al progreso de cada ser orgánico [...]” (p. 57)<sup>15</sup>. A tono con la visión darwiniana, Dussel (1998) expone una visión similar en este ensayo: “El deber ético de cambiar las cosas para que vivan los que no pueden vivir no se ve, sino se parte de una ética de la vida...” (p. 171). Recalca el imperativo ético de viabilizar la vida para las poblaciones excluidas, convertidas en meros apéndices, por ejemplo, del capital petrolero, inhabilitadas de orientar sus actos hacia la plenitud de la vida. La interacción entre todo lo que vive sustenta el pensamiento darwiniano al proponer una dialéctica natural que propicia la vida y el desarrollo de todo lo que vive: “[...] No veo límites a la cantidad de cambios, a la belleza y a la complejidad de las co-adaptaciones entre todos los seres orgánicos [...]” (p. 71)<sup>16</sup>.

El germen de la ética de la liberación dusseliana subyace en la visión optimista de Darwin inherente a los procesos naturales, el progreso de todo lo que vive: “Dado que la Selección Natural trabaja solo para y por el bien de cada ser, todas las facultades corpóreas y mentales tienden al progreso hacia la perfección” (p. 131)<sup>17</sup>.

Lo que constituía una prognosis favorable en Darwin ha pasado a ser una admonición a los gobiernos y a las corporaciones que han abdicado de sus responsabilidades morales de trabajar para fines institucionales legítimos, pero sin perjudicar el derecho a la vida de grandes mayorías vulnerables y sin agudizar la ya maltrecha salud ecológica del planeta. En una oportuna admonición, Dussel (1998) nos recuerda que “[l]a ética tiene que ver con la vida y con la muerte de la humanidad. Si no tenemos un cierto criterio ético, vamos a hacer que la vida siga el camino de un suicidio colectivo” (p. 172). Si ese es el escenario que encara la humanidad, vale preguntar si la reciente conferencia de la ONU sobre cambio climático redundó en cambios y propuestas específicas que viabilicen la vida y el progreso orgánico y material de todo lo que vive, que apodere a las grandes mayorías vulnerables de recursos y haberes políticos y económicos para incidir sobre la discusión, para encaminar la rehabilitación efectiva e integral de sus entornos naturales y de sus modos de vida. Veamos lo que refleja el

---

15 “...working, *whenever and wherever opportunity offers*, at the improvement of each organic being...” (p. 57).

16 “...I can see no limit to the amount of change, to the beauty and complexity of the coadaptations between all organic beings...” (p. 71).

17 “And as Natural Selection works solely by and for the good of each being, all corporeal and mental endowments will tend to progress towards perfection” (p. 131).



documento final de la conferencia con respecto a estas preguntas cruciales, que suponen reafirmar la vida de todas y todos o negar la vida para el disfrute bursátil de empresarios y accionistas de alto vuelo regidos por el irracional id freudiano, sede mental de nuestras peores expresiones de humanidad, de instintos destructivos y egocéntricos.

El resultado final continúa negando del derecho a la vida, particularmente de las grandes mayorías vulnerables del planeta. La Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático de 2023 proponía aunar voluntades para revertir el cambio climático y disminuir el uso de energía basada en carbón y limitar el calentamiento global. Este foro multilateral proponía además limitar el aumento en temperatura a 1,5 grados Celsius, auxiliar a las comunidades afectadas y eliminar las emisiones nocivas para el 2050. Sobre 97.000 personas y, curiosamente, lo que ya pinta mal, 2.456 cabilderos de la industria de combustibles fósiles asistieron al cónclave.

En términos de la ética de liberación dusseliana, el resultado fue, predeciblemente, pobre. No hubo un compromiso concreto en torno a la reducción progresiva de los gases de invernadero, expresa un lenguaje ambiguo con respecto al carbón y al metano y el lenguaje sobre “las fuentes de energía transicionales” adolece de precisión. En ese sentido, en la práctica, los responsables de dañar la vida de incontables comunidades y seres humanos rehusaron legitimar un compromiso ético que valide el derecho a la vida, a la paz ecológica. Por lo pertinente, reproduzco lo que hubiese sido una objeción significativa de Dussel (2000) al fútil conclave:

Ahí entra un segundo principio de la ética. Quién decide la vida, y qué es lo mejor para aquellos que son afectados y qué es lo que se va a discutir. La única manera es que aquellos que están afectados por lo que se va a decidir deben ser participantes simétricos. Éste es un principio que en la política se llamaría democrático. Aquí tiene toda su fuerza el formalismo kantiano: es válido aquello en que los participantes afectados pueden participar simétricamente; si no, no es válido. La validez no es lo mismo que la verdad. La verdad tiene que ver con la reproducción de la vida, la validez tiene que ver con la participación autónoma y libre (“El reto actual”, pp. 172-173).

El texto final del evento ignora a las víctimas de disturbios climatológicos vinculados al calentamiento global. Según la Organización Mundial de la Salud, estos fenómenos naturales amenazan la vida de 3,6 billones

de seres humanos. Se estima que entre el 2030 y el 2050 unas 250.000 víctimas adicionales perderán la vida como consecuencia de insuficiencia alimentaria, diarrea y malaria, entre otros. Regiones que tienen una débil infraestructura no podrán lidiar con situaciones catastróficas ambientales por sí solas. Los pueblos originarios, por su parte, enfrentan crecientes dificultades para acceder a comida y agua y mantener sus modos tradicionales de vida. Las Naciones Unidas ha estimado que 80% de las personas desplazadas son mujeres. Además, estos devastadores eventos climáticos intensifican la violencia de género y aumentan la incidencia de niñas entregadas en matrimonio a cambio de comida (Doherty *et al.*, 2023). Así, por ejemplo, una ola de calor de 30 días en Bangladesh aumentó la incidencia de niñas entregadas en matrimonio forzado o temprano en 50%. Según Smitha Rao, profesora de Sociología de la Universidad de Ohio, “[e]l matrimonio infantil a menudo se considera una estrategia para reducir la vulnerabilidad económica y la inseguridad alimentaria que enfrenta una familia debido a un desastre”<sup>18</sup>.

El texto comienza con una declaración tanteando la posibilidad de trazar acciones que redunden en “avenidas para desarrollo sustentable, prevención de conflicto y construcción de una paz inclusiva”<sup>19</sup>. Esta frase ambigua no incluye disposición alguna para cesar el uso de combustibles fósiles y reducir las emisiones que calientan al planeta con sus conocidas consecuencias. A esto le sigue una sección sobre “financiar adaptación climática y resiliencia”. Su lenguaje impreciso implica que los victimarios, desde la perspectiva de Dussel, se proponen continuar con sus actividades que agravan el deterioro climático del planeta mientras prometen que el dinero asignado de cantidad y de tiempo indefinido permitirá lidiar con la crisis climática. Las propuestas acciones se limitan a financiar y a ofrecer recursos tecnológicos a los países afectados. Proponen invertir en sistemas de preparación, aviso y manejo de riesgo. No hay, sin embargo, una propuesta específica que venga acompañada de compromisos que reconozcan la necesidad imperiosa de conjurar la crisis climática en su raíz, en el uso desmedido de prácticas contaminantes.

Las partes reconocen que la inacción puede resultar en grave perjuicio para todo el planeta, particularmente para las personas más vulnerables, pero

---

<sup>18</sup> Ver [https://www.animalpolitico.com/internacional/bbc/clima-extremo-matrimonios-infantiles-forzados-mundo?rtbref=rtb\\_15uoxlvokixbv6empnod\\_1713824964056](https://www.animalpolitico.com/internacional/bbc/clima-extremo-matrimonios-infantiles-forzados-mundo?rtbref=rtb_15uoxlvokixbv6empnod_1713824964056)

<sup>19</sup> “[...] avenues for sustainable development, conflict prevention and inclusive peace building”.

omite un referente crucial: ¿específicamente a qué se refiere el término “inacción”? En este contexto, omisión podría significar desde incumplir con un plan de manejo de riesgo hasta olvidar establecer procesos de intercambio de información, sin que esos procesos incidan sobre el mal de fondo del problema climatológico. Se admite que los planes y acciones propuestos son no-vinculantes, lo que les resta fuerza moral. Aunque los participantes concuerdan en “hacer una transición para dejar atrás los combustibles fósiles en los sistemas energéticos”, no se proponen acciones ni a corto ni a largo plazo para superar la era nociva de los combustibles fósiles y la pronta reducción de elementos contaminantes. Amnistía Internacional (2023) observa que

Este acuerdo, denominado “Consenso de Emiratos Árabes Unidos”, fue descrito por la presidencia de la COP28 como un paso “histórico”, pero sigue existiendo una enorme brecha entre sus aspiraciones y la impartición de justicia climática, ya que el acuerdo deja lagunas para el sector de los combustibles fósiles y los compromisos económicos adquiridos en la conferencia fueron deplorablemente insuficientes. El texto final del balance mundial concede al sector de los combustibles fósiles una amplia licencia para seguir operando como hasta ahora, contaminando, acaparando tierras, destrozando el clima, degradando el medio ambiente y erosionando los derechos humanos.

El resultado no debe sorprender. Después de todo, el cónclave tuvo lugar en Emiratos Árabes Unidos, el décimo productor de petróleo, generador de unos 3,2 barriles de petróleo y otros derivados diariamente. Su compañía nacional, Abu Dhabi National Oil Company, se propone aumentar su producción a cinco millones de barriles por día para el 2027. Las implicaciones de esta realidad remiten a la dialéctica ética dusseliana. Los agentes contaminantes del planeta no cesarán en su agenda de agudizar la crisis climática con el fin de acumular riqueza y mantener un estilo de vida opulento. Recordemos, por ejemplo, que 48 golfistas han firmado contratos para jugar en una liga profesional creada por Arabia Saudita, notorio país represor. Se ha informado que el célebre golfista Phil Mickelson puede haber recibido más de \$150 millones como bonificación<sup>20</sup>. Las ganancias extraordinarias que se derivan del petróleo permite esta extravagancia saudí.

---

<sup>20</sup> Rob Harris (2022). “Saudi-funded golf series puts new scrutiny on Mickelson”. Associated Press.

En el sentido dusseliano, el balance de la reunión concreta la imposibilidad de la vida para las víctimas de la debacle climatológica, para los países y las comunidades más vulnerables. La conferencia reafirma el carácter asimétrico de la relación entre los países productores de petróleo y el resto de la humanidad. Los victimarios retienen el poder de intensificar la vulnerabilidad de la vida para incontables seres humanos del planeta. Si la ética de la liberación supone “[la razón instrumental]... enmarcada dentro de las exigencias de verdad práctica (reproducción y desarrollo de la vida del sujeto humano) y de validez intersubjetiva (plena participación igualitaria de los afectados en la argumentación práctica) y subsumida positivamente en la acción” (Dussel, 1998, p. 264), el saldo final del encuentro, por el contrario, niega la verdad práctica, se apropia del derecho a la vida de las personas vulnerables y reitera una asimetría asentada sobre la desigualdad, la impunidad y la unilateralidad. Como expresa el filósofo argentino, “[e]l mal es el oculto origen que causa la victimización (y lo hace desde el sentido común tradicional de los grupos dominantes)” (p. 373). Dussel estructura un marco ético-escatológico que devela la magnitud del daño que individuos y empresas infligen sobre una vasta población inerte y vulnerable.

Aun así, la validez ética dusseliana parte de la posibilidad de desarticular la red asimétrica para articular un posicionamiento propio de la legitimidad intersubjetiva; se impone una “consensualidad crítica” (p. 558) que traza una territorialidad contestataria a partir de las víctimas, norte de un empoderamiento que exuda posibilidades materiales de liberación. Dussel desestabiliza la abstracción propia del término víctimas para convertirlas en la primera fuerza (recordando a Newton) de una “capacidad efectora” contrapuesta a la negación de la vida, génesis de una positividad que afirma desde su “para sí” (en el sentido kantiano en referencia a lo que remite a sí mismo). Dussel diría que la negatividad causa la positividad, una víctima que entrevé sus posibilidades libertarias; las que advienen a la conciencia de quien se reconoce como artífice de su propia liberación.

Desde una perspectiva deóntica o del deber, Dussel desestabiliza las presunciones unilaterales que presuntamente confiere una autoridad omnímoda (aun en el marco de un régimen democrático) gubernamental o corporativa a decidir sobre la vida de los sujetos políticamente inermes. Su concepción llama la atención sobre el derecho inalienable a suplirse de lo indispensable para viabilizar una vida justa y digna. La ética impone a los poderes hegemónicos el deber ineludible de actuar como sujeto ético que dispensa el bien a todos los integrantes de la comunidad. Los “derechos” del

mercado no pueden prevalecer sobre los derechos de los seres humanos. Sobre ese derecho descansa el bien enmarcado por posibilidades concretas. Después de todo, afirma Dussel (1998), “[l]o ético subsume lo meramente factible” (p. 268).

El texto final del cónclave reclama una acción concertada más audaz con el fin de fortalecer la resiliencia climática en una escala y la prontitud que requieren países y comunidades altamente vulnerables. No describe específicamente qué criterios se consideran para identificar comunidades vulnerables. La resiliencia climática supone la asignación de recursos y materiales a las víctimas que residen en esos lugares para que puedan resistir el impacto de fenómenos asociados al cambio climático. No se contempla, sin embargo, el fin del uso de combustibles fósiles y de acción global para detener o revertir el calentamiento global. Es decir, se continuará el uso desmedido de petróleo y carbón en menoscabo de personas en prácticamente todas partes del planeta. Reitero que las personas que viven en zonas empobrecidas, incluyendo mujeres y niños, son muy vulnerables. Aun así, los productores de petróleo, a la luz de esta declaración final, no muestran sentido ético alguno, no muestran contrición por haber dañado la vida de incontables seres humanos.

Reconociendo esta grave omisión, la Unión Europea ha establecido el 15 de julio como el día de las víctimas de la crisis global climática. Por supuesto, la UE rememora los cientos de personas fallecidas a raíz de lluvias e inundaciones que asolaron a Europa durante el 2021. Paradójicamente, Europa le ha dado la espalda a regiones del mundo que requieren auxilio. Las islas del Pacífico sur han sido de las primeras en perder vidas; su integridad territorial se encuentra también amenazada. No obstante, los delegados al COP27 se negaron a incluir en la agenda asistencia económica a los países empobrecidos que encaran las devastadoras consecuencia del cambio climático<sup>21</sup>. Esa actitud insensible resulta incomprensible si consideramos que se estima que Estados Unidos, el Reino Unido y Alemania tienen comunidades que viven en tierra y que podrían encontrarse bajo el agua para el 2100 (Woolson *et al.*, 2022).

## 8. Conclusiones

En esta investigación hemos examinado el documento final acordado por los asistentes al COP28 a la luz de la ética de la liberación del filósofo

---

<sup>21</sup> Woolson *et al.* (23 de junio de 2022). *Time Magazine*.

argentino Enrique Dussel. Pretendíamos corroborar si el cónclave reconoce la conducta antiética de los causantes de la debacle climática que enfrenta el planeta, si se reconocen a las víctimas, como propone Dussel, y se les apodera mediante la asignación de recursos que les permitan revertir o mitigar el daño ecológico y restaurar sus modos de vida. Estudiamos además si la retórica del documento propone medidas concretas para lidiar con la crisis climática mediante medidas a corto y a largo plazo, dirigidos a mitigar el deterioro ecológico global y a reducir la intensidad y frecuencia de huracanes, inundaciones y sequías. De nuestra investigación se desprende que la industria petrolera usó esa crucial reunión para promover sus metas corporativas y como plataforma de relaciones públicas. Aunque el acuerdo grupal signa que esta reunión es “el principio del fin” para los combustibles fósiles, no se estableció un compromiso concreto para que ese evento crucial tenga lugar. La ambigüedad del texto permite prever que el ecosistema global seguirá sufriendo los embates de actores globales que posicionan acumulación de dinero delante del derecho a la vida de incontables seres humanos vulnerables. En Estados Unidos unos catorce millones de personas viven con mayor riesgo de padecer de cáncer dado que residen en áreas de contaminación del aire provocada por la producción cercana de petróleo y metano. La conferencia, sin embargo, no muestra interés en revertir esta situación trágica (Donoghoe y Perry, 2023).

De todos modos, la prognosis es favorable. Se reconoce la inevitabilidad de poner fin al uso desmedido de agentes contaminantes y de prácticas antiéticas que redundan en pérdida de vidas, sufrimiento y desplazamiento de seres humanos amenazados por el cambio climático. La COP28 abre la puerta hacia “la utopía posible” (Dussel, 1998, p. 560.) Mediante este foro, las víctimas reclaman reivindicaciones que se tendrán que atender dada la precariedad de los entornos naturales del planeta. El poder ya no está en posición de negar al Otro; su proceder antiético contribuye a tornar visible los cuerpos marcados por fenómenos climatológicos devastadores. En aras de su propia sobrevivencia, los victimarios tendrán que materializar los recursos prometidos a sus víctimas. En ese sentido, la ética difuminada por el influjo del poder y de la opulencia ocupa el primer plano, de un ideario ya impostergable, adoptado a regañadientes, avisados de la inmanencia de catástrofes globales, confrontados por una ética ineludible, “el único recurso de una humanidad en peligro de auto-extinción” (Dussel, 2018, p. 568).

## 9. Referencias bibliográficas

- 2023 in Review: Climate disasters claimed 12.000 lives globally in 2023. (2023). Save the Children. <https://reliefweb.int/report/world/2023-review-climate-disasters-claimed-12000-lives-globally-2023#:~:text=Kelley%20Toole%2C%20Global%20Head%20of,inequality%2C%20poverty%2C%20and%20displacement.>
- 2 million killed, \$4.3 trillion in damages from extreme weather over past half-century, UN agency says. (2023, May 22). PBS NewsHour. <https://www.pbs.org/newshour/science/2-million-killed-4-3-trillion-in-damages-from-extreme-weather-over-past-half-century-un-agency-says>
- Amnistía Internacional. (2023). Global: Información imprescindible sobre lo que ocurrió en la COP 28. <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2023/12/global-what-happened-at-cop28-essential-need-to-knows/>
- Arnold, D. G., & Bustos, K. (2005). Business, Ethics, and Global Climate Change. *Business and Professional Ethics Journal*, 24(1), 103-130. <https://doi.org/10.5840/bpej2005241/26>
- Barbas-Rhoden, L. (2014). Hacia una ecocrítica transnacional: Aportes de la filosofía y crítica cultural latinoamericanas a la práctica ecocrítica. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40(79), 79-96. <https://www.jstor.org/stable/43854810>
- Barbier, E. B., & Hochard, J. P. (2018). The Impacts of Climate Change on the Poor in Disadvantaged Regions. *Review of Environmental Economics and Policy*, 12(1), 26-47. [DOI.org/10.1093/reep/rex023](https://doi.org/10.1093/reep/rex023)
- Barry, J., Mol, A. P. J., & Zito, A. R. (2013a). Climate change ethics, rights, and policies: An introduction. *Environmental Politics*, 22(3), 361-376. <https://doi.org/10.1080/09644016.2013.788861>
- Berisso, D. (2014). Implicaciones sociales y políticas de la ética de Enrique Dussel. *Revista Tendencias & Retos*, 19(2), 77-90.



- Cárdenas Castro, J. C. (2018). Meditaciones Dusselianas acerca de la teoría de la dependencia y su fundamento. *De Raíz Diversa. Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos*, 5(9), 69-91. <https://doi.org/10.22201/ppela.24487988e.2018.9.64756>
- Climate change*. (n. d.). Retrieved March 1, 2024, from <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/climate-change-and-health>
- Climate Change's greatest victims are women and girls | UNICEF South Asia*. (n. d.). Retrieved March 1, 2024, from <https://www.unicef.org/rosa/blog/climate-changes-greatest-victims-are-women-and-girls>
- Dang, Hai-Anh H. and Hallegatte, Stephane and Trinh, Trong-Anh, Does Global Warming Worsen Poverty and Inequality? An Updated Review (October 2023). IZA Discussion Paper No. 16570. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4622015>
- Darwin, C. (1979). *Darwin: A Norton Critical Edition*. W. W. Norton & Company.
- Díaz Colorado, F. (2015). La concepción de las víctimas desde la perspectiva del poder, la dominación y la exclusión en la obra de Enrique Dussel. *Zegusqua*, 4, Article 4.
- Díaz Fernández, J. (2022). Desde las éticas hacia la política de la liberación de Enrique Dussel. Aproximación crítica y debates sobre su filosofía de la liberación. *Revista de Filosofía*, 79, 61-85. <https://doi.org/10.4067/S0718-43602022000100061>
- Dietz, S., Hepburn, C. J., & Stern, N. (2007). *Economics, Ethics and Climate Change* (SSRN Scholarly Paper 1090572). <https://doi.org/10.2139/ssrn.1090572>
- Doherty, F. C., Rao, S., & Radney, A. R. (2023). Association between child, early, and forced marriage and extreme weather events: A mixed-methods systematic review. *International Social Work*, 00208728231186006. <https://doi.org/10.1177/00208728231186006>
- Donoghoe, M. y Perry, A. M. (2023). The Successes and Failures of COP 28. The Brookings Institute. [https://www.brookings.edu/articles/the-successes-and-failures-of-cop28/Dussel,E.\(1998\).Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión](https://www.brookings.edu/articles/the-successes-and-failures-of-cop28/Dussel,E.(1998).Ética%20de%20la%20liberación%20en%20la%20edad%20de%20la%20globalización%20y%20de%20la%20exclusión). Editorial Trotta.



- Dussel, E. (2000). *El reto actual de la ética: detener el proceso destructivo de la vida*. [https://efaidnbmnnnibpcajpcgiclfndmkaj/http://envia3.xoc.uam.mx/site/uploads/lecturas\\_TID/unidad3y4/Dussel.pdf](https://efaidnbmnnnibpcajpcgiclfndmkaj/http://envia3.xoc.uam.mx/site/uploads/lecturas_TID/unidad3y4/Dussel.pdf)
- Dussel, E. D., & Fornazzari, A. (2002). World-System and “Trans”-Modernity. *Nepantla: Views from South*, 3(2), 221-244.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. de Roberto R. Aramayo. Alianza Editorial.
- Ellis, J., & Alteen, D. (21 de enero de 2021). The Paris Climate Agreement: What You Need to Know. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2021/01/21/climate/biden-paris-climate-agreement.html>
- Gelles, D. (20 de febrero de 2024). “What’s Behind Wall Street’s *flip-flop* on Climate”. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2024/02/20/climate/wall-street-environmental-pledge-retreat.html>
- Global Climate Agreements: Successes and Failures*. (n. d.). Council on Foreign Relations. Retrieved February 11, 2024, from <https://www.cfr.org/background/paris-global-climate-change-agreements>
- Gomez, F. (2001a). Ethics Is the Original Philosophy; or, The Barbarian Words Coming from the Third World: An Interview with Enrique Dussel. *Boundary 2*, 28(1), 19-73.
- Gomez, F. (2001b). Ethics Is the Original Philosophy; or, The Barbarian Words Coming from the Third World: An Interview with Enrique Dussel. *Boundary 2*, 28(1), 19-73.
- González, G. G. (2007). La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel en Para Una Ética de la Liberación Latinoamericana. *A Parte Rei*, 49, 8.
- Hallegatte, S. *et al.* (2018). “The Economics of (and Obstacles to) Aligning Development and Climate Change Adaptation: A World Bank Group Contribution to the Global Commission on Adaptation”. Rotterdam and Washington, D. C. [www.gca.org](http://www.gca.org)

- Hambling, D. (14 de septiembre de 2023). Extreme weather events linked to increased child and forced marriages. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/society/2023/sep/14/extreme-weather-events-linked-rise-child-forced-marriages>
- Leones, E. (2018). Aproximación a los principios éticos de liberación del sujeto latinoamericano en el pensamiento de Enrique Dussel. *Amauta*, 16(31), 49-70.
- Mastaler, J. S. (2011). A Case Study on Climate Change and its Effects on the Global Poor. *Worldviews*, 15(1), 65-87.
- Sánchez Moncada, J. A. (2019). La “ética dialógica” latinoamericana: Aportes de Enrique Dussel y Raúl Fonet Betancourt. *Aporía: revista internacional de investigaciones filosóficas*, 18, 92-106.
- Mullaney, T. (1 de febrero de 2023). ExxonMobil, Chevron’s big cash shows cheap gas isn’t coming back. *CNBC*. <https://www.cnbc.com/2023/02/01/exxon-chevron-earnings-buybacks-show-cheap-gas-isnt-coming-back.html>
- Paris Agreement-Climate Change, Nations, CO2* | *Britannica*. (11 de febrero de 2024). <https://www.britannica.com/topic/Paris-Agreement-2015>.
- Pérez, Laura E. (2010). Enrique Dussel’s *Ética de la liberación*, U. S. Women of Color Decolonizing Practices, and Coalitionary Politics amidst Difference. *Qui Parle*, 18(2), 121-146. <https://doi.org/10.5250/quiparle.18.2.121>
- Ramírez, H. M. R. (2013). El papel de las víctimas en la ética de la liberación de Enrique Dussel. *Revista Ciencias Humanas*, 10, 13-20. <https://doi.org/10.21500/01235826.1732>
- Sáenz, M. (2017a). Life and Ethics: On Dussel’s <em>Ethics of Liberation</em>. *The Journal of Religion*, 97(2), 244-258.
- Sáenz, M. (2017b). Life and Ethics: On Dussel’s Ethics of Liberation. *Journal of Religion*, 97(2), 244. <https://doi.org/10.1086/690480>

Sánchez García, J. L., & Díez Sanz, J. M. (2018). Climate change, ethics and sustainability: An innovative approach. *Journal of Innovation & Knowledge*, 3(2), 70-75. <https://doi.org/10.1016/j.jik.2017.12.002>

Sankatsing, G. (2019). Keynote Address: Action Is the Best Prediction: Moral Authority of Vulnerable States. *The CLR James Journal*, 25(1/2), 71-80.

*Summary report 30 November-13 December 2023*. (n. d.). IISD Earth Negotiations Bulletin. Retrieved February 20, 2024, from <http://enb.iisd.org/united-arab-emirates-climate-change-conference-cop28-summary>

*The EU Day for the Victims of the Global Climate Crisis-European Commission*. (n. d.). Retrieved March 1, 2024, from [https://climate.ec.europa.eu/news-your-voice/news/eu-day-victims-global-climate-crisis-2023-07-13\\_en](https://climate.ec.europa.eu/news-your-voice/news/eu-day-victims-global-climate-crisis-2023-07-13_en)

*The Ocean Is Climate Change's First Victim and Last Resort*. (23 de junio de 2022). *TIME*. <https://time.com/6190044/ocean-climate-change/>

*The Paris Agreement on Climate Change*. (2 de noviembre de 2017). <https://www.nrdc.org/resources/paris-agreement-climate-change>

Unicef. (2023). El cambio climático está cambiando la infancia. <https://www.unicef.org/lac/informes/el-cambio-climatico-esta-transformando-la-infancia>

# LA INCURSIÓN DE LAS INTELIGENCIAS ARTIFICIALES EN LA COTIDIANIDAD: ANÁLISIS DE ALGUNAS TRANSFORMACIONES BIOCULTURALES EN LA ÉPOCA DE LA TECNOLOGÍA

THE INCURSION OF ARTIFICIAL INTELLIGENCES IN  
EVERYDAY LIFE: ANALYSIS OF SOME BIOCULTURAL  
TRANSFORMATIONS IN THE AGE OF TECHNOLOGY

DIANA CAROLINA ARDILA-LUNA  
*Universidad Manuela Beltrán, Colombia*  
[diana.ardila@docentes.umb.edu.co](mailto:diana.ardila@docentes.umb.edu.co)  
<https://orcid.org/0000-0002-6794-8985>

ISRAEL ARTURO ORREGO-ECHEVERRÍA  
*Universidad Libre, Colombia*  
[israela.orregoe@unilibre.edu.co](mailto:israela.orregoe@unilibre.edu.co)  
<https://orcid.org/0000-0002-9286-138X>

MANUEL LEONARDO PRADA-RODRÍGUEZ  
*Universidad Industrial de Santander, Colombia*  
[mlpraruc@uis.edu.co](mailto:mlpraruc@uis.edu.co)  
<https://orcid.org/0000-0002-4388-0824>

*Artículo recibido el 5 de octubre de 2023;  
aceptado el 29 de julio de 2024.*



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

## Cómo citar este artículo:

Ardila, D., Orrego, I., Prada, M. (2024). La incursión de las inteligencias artificiales en la cotidianidad: análisis de algunas transformaciones bioculturales en la época de la tecnología. *Revista Palabra y Razón*, 25, pp. 68-97. <https://doi.org/10.29035/pyr.25.68>

## RESUMEN

En este artículo revisamos, a la luz de la noología zubiriana y el pensamiento heideggeriano, si las inteligencias artificiales (en adelante, IA) son realmente inteligencias o si es pertinente buscar una nueva denominación para denotarlas, en pro de la exactitud conceptual. También describimos algunas transformaciones en diversas áreas humanas que se están dando en el escenario actual de las sociedades de control, tales como el paso desde la conjunción hacia la conexión, posibilitado por la implementación de las IA en la cotidianidad. Finalmente, destacamos algunos desafíos bioculturales que las IA están planteando en la actualidad, principalmente en la relación que hay entre las minorías étnicas y los Estados.

**Palabras claves:** Inteligencia artificial / sociedad de control / inteligencia / logos / homogenización / desigualdad

## ABSTRACT

In this article we review, in the light of zubirian noology and Heideggerian thought, whether artificial intelligences (hereinafter, AI) are really intelligences or whether it is pertinent to find a new denomination to denote them, for the sake of conceptual accuracy. We also describe some transformations in various human areas that are taking place in the current scenario of control societies, such as the move from conjunction to connection, made possible by the implementation of AIs in everyday life. Finally, we highlight some biocultural challenges that AIs are currently posing, mainly in the relationship between ethnic minorities and states.

**Keywords:** Artificial intelligence / control society / intelligence / logos / homogenization / inequality

## I. Introducción

En la actualidad las IA están permeando cada aspecto de la vida humana, lo cual tiene repercusiones en las sociedades y la naturaleza. Que ellas ya no sean imaginaciones de los redactores de ciencia ficción, sino procesos palpables en la cotidianidad, nos lleva a preguntar si lo que pensamos sobre ellas coincide con los hechos o no. ¿Ellas son tan inteligentes como lo menciona su nombre?, ¿En verdad nos ayudan a construir un mejor presente o atentan contra este? Para contestar estas preguntas y cumplir con el objetivo principal de evaluar si las inteligencias artificiales (IA) son verdaderamente inteligentes desde las perspectivas de Zubiri y Heidegger, y analizar las transformaciones bioculturales y los desafíos que estas tecnologías plantean en las sociedades contemporáneas, en la primera parte del texto revisamos si las IA pueden ser consideradas realmente inteligencias, ya que, según la tradición occidental, el término inteligencia describe exclusivamente la capacidad cognitiva y adaptativa de los seres humanos. Sin embargo, en los últimos años esta noción ha venido abarcando sistemas informáticos capaces de realizar tareas complejas que antes solo se asociaban con la mente humana. A medida que las IA mejoran su procesamiento del lenguaje natural y el aprendizaje automático, parecen ser cada vez más inteligentes. Pero, ¿realmente lo son? Para abordar esta cuestión, evaluamos tanto la naturaleza de la inteligencia humana como las capacidades y limitaciones de las IA, a partir del pensamiento heideggeriano y zubiriano.

En segundo lugar, exploramos algunas transformaciones que se están gestando en los seres humanos en esta era de las IA, tales como la disminución de la empatía y el aumento del individualismo. Esto, por cuanto la interacción humana con las IA está moldeando las relaciones interpersonales, contribuyendo a una disminución de la empatía y al fomento del individualismo. Por lo anterior, es pertinente cuestionar: ¿cómo están afectando estas transformaciones a la cohesión social y a nuestra capacidad para comprender y apoyar emocionalmente a nuestros semejantes?, ¿estamos sacrificando la diversidad de perspectivas para reforzar nuestras creencias preexistentes?, ¿estamos abandonando la pragmática del lenguaje para dar pie al envío despersonalizado de mensajes unívocos, que no requieren de mayor esfuerzo hermenéutico para comprenderlos? Procuraremos responder estas preguntas a partir del pensamiento de Franco Berardi.

En la última parte de este artículo revisamos algunos posibles riesgos bioculturales desencadenados por el auge de las IA en este mundo. Es posible que las IA, diseñadas principalmente para satisfacer las demandas de la racionalidad instrumental occidental, carguen prejuicios no tematizados que afecten a las minorías étnicas, a menudo excluidas por discursos hegemónicos y prácticas xenófobas. ¿Traen las IA en sus respuestas supuestos racistas, eurocéntricos? Para contestar esta pregunta, acudimos a teorías antropológicas que nos permiten identificar algunas amenazas para los entornos biológicos y culturales, contribuyendo así al entendimiento de la complejidad de esta era tecnológica y sus implicaciones para la humanidad y la naturaleza.

## 2. ¿Son las IA realmente inteligencias?

¿Cuál es el lugar ontológico y epistémico de los datos, la información, el saber y el estatus de conocimiento que se da en las IA?, ¿en qué consiste el sujeto de conocimiento allí implícito y cuáles son los procesos de subjetivación que se articulan en las interacciones dataístas con las IA? En el horizonte ontológico, un primer elemento que debemos señalar es el grado de sofisticación que las IA tienen en la actualidad y su exponencial potencial de perfeccionamiento —autoperfeccionamiento— de cara a las múltiples interacciones, búsquedas y consultas que robustecen el carácter aparentemente inteligente que les reputa (López de Mántaras, 2020). Si bien, hemos mencionado que detrás de la configuración de las IA siempre se dan intereses y actos humanos de todo orden (programadores, financiadores, expertos estadísticos, intereses gubernamentales, todos ellos con sesgos propios de la agencia humana), también se ha de reconocer una cierta autonomía, organicidad y sistematicidad artificial que obedece a la capacidad de articular datos e información, conexiones e interacciones sintácticas y estilísticas exponencialmente infinitas (García, 2022). En otros términos, ya no se trata, estrictamente, del carácter objetual, entitativo y útil que los aparatos tecnológicos siempre parecen haber comportado, en tanto que, usando la terminología ontológica del filósofo alemán Martín Heidegger (2005), *Vorhandenheit-Vorhandensein*, *estar-ahí*, una cosa que simplemente está —existe—, si se quiere ya conclusa y terminada.

Para el filósofo alemán, la característica del ser humano, *Dasein*, en distinción radical con este carácter entitativo de las cosas existentes, *existentia-Vorhandenheit*, es la *existencia*, *Existenz*, expresiones que en castellano son indistintas, pues usamos la palabra “existencia” para referirnos tanto a las entidades humanas y no humanas que señalan el carácter abierto,

no concluso, no esencial de la existencia humana, siempre abierta a las posibilidades de su ser-en-el-mundo (Heidegger, 2005, p. 67). Si bien es cierto nos valemos de la terminología propuesta por Heidegger, la usamos controversialmente para señalar un cierto carácter agencial que no es libre, pero sí *cuasi* autónomo de las IA, en una autonomía codependiente de la agencia humana, sus usos e intereses.

Este carácter cuasi autónomo de las IA, en tanto que entes inconclusos, abiertos a las posibilidades que las interacciones humanas le proporcionan, pone de manifiesto una cierta densidad óptica, un modo de existencia que les es propio y que a la par de sus formas de administración del conocimiento se configura como un “dispositivo de saber” (Foucault, 1977), inmerso en la diversidad de actos humanos. En otros términos, la identidad de las IA está enactuada con la existencia humana (Blaser, 2019), de lo cual da cuenta su uso en ámbitos jurídicos, políticos, académicos y, en general, del mundo de la vida<sup>1</sup> (Husserl, 2008).

En síntesis, ¿qué podemos afirmar del estatuto ontológico de las IA? Que su carácter de existencia no es simplemente el de las cosas como conclusas, cerradas, esenciadas, sino abierto a la interacción, en enacción con la vida humana, con el mundo de la vida (Coeckelbergh, 2021). Su estatus ontológico ya no es simplemente el de estas gafas que usamos para poder ver el computador con el que escribimos este ensayo, sino que su grado de existencia es más “denso”, más autónomo, lo que se constata en el hecho de que este texto, una vez publicado, será un dato más, una información más para la IA, mientras nuestras gafas posarán sobre el escritorio una vez concluso su uso útil.

Ahora bien, a la par del estatuto ontológico de las IA, es necesario indagar por su estatuto epistemológico. Para ello será indispensable hacernos problema del carácter inteligente de las mismas, lo que implica poner en cuestión el adjetivo de “inteligente” de las IA. ¿Son estas en realidad inteligentes? Y si lo son, ¿qué es entonces la inteligencia? Para dar respuesta a ello, poco ayuda la etimología de la palabra, *inter-legere*, escoger entre, pues desde este horizonte podríamos decir que la IA tiene tal capacidad de escoger entre los múltiples datos e información de que dispone.

---

<sup>1</sup> Hacemos uso de la expresión “mundo de la vida” como aquello que se encuentra presente de antemano y que conjunta las experiencias, actividades, deseos, valoraciones, proyectos y estimaciones. En fin, del ámbito de la vida cotidiana, de la medianía cotidiana.



Para el filósofo vasco Xavier Zubiri (2006), la inteligencia es el carácter abstracto de la intelección, en contraste con lo postulado por la tradición filosófica que ha pensado a la inteligencia como la facultad de inteligir. Simplificando la teoría zubiriana de la inteligencia, el filósofo español comprende a la inteligencia como sentiente, lo que a su vez implica que lo sentiente siempre es inteligido en el ser humano. No hay entonces dos instancias separadas, sentir, por un lado, y luego inteligir como una instancia posterior, sino que estos son dos modos o momentos unitarios del inteligir: “La intelección es formal y estrictamente sentiente” (Zubiri, 2006, p. 142). Por lo que la intelección es una actualidad que tiene los dos momentos, el sentiente y el intelectivo: “Intelección es ‘estar presente’ en la intelección: es actualidad” (Zubiri, 2006, p. 143). Pero ¿qué es lo que la intelección actualiza?: “La aprehensión intelectual es siempre y sólo actualidad ‘de’ la realidad [...] En resumen: en toda intelección tenemos *realidad* que es actual, y que en su *actualidad* nos está *presente*. Tal es la estructura de la intelección como actualidad” (Zubiri, 2006, p. 146). Esta estructura formal de la actualización de la realidad constituye el inteligir primordial que impide considerar a los actos de combinación, por más complejos que sean, y las actividades selectivas como inteligencia, sea ello en los animales o en las IA:

Mucho menos aún puede hablarse, como es hoy frecuente, de inteligencia artificial. Tanto en un caso como en otro [inteligencia animal o artificial], lo ejecutado, sea por el animal, sea por el mecanismo electrónico, no es inteligencia, porque todo ello concierne tan solo al contenido de la impresión, pero no a su formalidad de realidad. Son impresiones de contenido, pero sin formalidad de realidad. Por eso es por lo que no son inteligencia. La intelección es, pues, constitutiva y estructuralmente sentiente en sí misma en cuanto intelección. Recíprocamente, el sentir es [...] constitutiva y estructuralmente intelectivo (Zubiri, 2006, p. 80).

La IA actualiza impresiones de contenidos (datos, información), pero no lo hace en formalidad de realidad, asunto que implica el ámbito propiamente humano de la libertad para la creación de contenidos y la posibilidad de que la intelección humana erre constantemente en dicha creación posibilitada por la formalidad de realidad. No obstante, esta libertad creadora posibilitada por la formalidad de realidad, por el de-suyo de las cosas, dado su carácter libre, tiene la posibilidad del error. Lo anterior, pone a la luz un hecho intelectivo: la IA puede ser más exacta que los seres humanos en la gestión de contenidos, datos, información, pero no puede actualizar la realidad como siendo ella de suyo.

Dicho en otros términos, la realidad de la IA no se actualiza ni puede ser sentiente, por lo cual reifica al dato y logifica a la inteligencia. La IA es un logos artificial, pero no inteligencia, pues esta última siempre es sentiente. Este dataísmo reificado es cual creencia religiosa sin religión, como el sueño ilustrado sublimado que tuvo su punto de partida en la fe mítica, en la estadística, que, “según Voltaire, es ‘objeto de curiosidad para quien quiere leer la historia como ciudadano y como filósofo’. La estadística significa, para Voltaire, ilustración [...] conocimiento objetivo, fundado por números y movido por números” (Han, 2015, p. 88).

El dataísmo, con su utópica pretensión, busca liberar el conocimiento de las contingencias humanas, la carne, el arbitrio subjetivo, el deseo, la imaginación y el error, todos ellos tan fundamentales a la hora de explorar la realidad que se nos da en impresión sentiente. Elementos tan fundamentales y constitutivos de la humanidad misma como bien lo recuerda Nietzsche, haciendo referencia a la nueva Ilustración:

No basta que veas en qué ignorancia viven el hombre y el animal; debes también tener la voluntad de la ignorancia y aprenderla. Te es necesario comprender que, sin esta suerte de ignorancia, la vida misma sería imposible, que es una condición merced a la cual únicamente prospera y se conserva lo que vive (Nietzsche, 1947, p. 606).

Tener más información no significa saber más, por lo cual no es necesariamente cierto, tal como lo afirma Gigerenzer (2008), que con más datos podamos tomar mejores decisiones. De hecho: “la *intuición*, por ejemplo, va más allá de la información disponible y sigue su propia lógica. Hoy se atrofia la facultad superior de juzgar a causa de la creciente y pululante masa de información” (Han, 2013, p. 17). Aunque la IA tenga la capacidad de convertir a la información y los datos en algo disponible, a la mano (*Zuhandenheit*), en su inmediata aparición y con flujo temporal acelerado, propio de sociedades y subjetividades del afán, es contraria al inteligir humano, no solo porque lo que conoce no es realidad, sino por el ritmo del saber, del pensar humano que siempre requiere pausas, contemplación, hermenéutica:

Incluso ese acopio máximo de informaciones que son los macro datos dispone de un saber muy escaso. Con la ayuda de macro datos se averiguan correlaciones. La correlación dice: si se produce

A, entonces a menudo también se produce B. Pero *por qué* eso es así no se *sabe*. La correlación es la forma de saber más primitiva, ni siquiera está en condiciones de averiguar la relación causal, es decir, la concatenación de causa y efecto. *Esto es así y punto*. La pregunta por el por qué está aquí de más. Es decir, no se comprende nada. Pero saber es comprender. Así es como los macro datos hacen superfluo el pensamiento. Sin darle más vueltas, nos dejamos llevar por el *esto es así y punto* (Han, 2017, pp. 12-13).

Así, las IA son logos<sup>2</sup> artificiales que no pueden comprender, por cuanto actualizan datos a partir del calcular, en tanto que repetición de lo mismo, de allí que están desprovistas de la capacidad de la inteligencia y el pensar humanos que accede, necesariamente, a lo distinto. Ellas implican la interrupción de la diferencia, por cuanto son simplemente conjuntos de tecnologías y sistemas computacionales, mas no personas con alteridad, que simulan ciertas capacidades cognitivas humanas mediante procesos de cálculo y algoritmos avanzados. Es decir, son entes tecnológicos (*Vorhandenheit*) que no poseen una existencia auténtica (*Dasein*), por lo cual operan dentro de un marco meramente instrumental, limitadas a la manipulación de datos y la ejecución de tareas específicas sin un entendimiento profundo del contexto. Pero dado que la inteligencia humana no se reduce a la racionalidad o procesamiento de información, sino que implica una aprehensión sentiente de la realidad, las IA no pueden vivenciar la realidad de manera inmediata y directa.

De esta manera, las IA están diseñadas para realizar tareas que requieren inteligencia humana, tales como el aprendizaje, el razonamiento, la resolución de problemas, la percepción sensorial y la comprensión del lenguaje, mediante el procesamiento de grandes volúmenes de datos a partir de reglas predefinidas y algoritmos avanzados que les permiten identificar patrones, tomar decisiones y realizar predicciones, actuando de manera relativamente autónoma, pero limitada, siempre en función de los objetivos y restricciones programados por los seres humanos. Por lo anterior, las IA no se homologan a la inteligencia humana en su sentido pleno, ya que carecen de conciencia, emociones, intencionalidad, comprensión contextual y la

---

<sup>2</sup> Utilizamos la expresión de “logos” en un sentido similar al que describió X. Zubiri (1986), para referir a “[...] la actualización de una cosa [en este caso datos, información] dentro del ámbito de realidad de otras [...] esto es respecto de otras cosas [...]” (p. 16). Decimos que en sentido similar al de Zubiri, pues para el filósofo vasco el logos, al igual que el inteligir, es sentiente y ulterior al inteligir mismo. Bástenos, en el sentido que queremos dar, el carácter respectivo y ulterior del logos, pero no su radical dimensión sentiente.

experiencia sentiente del mundo que caracterizan a la inteligencia humana.

### 3. Transformaciones humanas que se dan en la época de las IA

La sociedad disciplinaria es un concepto de Michel Foucault, según el cual las instituciones disciplinan, normalizan y controlan a los individuos, adoctrinándolos en la escuela para que más adelante satisfagan obedientemente las expectativas de los dueños de las fábricas, mediante el cumplimiento vigilado panópticamente de reglas y horarios que garantizan la productividad (Foucault, 1989). Esta sociedad se dio en la modernidad, cuando las personas creían que la verdad era absoluta; que solo era viable la heterosexualidad monógama; que había que ser leal durante toda la vida y hasta alcanzar la pensión a la fábrica centralizada que posibilitaba desarrollar una carrera laboral; que la privacidad era un valor que había que vivir y defender, entre otras características (Valencia y Marín, 2017). En este contexto, el capitalismo estaba fundamentado en el dinero que representaba al oro, la producción material y la acumulación de capital en forma de bienes materiales, tales como tierras, fábricas, maquinarias, entre otras fuentes de riqueza (Boundi, 2018).

Por su parte, la sociedad de control es un concepto de Gilles Deleuze (2006), según el cual los poderosos capturan y procesan los datos de las personas (Carrasco, 2021), mediante una red de tecnologías digitales de vigilancia y control, a diferencia de lo que ocurría en la sociedad disciplinaria, cuando el poder era ejercido a través de la familia, la escuela, la prisión, la iglesia, entre otras sociedades de encierro (Giraldo, 2008). Los datos son elementos básicos de información, generalmente estructurados y sin procesar, que proceden de bases de datos, registros de transacciones, sensores, cámaras, etc. (Fernández de Rota Irimia y Diz, 2019). Debido a que los datos son información en bruto, mas no un conocimiento que los comprende, las inteligencias artificiales (en adelante, IA) los almacenan, procesan y analizan algorítmicamente para tomar decisiones, identificar patrones y realizar predicciones de manera cuantificable y objetiva (Larrúa *et al.*, 2009). El problema es que esos datos son una abstracción de la realidad, una simplificación de la información que se obtiene del mundo real, tal como lo profundizaremos más adelante. Es decir, las IA no operan directamente con la realidad, sino con una representación de esta, que manifiesta a la metafísica de la subjetividad iniciada por René Descartes (Lipsitz, 2006). Las empresas privadas y los gobiernos recopilan cantidades enormes de datos sobre las actividades de las personas que están conectadas a Internet, asunto que les permite saber detalladamente el perfil (gustos, actividades,

profesiones, etc.) de cada uno de los usuarios (Ayala, 2014). Esta labor no puede ser desarrollada artesanalmente por un grupo de seres humanos en una jornada laboral, mientras que las IA sí son capaces de procesar y analizar rápidamente toda esa información (Páez, 2006). En otras palabras, en lugar de controlar a las personas de manera directa y coercitiva, tal como sucedía en la sociedad disciplinaria, en la actualidad los poderosos las persuaden para que permanezcan en línea y pongan sus datos, para saber dónde están, qué están haciendo, qué están pensando, cuáles son sus posturas políticas, qué prefieren hacer, entre otros asuntos de los cuales nos habla Han a continuación:

La sociedad actual del control muestra una especial estructura panóptica. En contraposición a los moradores aislados entre sí en el panóptico de Bentham, los moradores se conectan y se comunican intensamente entre sí. Lo que garantiza la transparencia no es la soledad mediante el aislamiento, sino la hipercomunicación. La peculiaridad del panóptico digital está sobre todo en que sus moradores mismos colaboran de manera activa en su construcción y en su conservación, en cuanto se exhiben ellos mismos y se desnudan. Ellos mismos se exponen en el mercado panóptico. La exhibición pornográfica y el control panóptico se compenetran. El exhibicionismo y el voyeurismo alimentan las redes como panóptico digital. La sociedad del control se consume allí donde su sujeto se desnuda no por coacción externa, sino por la necesidad engendrada en sí mismo, es decir, allí donde el miedo de tener que renunciar a su esfera privada e íntima cede a la necesidad de exhibirse sin vergüenza (Han, 2013, pp. 89-90).

Para vigilar con más efectividad que en la época del panóptico carcelario (Parrilli, 2013), se usan tecnologías biométricas que reconocen los rostros de las personas y rastrean sus movimientos, tal como sucede con los procesos de embarque en los aeropuertos (Schindel, 2018). Si una persona usa una tarjeta de crédito, su transacción aporta al sistema de control un registro detallado de los gastos realizados y los patrones de consumo (Díaz, 2013). Si dicha persona usa su teléfono celular, permite el rastreo satelital de su ubicación en tiempo real (Santi, 2018). En otras palabras, las tecnologías digitales y la interconexión global son una fuente de autocontrol, de tal manera que el panóptico ya no solo está afuera, aunque claramente también sigue ahí, sino que ahora también está dentro de las personas autovigiladas (Torres, 2015). El control es interno y dependiente de los intercambios

cibernéticos de información que las personas realizan (Gómez, 2020), para lo cual es indispensable la función que cumplen las IA.

Ya no hay gobierno, sino gobernanza, concepto que se refiere a la capacidad de las élites económicas y políticas para controlar a las masas indirectamente, por medio de técnicas sutiles y eficaces, tales como la creación de redes de influencia; la manipulación de la opinión pública a través de los medios masivos de comunicación; el moldeamiento de las percepciones, creencias y valores que hacen de la gobernanza una forma de gobierno del pensamiento, en la línea del Ministerio del pensamiento, de la novela *1984* (Orwell, 1982), que controla las mentes para que actúen de acuerdo con los intereses de las élites. La gobernanza incluye a los líderes políticos y las instituciones estatales, tal como sucedía en la sociedad disciplinaria, pero, tras el auge del neoliberalismo, también involucra a las empresas, las organizaciones internacionales y la sociedad en general, por lo cual, en este contexto de gestión de la incertidumbre, complejidad y ambigüedad, las élites ya no tienen la culpa de su enriquecimiento desmedido y generador de injusticias sociales, sino que la responsabilidad es distribuida entre ellas y las IA (Berardi, 2017).

La gobernanza se refiere a las técnicas de gestión y gobierno que han venido apareciendo en la sociedad de control para responder a los desafíos propuestos por la globalización, que conlleva situaciones políticas y económicas cada vez más complejas, difíciles de analizar bajo el sistema binario usado en la modernidad (Berardi, 2017). Por eso, a diferencia del gobierno, que es fácilmente identificable y funciona de manera unilateral, la gobernanza depende de la cooperación en red que hay entre actores públicos y privados para perseguir objetivos en común. Ella posibilita a los Estados nacionales la transferencia de poder a instituciones supranacionales, por lo cual las decisiones gubernamentales son tomadas sin tener en cuenta a la ciudadanía (Castillo, 2017). Es decir, la capacidad de decisión queda limitada a los tecnócratas, los nuevos sabios que poseen la información necesaria para gobernar (Arango, 2016). Por eso, a las instituciones supranacionales les falta transparencia. De hecho, ellas ya no rinden cuentas a los ciudadanos, sino que imponen unilateralmente sus posturas y decisiones. Así, la gobernanza es una forma de tecnocracia que privilegia la eficiencia y la gestión, pasando por encima de la democracia. Los expertos y los tecnócratas toman unilateralmente las decisiones, basando las políticas en datos y enfoques cuantitativos (Armella, 2018).

En este contexto, el semiocapitalismo, concepto que denota al capitalismo actual (Foster, 2018), se basa en la explotación de la creatividad y la producción e intercambio de símbolos y significados considerados bienes inmateriales, tales como la información, la cultura, el entretenimiento, los servicios, el conocimiento, entre otros asuntos impalpables que son tratados como mercancías. Por eso el dinero ya no está respaldado por una cantidad de oro guardada en los bancos estatales, sino que es una entidad puramente simbólica, sin ninguna relación con la realidad material, a lo que se le conoce como dinero fiduciario (McLeay y Thomas, 2015). La economía ahora está fundamentada en la producción de bienes intangibles, la especulación financiera y las leyes de información y comunicación, por lo cual la velocidad y la conectividad son más relevantes que la producción física, que ya no genera tanta riqueza como lo hace la tecnología digital (Ruiz, Font y Lazcano, 2015).

La sociedad de control no hubiera sido posible sin la tecnología actual, que posibilita a las personas conectarse por medio de los dispositivos electrónicos a las redes sociales. Detrás de cada una de ellas hay una IA operando (Duarte, 2023). Las IA están contextualizadas en nuestra época y manera global de entender el mundo, por lo cual su existencia no hubiera sido posible en períodos históricos anteriores (Shoshana, 2020). Viceversa, esta época ya no es posible sin las IA porque el diseño de todos los sistemas está convergiendo en la dependencia de ellas, que conservan la interconexión en pro de la globalización del capitalismo, sustentado por la idea de progreso (Nava y Naspleda, 2020). Si en el siglo XVIII algunas personas se consideraron a sí mismas ilustradas por tener algunas habilidades para experimentar el mundo y algún cúmulo de conocimientos en la memoria, encarnando así la idea de desarrollo, del abandono de la minoría de edad medieval para alcanzar la mayoría de edad moderna (Kozlarek, 2019), en la actualidad las IA llevan a cabo ese rol, teniendo habilidades muy especializadas y conocimientos sobrehumanos inagotables (Ugarriza, 2001). Es posible que dentro de pocos años genios como Leonardo da Vinci o Isaac Newton sean considerados, a la luz de los logros intelectuales alcanzados por las IA, mentes básicas. Esta nueva realidad nos impulsa a tratar de identificar algunos desafíos éticos que se han venido llevando a cabo desde la incursión de las IA en las sociedades de control, tal como lo haremos a continuación.

### **3.1. Disminución de la empatía y aumento del individualismo**

Las neuronas espejo son células cerebrales que se activan cuando una persona realiza una acción o ve que otra persona hace lo mismo que ella,



asunto posibilitador del lenguaje y la abstracción que conecta experiencias y conceptos aparentemente dispares en una única estructura coherente (Rodríguez y Rodríguez, 2019). Para desarrollarlas y poder comprender el lenguaje es necesario que los seres humanos experimenten la imitación de otras personas (inicialmente familiares, posteriormente amigos) y la comunicación con ellas (Mariscal, 2013). El problema es que la tecnología digital ha venido transformando, en la actual sociedad de control, la forma en que nos comunicamos y relacionamos, por lo cual ya no hay un contacto tan corporal con los demás seres humanos, sino más mediatizado por avatares, emoticones, entre otros representantes ficticios de las personas (Gainza, 2018). Por dicha razón, los niños están aprendiendo a hablar escuchando voces de televisores, computadores, teléfonos celulares, entre otros dispositivos electrónicos (Carrasco *et al.*, 2017).

Lo anterior ha venido afectando el desarrollo de las neuronas espejo de las personas, por lo cual su capacidad de abstracción conectiva ha disminuido. Esto implica que en la actualidad las personas están a merced de mensajes unívocos, que no requieren de hermenéutica para desentrañar su significado en medio de ambigüedades porque son fáciles de entender, debido a que no generan retos intelectuales (Berardi, 2017). Las personas también están perdiendo la capacidad para entender el lenguaje no verbal, caracterizado por gestos, posturas corporales, entre otros asuntos relacionados con la pragmática del lenguaje (Ridao, 2020). Ahora la comunicación es más sintáctica que semántica y pragmática, por lo cual no es tan fácil para las nuevas generaciones comprender los usos culturales que se dan a las palabras (Arango, 2017). No hay que tratar de hallar el significado de los mensajes, sino simplemente compartirlos. Claro, la tecnología digital ha logrado que la comunicación sea más rápida y eficiente que la de la sociedad disciplinaria, pero a costa de que ya no interese el otro ser humano que está recibiendo información o emitiéndola (Cuadros, 2008). Es decir, ya no importa si él goza de buena salud o no, si tiene dinero para satisfacer sus necesidades o no, sino la velocidad con la que el mensaje sea enviado. La incursión de las IA en la vida cotidiana está menguando la empatía interpersonal y, por ende, contribuyendo notablemente al individualismo y la falta de cooperación (Barrios, 2020).

En esa línea de pensamiento, si atendemos al texto de Michael Tomasello intitulado “¿Por qué cooperamos?” (2010), no es solo la racionalidad la que nos hace humanos, ya que los gorilas son incluso más racionales que los niños humanos. Pero estos primates superiores no son capaces de cooperar

porque no siguen normas por naturaleza, sino que solo les interesa su propio beneficio (González, 2014). Por eso, el altruismo de los papás gorilas es excepcional y la constante es el individualismo, por lo cual la reunión con otros no es para ayudar, sino para sacar algún provecho sin sacrificios altruistas a favor del otro. A la luz de lo anterior, el individualismo que se está generalizando en la época de la sociedad de control va de la mano con la inevolución, una deshumanización, algo que nos acerca más a los primates meramente racionales, que todavía son incapaces de crear instituciones (Searle, 1997).

Para Tomasello, la cooperación tiene su origen en la capacidad exclusivamente humana de entender que otras personas también tienen intenciones, creencias y deseos que no son iguales a los suyos propios, lo cual posibilita trabajar juntos (2010). Esta habilidad está ligada a nuestra capacidad única para la comunicación verbal y no verbal, la enseñanza, la imitación, la colaboración, la creación de normas y valores compartidos. Por eso, debido al auge de las IA en la cotidianidad, ya no cooperamos como antes, sino que solo compartimos información entre nosotros. No estamos siendo estrictamente humanos, sino que estamos mutando hacia el transhumanismo (Patiño, 2019). Estamos perdiendo las notas esenciales que hacen de nosotros personas diferentes a los animales no humanos, como si nuestro referente fuera la idea de perfección de las cosas duraderas y finas, mas no la carne frágil y mortal que somos (González, 2016).

Ahora bien, este ensimismamiento humano no depende de las IA, sino del diseño y uso que les demos. Es decir, los seres humanos acostumbrados a dialogar con otras personas pueden usar las IA para colaborar y comunicarse, superando las limitaciones geográficas. Pero, una persona criada en la sociedad de control por las diversas manifestaciones de las IA, se acostumbra a que los artefactos tecnológicos le hablen y casi no dialoga con otros seres humanos. Por eso, ella difícilmente puede cooperar con los demás mediante las IA, dado que no está acostumbrada a hacerlo. Tal vez se conecte racionalmente para divertirse con otras personas y/o *chatbots*, pero quizás no logre, porque no sabe cómo hacerlo, conjugarse con los demás en una relación espacio-corporal.

### **3.2. Disminución de la conjunción y aumento de la conexión**

En la actualidad los seres humanos están transitando desde la conjunción hasta la conexión. El primer concepto consiste en lo siguiente:

Una concatenación conjuntiva no implica un diseño original que deba ser restaurado. La conjunción es un acto creativo; ella crea un número infinito de constelaciones que no siguen las líneas de un orden preconcebido ni se hallan integradas en ningún programa. Al comienzo del acto conjuntivo, no es necesario cumplir con un diseño ni tampoco hay un modelo en el origen del proceso por el cual emerge una forma. La belleza no se corresponde con una armonía escondida que forma parte del espíritu universal o de la mente divina. No existe un código que haya que cumplir. Por el contrario, la concatenación conjuntiva es una fuente de singularidad: se trata de un evento, no de una estructura; y es irrepetible porque aparece en un punto único en la red espacio-tiempo (Berardi, 2017, p. 19).

Sin embargo, la tecnología digital y la globalización del capitalismo están transformando las relaciones humanas, llevándolas al plano de la conexión, que es “una implicación lógica y necesaria o a la interfuncionalidad entre segmentos. La conexión no pertenece al reino de la naturaleza, sino que es un producto de la mente lógica y de la tecnología lógica de la mente” (Berardi, 2017, p. 22) y la interacción “puntual y repetible de funciones algorítmicas, de líneas de red y de puntos que se solapan perfectamente, se insertan y separan según modalidades discretas de interacción. Modalidades discretas que hacen compatibles entre sí a las diversas partes según estándares predeterminados” (Berardi, 2017, p. 107).

En la conexión, característica de esta época, la información y la comunicación se han convertido en mercancías que viajan hacia su destino rápida y eficazmente, sobrecargando a las personas con volúmenes de mucha información que disminuyen la calidad de la comunicación (Molina *et al.*, 2015). Así, la incorporación de las IA en la cotidianidad ha venido erosionado la capacidad de las personas para experimentar la conjunción, por lo cual ya no comparten momentos en un espacio en común: “las relaciones afectivas, productivas, educativas deben ser transferidas a la esfera en la que no nos tocamos y no nos juntamos. Ya no existe ninguna red social que no sea puramente conectiva” (Berardi, 2020, p. 34). En su lugar, la conexión desune y aliena a las personas, transformándoles su vivencia del tiempo, el espacio, la realidad e incluso la memoria, impidiéndoles recordar el pasado con facilidad. Las IA recopilan fotos, arman álbumes y construyen, a manera de posverdad, la biografía de las personas.

Ahora percibimos el tiempo aceleradamente, por cuanto las IA transportan información constante y velozmente, fragmentando nuestra atención y resistencia para realizar tareas largas, por cuanto nos sentimos presionados para hacer todo rápida y eficientemente:

La aceleración moderna en la transmisión de signos y la proliferación de fuentes de información han transformado, pues, la percepción del tiempo. La infoesfera se ha hecho más rápida y densa, y la proliferación de infoestímulos ha sometido la sensibilidad a un estrés mutagénico. Debido a la intensificación de las señales electrónicas, la aceleración de la infoesfera está arrastrando la sensibilidad al vértigo de la estimulación simulada. Esto conduce a una reconfiguración de la percepción del otro y de su cuerpo. La presión, la aceleración y la automatización están afectando los gestos, las posturas y toda la proxémica social (Berardi, 2017, p. 47).

La duración, en el sentido de Bergson (Ballester, 2018), ya no da cabida a la contemplación de la vida, sino al afán, aunque en ese proceso se pierda lo esencial de la vida. Por eso algunas personas se vuelven estresadas, desconcentradas, desmemoriadas e incapaces de tener relaciones profundas (Han, 2015). La automatización cognitiva ha venido acelerando y complejizando la producción, ocasionando así una mayor alienación y estrés entre el cognitariado, esto es, los trabajadores cognitivos y proletarios que a menudo se sienten abrumados, cargados, ansiosos e incapaces de controlar el flujo de información y tareas que se les asignan (Flores, 2012).

También estamos percibiendo el espacio despersonalizado y homogéneamente, porque los lugares están perdiendo su singularidad y diversidad cultural, volviéndose todos iguales, tal como sucede con los centros comerciales de cualquier ciudad, de cualquier país (Escudero, 2008). La planificación urbana solo permite construir espacios pequeños, encerrados y estandarizados, porque ya no importan los entornos bioculturales, sino las imágenes proyectadas en las pantallas (Montaner, 2015). Lo único que necesitamos para sentirnos bien es una silla frente a un dispositivo electrónico, sin importar si la habitación tiene ventanas. La arquitectura nos está llevando a vivir como mónadas leibnizianas, siguiendo los patrones de la armonía preestablecida por las IA, asunto que nos está quitando la identidad cultural, la sensación de pertenencia a un lugar específico y la ausencia de acción política (Arroyo, 2020).

Dado que ahora la realidad queda definida por la información, la experiencia queda fragmentada y deslocalizada. Así, en esta época se exalta la competencia individualista, en lugar de la colaboración y la solidaridad, asunto que ha venido afectando a la política y la democracia, ya que la conexión global ha llevado a una desaparición de las identidades colectivas, una atomización de la sociedad y una homogeneización cultural y política que ha reducido la diversidad y la pluralidad en las sociedades (Baeza, 2006). Las finanzas abstractas han influenciado la sociedad de tal manera que la democracia termina anulada por un totalitarismo maquínico. Lo mismo sucede con la política, en la que la comunicación ya no representa a la realidad, sino a la manipulación de signos y símbolos para moldear la opinión pública con redes sociales amables, que van amarrando a la persona sin que se dé cuenta ni proteste, porque ellas le producen placer, entretenimiento y alienación (Sulbarán, 2014).

Así, en la época de las inteligencias artificiales (IA), la integración de las IA en la vida cotidiana anteriormente descrita no solo modifica nuestras interacciones sociales, sino que también altera nuestra comprensión del ser y del conocimiento. Desde la perspectiva de Heidegger, las IA transforman el mundo en un fondo de reserva (*Bestand*), donde todo se presenta como un recurso disponible para su uso, tal como acontece con el tiempo de los seres humanos, las tierras negras, entre otras disposiciones propias de la estructura de emplazamiento (*Gestell*).

Junto a esto, las transformaciones humanas en la época de las IA pueden entenderse como una profundización de la sociedad de control, donde la vigilancia y la manipulación de datos se convierten en formas predominantes de poder. Heidegger alerta sobre el peligro de esta tecnificación del ser, donde los humanos se ven reducidos a meros objetos dentro de un sistema de control totalizante. La existencia humana (*Dasein*), que debería ser abierta y auténtica, se ve encerrada en un marco instrumental que limita la libertad y la posibilidad de autocomprensión genuina. La relación de las IA con la empatía y la cohesión social puede ser vista a través del concepto heideggeriano de ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Las IA, al mediar nuestras interacciones, tienden a fragmentar y despersonalizar las relaciones, reduciendo las experiencias interpersonales a intercambios de información, lo cual disminuye la empatía al tiempo que aumenta el individualismo.

En relación con lo anterior, desde la noología de Zubiri, la inteligencia es una aprehensión sentiente de la realidad, donde el conocimiento está arraigado en la experiencia sensible, por lo cual las IA carecen de la capacidad de aprehender la realidad de manera inmediata y directa. Operan a través de abstracciones y representaciones, sin acceso a la experiencia sentiente que caracteriza a la inteligencia humana. Esto implica que las IA no pueden participar en la realidad de la misma manera que los humanos, limitando su capacidad para comprender y actuar en el mundo de manera propia, de suyo, al tiempo que los seres humanos estamos padeciendo una alienación de nuestra propia inteligencia sentiente. Al depender cada vez más de las IA para mediar el conocimiento y las decisiones, corremos el riesgo de perder el contacto con nuestra capacidad innata para aprehender la realidad de manera sentiente. Esto puede llevar a una deshumanización o cosificación de nuestras relaciones y a una disminución de nuestra comprensión del mundo.

#### 4. Algunos riesgos bioculturales presentados por las IA

En la actualidad, muchas personas están propensas a otorgar a las IA una autoridad casi infalible, como si se tratase de la última palabra sobre cualquier tema, por lo cual delegan en ellas acríticamente y dogmáticamente la toma de decisiones (Unesco, 2018). A estas personas no les interesa que una IA cree información sobre un tema solicitado, que no coincide con la realidad. En la época del perspectivismo y la posverdad, lo de menos es la relación de correspondencia entre el enunciado y el hecho que denota (Meléndez, 2002). Lo que importa es creer en la seguridad que brinda la infalibilidad de la tecnología, atributo divino asignado a las IA, criaturas humanas que evidencian el alcance del máximo logro humano posible en la historia de la humanidad (Ocaña *et al.*, 2019). De ahora en adelante, los objetivos serán trazados y logrados por las IA, al inicio en una hibridación transhumana entre ser humano e IA, pero después como algo naturalizado, como una especie diferente a la simplemente humana (Tillería, 2022).

Las IA también plantean desafíos ambientales, ya que consumen mucha energía para aprender y procesar datos en tiempo real, requiriendo de muchos “recursos naturales” (Sampedro *et al.*, 2021), lo cual puede impactar negativamente en la biodiversidad, el clima, entre otros asuntos ecológicos. Además, los algoritmos utilizados para la toma de decisiones en la gestión de materias primas pueden mantener, justificándolas con exactitud matemática, las desigualdades sociales y la explotación de las comunidades marginadas. Las IA tienden a separar los datos de su contexto social, político,

en fin, circunstancial en el que surgieron, simplificando excesivamente los problemas humanos, que son complejos (Granados, 2022), por lo cual pueden llegar a reproducir sin intención los sesgos y prejuicios eurocéntricos que están presentes en dichos datos y algoritmos, conservando así las discriminaciones culturales, raciales, sexistas, entre otras (Piedra, 2022). Por ejemplo, dado que las IA recopilan, almacenan y procesan millones de datos personales y culturales, pueden ayudar al acrecentamiento de la biopiratería, facilitando a las industrias farmacéuticas la conversión de los saberes ancestrales en fórmulas químicas y productos curativos (Ramos *et al.*, 2021). En relación con lo anterior, la implementación de las IA en diferentes instancias comerciales, académicas y estatales puede afectar negativamente a las poblaciones minoritarias, habitualmente excluidas de los sistemas económicos, de los procesos de toma de decisiones y del planteamiento de soluciones, por lo cual es pertinente analizar las IA en el marco de la diversidad cultural (Goffi y Momcilovic, 2022).

Es sorprendente la poca información que se encuentra relacionada con las IA y la diversidad cultural, ya que esta última es parte constituyente de la humanidad. De otra parte, podría pensarse que las diferencias entre países orientales, occidentales o del norte global y del sur global pudieron haber dicho mucho sobre este tema, más aún cuando la multiculturalidad y la interculturalidad son valores positivos promovidos por las democracias modernas. Pero a la vez no es sorprendente que haya poca información al respecto, porque la implementación de las IA ha buscado estandarizar y reducir los algoritmos para mejorar la predictibilidad, lo cual muestra claramente el vínculo de estas tecnologías con el mercado global y la importancia que los datos ocupen en este. Por ejemplo, Aneja (2021) nos motiva a que no olvidemos que estas tecnologías han venido siendo creadas con fines comerciales, ya sea para recopilar datos para el mercado o para vender tecnologías a empresas para diversos usos. En este sentido, el mercado se presenta más como un espacio homogeneizador que diversificador.

Para el caso de países como Colombia, denominado como país en vía de desarrollo, la adopción de IA puede presentarse como una evidencia de avance, en el sentido del progreso, o como una señal de modernización. Pertenecer a la OCDE requiere modernizar muchos procesos en el país y estas tecnologías vienen a cumplir ese papel en el marco del desarrollo. Sin embargo, en primer lugar, no hay que olvidar que el desarrollo pareciera que promoviera la diversidad, pero en realidad propende por la homogenización y lo logra a través del mercado y del consumo (Lorenzo, 2020). En segundo



lugar, “el Estado está perdiendo capacidad de maniobra frente al entramado cada vez más complejo de nuevas tecnologías y en el espacio que ello genera para que tecnócratas y grandes empresas tecnológicas influyan sobre las políticas tecnológicas estatales” (Aneja, 2021, p. 32); lo cual nuevamente conduce a la homogenización.

Adicional a los aspectos políticos y económicos de las IA, también es necesario pensarlas desde su funcionamiento o diseño. ¿Cómo se producen los datos que emiten las IA? Este tema no es sencillo y no es la intención agotarlo aquí; pero sí es importante destacar lo que mencionan algunos expertos en el tema sobre lo humano de este sistema. Es decir, finalmente quien configura las IA son humanos y estos humanos hacen parte de un contexto cultural determinado que, en este caso, se relaciona con el mundo occidental que se ha expandido con la colonización y la globalización. De esta manera, como lo menciona Verdiguél Anzures (2021), las IA no están libres de sesgos y estas terminan por discriminar a ciertas personas por su cultura, etnia, religión, género o raza, tal como lo evidencia el documental de Netflix *Prejuicio cifrado* (2020), donde Joy Buolamwini, del MIT Media Lab, alerta sobre el sesgo racial presente en los algoritmos de tecnología que no cuentan con suficiente información para “leer” rostros no caucásicos. La construcción de datos con base en las experiencias previas y marcos culturales determinados facilita la perpetuación de ideas e imaginarios que pueden resultar excluyentes.

El ejemplo de Netflix es sobre aspectos físicos, los cuales a lo largo de la historia han sido medidos y estudiados con mucho detalle (Cabrera-Guillén, 2019). ¿Qué pasa cuando nos preguntamos por los sentidos y significados? Según Aneja (2021), citando a Tarleton Gillespie sobre los algoritmos, dice “no son solo códigos con consecuencias’ sino que están ‘íntimamente ligados a la producción de significado’. ¿Es suficiente un enfoque meramente regulatorio, cuando lo que está en juego es cómo conocemos y entendemos el mundo?” (p. 30). Esto último respecto a lo mencionado sobre la equidad, la transparencia y la defensa de los derechos humanos permite ver que la reflexión ética no es suficiente si no se está pensando el mundo de una manera diferente. Gillespie resalta la “producción de significado”, lo cual es central si estamos hablando de diversidad cultural. Los significados son por excelencia culturales, es decir, solo tienen sentido dentro de un contexto particular. Sin embargo, como anota Rodríguez (2020), habría que preguntarse si las IA producen verdaderamente significados, pensando tal vez que lo significativo de estas tecnologías no es tanto lo que produce sino

lo que permanece invisible: los códigos, los algoritmos y los datos que, como mencionamos previamente, al ser artefactos humanos están inmersos en sistemas culturales propios, con una forma particular de sentido. Situación que lleva a la ampliación de la brecha de las desigualdades sociales que históricamente se ha perpetuado en las sociedades modernas.

En el contexto de un país pluriétnico y multicultural la diversidad cultural no debe entenderse como folclor, es decir, como expresiones culturales exóticas y coloridas. La diversidad cultural debe entenderse desde la complejidad que lo amerita como formas de ver, entender, sentir y estar en el mundo. Verdiguél (2021) se pregunta: “¿debe la IA abrazar la diversidad cultural si el ser humano aún se resiste a hacerlo?” (párr. 1). La empresa colonizadora, y posteriormente con la globalización, ha buscado eliminar la alteridad o, al menos, que esta no represente cuestionamientos al sistema dominante como la propuesta de Hale (2005) del multiculturalismo neoliberal, donde el indígena es indígena mientras permanezca en sus espacios asignados.

En términos de la producción de sentido, ¿de qué manera se podría tener en cuenta el lenguaje hablado de aquellas minorías donde el español no es su primera lengua? En una conversación humana se puede hacer indagaciones directas para aproximarse al sentido, pero si se acaban los mediadores humanos para que solo queden las tecnologías los procesamientos no necesariamente darán cuenta de las situaciones expresadas. Se pierde el contexto y por extensión el significado.

De otra parte, Verdiguél responde a su pregunta sobre abrazar la diversidad cultural de manera interesante:

[La diversidad cultural] no es una variable a ignorar en la ecuación; al contrario es una variable de las más importantes para encontrar un punto de partida equitativo, justo y con perspectiva. La cooperación entre culturas podría enriquecer las oportunidades y encontrar soluciones a los retos que nos enfrentamos hoy en día con la IA (Verdiguél, 2021, párr. 6).

La diversidad cultural entendida en el margen amplio de formas de ser y estar en el mundo debería hacer parte de las formas en que se piensan las nuevas tecnologías. Sin embargo, la estructura sobre la que se gestaron estas tecnologías, los fines pretendidos y el contexto del mercado parecen hacer poco probable que esta situación se materialice. De tal forma que la transparencia, la

equidad y la defensa de los derechos humanos tendrán que seguir esperando. Acudiendo a la visión heideggeriana, se puede decir que las IA son parte de la técnica moderna, donde el desocultamiento (*Entbergen*) de la realidad se traduce en una visión utilitaria y de control. Al simplificar y homogeneizar problemas complejos, la IA puede perpetuar sesgos y prejuicios propios de la forma de ser en el mundo de sus diseñadores, que están incrustados en los datos y algoritmos utilizados, atentando así contra la diversidad cultural, dada su incompetencia para comprender los contextos.

## 5. Conclusiones

Es cuestionable que se asigne el nombre “inteligencia” a unas herramientas que son lógicas, pero que no actualizan los datos como algo otro, sino que operan con ellos sin intencionalidad, criticismo, entre otros asuntos propios de las inteligencias sentientes humanas. Las IA, que desde el pensamiento zubiriano deberían ser llamadas logos artificiales, solo pudieron haber surgido en el contexto de las sociedades de control vigentes en la actualidad. Entre los múltiples propósitos que tienen, uno de ellos es el de controlar más amenamente a la población civil, lo cual ha venido generando cambios en la cotidianidad de los seres humanos, que ya no cuentan con tanto tiempo libre ni privacidad y ven cómo la materialidad se está difuminando para dar pie a la riqueza intangible, dataísta. Por dicha razón, es importante reflexionar sobre algunos asuntos éticos que se derivan de la incursión de las IA en la cotidianidad humana, tales como la generación de más desigualdad entre quienes tienen acceso a la tecnología y quienes no o la homogenización de las culturas, siguiendo patrones eurocéntricos. De ahí que no satanicemos a las IA como lo hacen los tecnófobos bioconservadores, pero tampoco la aplaudamos como lo hacen los tecnófilos acríticos.

## Referencias bibliográficas

- Arango, G. (2017). La teoría de la intencionalidad de John Searle. *Sophia, Colección de Filosofía de la Educación*, 22, 79-98. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=441849567003>
- Arango, L. (2016). Estado, poder y neoliberalismo en Colombia: análisis sociológico a finales del siglo XX. *Escenarios: Empresa y Territorio*, 5(5), 167-174. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/150265-opac>

- Armella, J. (2018). Franco “Bifo” Berardi (2017). Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva. Buenos Aires: Caja Negra. 358 páginas. *Sudamérica: Revista de Ciencias Sociales*, 0(9), 181-186. Recuperado de <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/sudamerica/article/view/3147>
- Aneja, U. (2021). La gobernanza de la Inteligencia Artificial: de solucionar los problemas a diagnosticarlos. *Anuario Internacional CIDOB*, 28-35. [https://www.cidob.org/articulos/anuario\\_internacional\\_cidob/2021/la\\_gobernanza\\_de\\_la\\_inteligencia\\_artificial\\_de\\_solucionar\\_los\\_problemas\\_a\\_diagnosticarlos](https://www.cidob.org/articulos/anuario_internacional_cidob/2021/la_gobernanza_de_la_inteligencia_artificial_de_solucionar_los_problemas_a_diagnosticarlos)
- Ayala, P. T. (2014). Redes sociales, poder y participación ciudadana. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (26), 23-48. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45931862002>
- Baeza, R. (2006). Globalización y homogeneización cultural. *Sociedad Hoy*, 10, 9-24. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=90201002>
- Ballester, R. (2018). La duración bergsoniana: análisis de un modelo de temporalidad intensiva. *Agora. Papeles De Filosofía*, 38(1). <https://doi.org/10.15304/ag.38.1.5009>
- Barrios, H., Díaz, V. y Guerra, Y. (2020). Subjetividades e inteligencia artificial: desafíos para ‘lo humano’. *Veritas*, 47, 81-107. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732020000300081>
- Berardi, F. (2020). *El umbral*. Tinta Limón.
- Berardi, F. (2017). *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Caja negra.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América crítica*, 3(2), 63-79. <http://dx.doi.org/10.13125/americanacritica/3991>.
- Boundi, F. (2018). Valor y dinero en Marx. *Revista de Economía Institucional*, 20(38), 97-127. <https://doi.org/10.18601/01245996.v20n38.05>

- Cabrera, A. (2019). Morfología craneal y facial: Estigmas racistas según el pensamiento del siglo XIX. *Revista Minerva*, 9-17. <https://doi.org/10.5377/revminerva.v2i2.12483>
- Carrasco, S. (2021). El uso de las tecnologías para el control social por los grupos de poder. *SCIO: Revista de Filosofía*, 20, 63-91. [https://doi.org/10.46583/scio\\_2021.20.816](https://doi.org/10.46583/scio_2021.20.816)
- Carrasco, F., Droguett, R., Huaiquil, D., Navarrete, A., Quiroz, M. y Binimelis, H. (2017). El uso de dispositivos móviles por niños: entre el consumo y el cuidado familiar. *REVISTA CUHSO*, 27(1), 108-137. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v27n1-art1191>
- Castillo, M. (2017). El papel de la participación ciudadana en las políticas públicas, bajo el actual escenario de la gobernanza: reflexiones teóricas. *Revista CS*, 23, 157-180. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476354877008>
- Coeckelbergh, M. (2021). Máquinas del tiempo: inteligencia artificial, proceso y narrativa. *Filosofía Tecnología*, 34, 1623-1638. <https://doi.org/10.1007/s13347-021-00479-y>
- Cuadros, R. (2008). Reflexiones sobre alteridad y técnica: la figura del robot humanoide en algunas transposiciones de la literatura al cine. *Revista CS*, 2, 247-264. <https://doi.org/10.18046/recs.i2.420>
- Deleuze, G. (2006). Post-scriptum sobre las sociedades de control. *POLIS, Revista Latinoamericana*, 5(13), o. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2242769>
- Díaz, V. (2013). Sistemas biométricos en materia criminal: un estudio comparado. *Revista IUS*, 7(31), 28-47. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-21472013000100003&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-21472013000100003&lng=es&tlng=es)
- Duarte, D. (2023). El Cyborg: de la excepcionalidad humana a la singularidad tecnológica. *Revista Filosofía UIS*, 22(1), 189-207. <https://doi.org/10.18273/revfil.v22n1-2023009>

- Lorenzo, I. (2020). Globalización, cultura y medios de comunicación como determinantes del desarrollo. *Revista de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad de San Carlos de Guatemala*, 1(38), 103-112. <http://168.234.75.179/index.php/rets/article/view/1440>
- Escudero, L. (2008). *Los centros comerciales, espacios posmodernos de ocio y consumo: un estudio geográfico*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. <https://doi.org/10.14198/INGEO2008.45.11>
- Fernández de Rota Irimia, A. y Diz, C. (2019). Miedo y seguridad. Dispositivos de la contención conservadora y de la modulación neoliberal. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 19(1), 2153. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2153>
- Flores, E. (2012). Reseña de “Generación post-alfa: patologías e imaginarios en el semicapitalismo” de Berardi, Franco. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, (10), 169-174. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293322076009>
- Foucault, M. (1977). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Gigerenzer, G. (2008). *Las decisiones intuitivas: la inteligencia del inconsciente*. Ariel.
- Gainza, C. y Bongers, W. (2018). El cine digital en Chile y Latinoamérica: genealogías de un cambio en la cultura audiovisual del nuevo milenio. *Cuadernos.Info*, (43), 19-30. <https://doi.org/10.7764/cdi.43.1476>
- García, M. (2022). Sobre la autonomía, la creatividad y las consideraciones éticas de la inteligencia artificial en el arte contemporáneo. *H-ART. Revista de historia, teoría y crítica de arte*, 1(12), 71-96. <https://doi.org/10.25025/hart12.2022.04>
- Giraldo, R. (2008). Prisión y sociedad disciplinaria. *Entramado*, 4(1), 82-96. <https://revistas.unilivre.edu.co/index.php/entramado/article/view/3332>

- Goffi, E. y Momcilovic, A. (2022). Respetar la diversidad cultural en la ética aplicada a la Inteligencia Artificial: un nuevo enfoque para un gobierno multicultural. *Misión Jurídica*, 15(23), III-122. <https://doi.org/10.25058/1794600X.2135>
- Gómez, A. (2020). Los dispositivos de la sociedad de control y el exceso de subjetividad. *Ideas y Valores*, 69(174), 35-58. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n174.62325>
- González, A. (2016). El cuerpo que somos. *Perifèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització*, 3(3), 12-24. <https://raco.cat/index.php/PeriferiaCPG/article/view/332454>
- González, A. (2014). La diferencia específica. *Revista Λόγος*, 6, 9-38.
- Granados, J. (2022). Análisis de la inteligencia artificial en las relaciones laborales. *Revista CES Derecho*, 13(1), III-132. <https://dx.doi.org/10.21615/cesder.6395>
- Hale, C. (2005). Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural rights and racial dominance in Central America. *PoLAR*, 28, 10. <https://www.jstor.org/stable/24497680>
- Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder.
- Han, B. (2015). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Herder.
- Han, B. (2013). *La sociedad de la transparencia*. Herder.
- Heidegger, M. (2005), *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria.
- Husserl, E. (2008). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Prometeo.
- Kantayya, S. (2020). *Prejuicio cifrado* [Documental]. Netflix.
- Kozlarek, O. (2019). La Ilustración como “práctica cultural crítica” de la modernidad global. *Bajo Palabra*, 21, 109-126. <https://doi.org/10.15366/bp2019.21.006>



- Larrúa, R., Olivera, I., Caballero, Y., Filiberto, Y., Guerra, M., Bello, R. y Bonilla, J. (2009). Aplicación de la inteligencia artificial a la predicción de la capacidad resistente última de las conexiones en estructuras compuestas acero-hormigón. *Revista de la Construcción*, 8(2), 109-119. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=127619798010>
- Lipsitz, M. (2006). Vida y subjetividad: Los Descartes de Michel Henry. *Tópicos*, (14). [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1666-485X2006000100002](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2006000100002)
- López de Mántaras, R. (2020). ¿Hacia una nueva Ilustración? Una década trascendente. El futuro de la IA: hacia inteligencias artificiales realmente inteligentes. <https://www.bbvaopenmind.com/articulos/el-futuro-de-la-ia-hacia-inteligencias-artificiales-realmente-inteligentes/>
- Mariscal, S. y Gallego, C. (2013). La imitación como herramienta para investigar y evaluar el desarrollo lingüístico temprano: un estudio piloto de repetición de palabras y pseudopalabras. *Revista de Investigación en Logopedia*, 3(1), 53-75. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=350835628004>
- Meléndez, R. (2002). La noción de verdad como correspondencia: entre lo trivial y lo metafísico. *Ideas y Valores*, 51(120), 121-128. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/14563>
- McLeay, M., Radia, A. y Thomas, R. (2015). El dinero en la economía moderna: una introducción. *Revista de Economía Institucional*, 17(33), 333-353. <https://doi.org/10.18601/01245996.v17n33.15>.
- Molina, A., Roque, L., Garcés, B., Rojas, Y., Dulzaides, M. y Selín, M. (2015). El proceso de comunicación mediado por las tecnologías de la información. Ventajas y desventajas en diferentes esferas de la vida social. *MediSur*, 13(4), 481-493. [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1727-897X2015000400004&lng=es&tln g=es](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1727-897X2015000400004&lng=es&tln g=es).
- Montaner, J. (2015). *La arquitectura de la vivienda colectiva: políticas y proyectos en la ciudad contemporánea*. Reverté.

- Nava, A. y Naspleda, F. (2020). Inteligencia artificial, automatización, reestructuración capitalista y el futuro del trabajo: un estado de la cuestión. *Cuadernos de Economía Crítica*, 6(12), 93-114. <http://sociedadeconomiacritica.org/ojs/index.php/cec/article/view/163>
- Nietzsche, F. (1947). *Obras completas*. Aguilar.
- Ocaña, Y., Valenzuela, L. y Garro, L. (2019). Inteligencia artificial y sus implicaciones en la educación superior. *Propósitos y Representaciones*, 7(2), 536-568. <http://dx.doi.org/10.20511/pyr2019.v7n2.274>
- Orwell, G. (1982). 1984. Salvat.
- Páez, A. (2006). La participación ciudadana y su relación con el acceso a la información pública. *Ra Ximhai*, 2(3), 611-640. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46120304>
- Parrilli, F. (2013). Ingeniería y sociedad de control: sobre diseño y videovigilancia pública. *Tecnología & Sociedad*, 1(2). <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/ingenieria-sociedad-control-diseño.pdf>
- Patiño, J. (2019). Homo Deus, posthumanismo y transhumanismo. *Revista Colombiana de Cirugía*, 35(1), 17-21. <https://doi.org/10.30944/20117582.578>
- Piedra, J. (2022). Descolonizando la “Ética de la Inteligencia Artificial”. *Dilemata*, 38, 247-258. <https://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/412000447>
- Ramos, L., Quej, V., Carrillo, E., Aceves, E. y Rivera, B. (2021). Estimación de la evapotranspiración de referencia con datos de temperatura: una comparación entre técnicas de cálculo convencionales y de inteligencia artificial en una región cálida-subhúmeda. *Tecnología y Ciencias del Agua*, 12(3), 32-81. <https://doi.org/10.24850/j-tyca-2021-03-02>

- Ridao, S. (2020). Enfoque pragmático de las perífrasis verbales de obligación en enseñanza de español para extranjeros. *marcoELE. Revista de Didáctica Español Lengua Extranjera*, (31), 60-73. <https://www.redalyc.org/journal/921/92163705004/html/>
- Rodríguez, C. y Rodríguez, S. (2019). Las neuronas espejo: una génesis biológica de la complementariedad relacional. *Papeles del Psicólogo*, 40(3), 226-232. <https://doi.org/10.23923/pap.psicol2019.2900>
- Rodríguez, N. (2020). Inteligencia artificial y campo del arte. *Paradigma: Revista universitaria de cultura*, 23, 32-51. <https://riuma.uma.es/xmlui/bitstream/handle/10630/19525/32.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Ruiz, M., Font, E. y Lazcano, C. (2015). El impacto de los intangibles en la economía del conocimiento. *Economía y Desarrollo*, 155(2), 119-132. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=425543135009>
- Sampedro, C., Machuca, S., Palma, D. y Villalta, B. (2021). Impacto ambiental por consumo de energía eléctrica en los Data Centers. *Dilemas contemporáneos: educación, política y valores*, 8(4). <https://doi.org/10.46377/dilemas.v8i.2786>
- Santi, S. (2018). Biometría y vigilancia social en Sudamérica: Argentina como laboratorio regional de control migratorio. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXIII(232), 247-268. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2018.232.56580>
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Paidós.
- Schindel, E. (2018). Biométrica, normalización de los cuerpos y control de fronteras en la Unión Europea. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 18(1), 11-31. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2267>
- Shoshana, Z. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia. La lucha de un futuro humano frente a las nuevas fronteras del poder*. Paidós.
- Sulbarán, Y. (2014). La política en la manipulación mediática y la comunicación partidista en el gobierno. *Orbis: Revista Científica Ciencias Humanas*, 10(29), 94-106. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70932556005>

- Ugarriza, N. (2001). La evaluación de la inteligencia emocional a través del inventario de BarOn (I-CE) en una muestra de Lima Metropolitana. *Persona*, (4), 129-160. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=147118178005>
- Tillería, L. (2022). Transhumanismo e inteligencia artificial: el problema de un límite ontológico. *Griot: Revista de Filosofía*, 22(1), 59-67. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=576670028006>
- Tomasello, M. y Marengo, E. (2010). *¿Por qué cooperamos?* Katz.
- Torres, I. (2015). Inflexiones foucaulteanas sobre la sociedad de control. *Tabula Rasa*, (23), 219-242. <https://doi.org/10.25058/20112742.48>
- Unesco (2018). Inteligencia artificial: promesas y amenazas. El correo de la Unesco. [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000265211\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000265211_spa)
- Valencia, J. y Marín, M. (2017). El panóptico más allá de vigilar y castigar. *Revista Kavilando*, 9(2), 511-529. <https://www.kavilando.org/revista/index.php/kavilando/article/view/237>
- Verdiguel, S. (22 de febrero 2021). La diversidad cultural: una variable para el presente de la inteligencia artificial. *Genia*. <https://www.genia.ai/post/la-diversidad-cultural-una-variable-para-el-presente-de-la-inteligencia-artificial>
- Zubiri, X. (2006). *Inteligencia sentiente. Volumen I. Inteligencia y Realidad*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2008). *Inteligencia y Logos*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.

# NICHOLAS WOLTERSTORFF ET LE DEBAT SUR LA PLACE DE LA RELIGION DANS LA DEMOCRATIE LIBERALE

---

## NICHOLAS WOLTERSTORFF AND THE DEBATE ON THE PLACE OF RELIGION IN LIBERAL DEMOCRACY

**GONZALO DAVID**

*Université Paul Valéry Montpellier 3, Francia*

*gonzalodavid@gmail.com*

<https://orcid.org/0000-0002-5599-6306>

*Artículo recibido el 29 de abril 2024;  
aceptado el 30 de julio de 2024.*



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

### **Cómo citar este artículo:**

David, G. (2024). Nicholas Wolterstorff et le débat sur la place de la religion dans la démocratie libérale. *Revista Palabra y Razón*, 25, pp. 98-123. <https://doi.org/10.29035/pyr.25.98>

## RESUMEN

Cet article s'attache à présenter Nicholas Wolterstorff et ses interactions avec d'autres philosophes contemporains, tant du monde anglo-américain que francophone, notamment en ce qui concerne l'état actuel du débat sur la place de la religion dans l'espace public des démocraties libérales. Il nous semble que ce contexte est fondamental pour comprendre la pertinence de Wolterstorff dans la philosophie morale et politique de langue anglaise au cours des dernières décennies ainsi que la contribution qu'il peut apporter à partir de sa tradition intellectuelle protestante.

*Palabras claves* : Wolterstorff / religion / démocratie / Rawls / Habermas

## ABSTRACT

This article sets out to present Nicholas Wolterstorff and his interactions with other contemporary philosopher, both Anglo-American and Francophone, particularly with regard to the current state of the debate on the place of religion in the public square of liberal democracies. It seems to us that this context is fundamental to understanding Wolterstorff's relevance to English-language moral and political philosophy in recent decades, and the contribution he can make from his Protestant intellectual tradition.

*Keywords*: Wolterstorff / Religion / Democracy / Rawls / Habermas

## 1. Introduction

Wolterstorff est un philosophe protestant américain né le 21 juin 1932 à Bigelow, au Minnesota (Wolterstorff, 2017). Ses parents sont venus des Pays-Bas aux États-Unis pour travailler en tant qu'agriculteurs. Il a obtenu le Bachelor en Lettres du Calvin College, puis le master et le doctorat en philosophie de l'Université Harvard ; quelques années plus tard, il a été nommé docteur honoris causa de l'Université libre d'Amsterdam. Pendant trente ans, il a enseigné à son *alma mater*, le Calvin College (1959-1989), et plus tard, il a poursuivi le reste de sa carrière à l'Université Yale, en tant que professeur de théologie philosophique à la Faculté de Théologie et professeur auxiliaire au Département de Philosophie et au Département de Sciences religieuses où il avait déjà enseigné au début de son parcours (1957-1958). Parallèlement, il a été professeur invité dans plusieurs universités en Amérique du Nord et en Europe<sup>1</sup>. Il a également été président de la division centrale de l'American Philosophy Association et de la Society of Christian Philosophers (Institute for Advanced Studies in Culture, 2021). Écrivain et chercheur prolifique<sup>2</sup>, il a publié de nombreux ouvrages : sur l'épistémologie, l'esthétique, la philosophie de la religion, la théologie politique, la métaphysique, la philosophie de l'éducation (Religious Studies, 2021), etc.

Bien qu'il soit actuellement professeur émérite à l'Université Yale, il reste philosophiquement actif et il ne serait donc pas étonnant que des publications soient ajoutées à cette liste dans un proche avenir.

## 2. Libéralisme de raison publique

La principale préoccupation de Wolterstorff en matière de philosophie morale et politique est probablement la place de la religion dans la démocratie libérale. Il a un grand nombre de publications sur ce sujet, dont les livres *Religion in the Public Square : The Place of Religious Convictions in Political Debates* co-écrit avec Robert Audi et *Understanding Liberal Democracy : Essays in Political Philosophy*. En outre, ses articles « From Liberal to Plural », publié en 1995 en tant que chapitre dans *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century*, livre qui rassemble une

---

1 Les universités de Virginie, Haverford, Harvard, Princeton, Notre Dame, du Texas, du Michigan, Temple et libre d'Amsterdam.

2 En 2010, VU University Press a publié *Essays in Honour of Nicholas P. Wolterstorff*, édité par Henk E. S. Woldring (professeur de philosophie politique de la VU University in Amsterdam). Les chercheurs qui ont contribué à ce livre sont Martijn Blaauw, Henk G. Geertsema, Siebren Miedema, Arend Soeteman, Wessel Stoker, Henk E. S. Woldring et Rene van Woudenberg.



série de conférences issus du 5e symposium international de l'Association calviniste de philosophie<sup>3</sup>, et « Liberalism and Religion », publié en tant que chapitre dans *The Cambridge Companion to Liberalism*, livre qui explore le libéralisme en tant que tradition de la pensée politique.

Wolterstorff constate que l'interprétation de la démocratie libérale occidentale a été dominée ces dernières années par ce qu'il appelle le *libéralisme de la raison publique*. Il en existe diverses versions chez différents auteurs : John Rawls, Richard Rorty, Gerard Gaus, Robert Audi, etc. Depuis la publication en 1993 du livre *Libéralisme politique* de Rawls, les philosophes politiques se sont consacrés à l'analyse de l'idée de la raison publique. Cette idée est le produit d'un fait que nous constatons quotidiennement : Dans les démocraties libérales occidentales, composées de sociétés pluralistes, les gens ont des positions radicalement différentes, voire opposées, sur les questions politiques. Lorsque Wolterstorff expose l'interprétation *rawlsienne* de la gouvernance dans la démocratie libérale, il cite Rawls pour expliquer avec ses propres mots ce diagnostic : « Une société démocratique moderne ne se caractérise pas simplement par un pluralisme de doctrines religieuses, philosophiques et morales globales, mais par un pluralisme de doctrines globales incompatibles et raisonnables »<sup>4</sup> (2005, p. xvi). Wolterstorff partage le diagnostic des libéraux de la raison publique, tels que Rawls, sur la présence de doctrines englobantes incompatibles dans les sociétés pluralistes occidentales ; ce qu'il ne partage pas, c'est la solution qu'ils proposent à ce problème.

Ces positions s'articulent à partir de différentes compréhensions de la vie, et de la compréhension que l'on a de ce qui est bon ou juste ; John Rawls les appelle des *doctrines englobantes*, en raison de leur caractère global. Par exemple, sur les questions d'éthique sociale, certaines personnes souhaiteraient que leurs convictions religieuses aient une voix publique qui puisse être entendue dans le débat politique, tandis que d'autres pensent que toutes les convictions religieuses devraient être laissées en dehors de tout type de débat. Face à cette pluralité d'opinions présentes dans notre société, et à l'impossibilité d'un consensus, les libéraux de la raison publique proposent que pour éviter les opinions en conflit en matière d'ordre constitutionnel et de justice fondamentale, il faut mettre

---

<sup>3</sup> Effectué aux Pays-Bas.

<sup>4</sup> « A modern democratic society is characterized not simply by a pluralism of comprehensive religious, philosophical, and moral doctrines but by a pluralism of incompatible yet reasonable comprehensive doctrines » (notre traduction).

de côté sa conception personnelle du bien. Les libéraux de la raison publique soutiennent que les doctrines religieuses englobantes doivent être laissées en dehors de la sphère publique lorsqu'il s'agit de questions d'ordre constitutionnel et de justice fondamentale, car elles font appel à une « vérité » particulière. Par exemple : si des personnes qui professent une religion ne veulent pas de législation en faveur de l'euthanasie parce que les textes fondateurs de leur religion l'interdit, alors ces personnes ne devraient pas utiliser cet argument dans les discussions dans l'espace public, car celles qui professent d'autres types de spiritualité, ou simplement aucune religion ou spiritualité, ne devraient pas être obligées d'agir selon des principes qu'elles n'acceptent pas. Nous ne prétendons pas donner une explication complète du libéralisme de la raison publique, et encore moins de Rawls, car Wolterstorff a abordé plusieurs auteurs, très différents les uns des autres, qui traitent du même sujet mais qui n'ont pas eu la même diffusion que Rawls dans le monde francophone. En outre, bien qu'il s'agisse d'une discussion technique de philosophie politique sur la place de la religion dans l'espace public, il existe des versions populaires et semi-populaires de la même idée.

Dans son article « From Liberal to Plural », Wolterstorff présente le fait que pour le libéralisme, qui selon lui est le résultat de la nouvelle structure sociale engendrée par la modernité, la distinction des sphères publique et privée est fondamentale. Jusqu'à présent, la position dominante de la tradition politique libérale était que dans la vie de la sphère publique, les citoyens ne devaient pas utiliser comme source d'interprétation et de valeur les traditions représentées par les religions concurrentes dans leurs visions du bien (Wolterstorff, 1995), notamment dans les sphères politique et universitaire. Cette position prône que le débat dans la sphère publique doit être mené en faisant appel à une source commune et neutre (Wolterstorff, 1995).

Comme nous l'avons déjà souligné, Wolterstorff adhère au diagnostic posé par les libéraux de la raison publique mais ne partage pas la solution. Selon lui, le libéralisme de la raison publique n'exige pas que tout le monde « suspende » ses doctrines, mais celles qui sont considérées comme déraisonnables. Le problème se pose, selon Wolterstorff, en raison de la difficulté de définir quelles doctrines sont raisonnables. En outre, un « groupe de légitimation » est implicitement créé. Sur cette question, Wolterstorff affirme :

Tous les libéraux de la raison publique déclarent d'abord que les citoyens de certaines catégories ne sont pas pertinents pour déterminer s'il est permis de plaider en public et de voter pour un certain texte de loi [...] Rawls met de côté ceux qui ne sont pas « raisonnables », c'est-à-dire ceux qui n'approuvent pas « les idées sous-jacentes des citoyens en tant que personnes libres et égales et de la société en tant que système équitable de coopération dans le temps ». Pour ceux dont la doctrine globale les conduit à être déraisonnables de cette manière, Rawls déclare que cette doctrine est elle-même déraisonnable<sup>5</sup> (2012b, p. 81).

Selon cette idée, il existe une partie de la population dont les opinions sont exclues de la sphère publique parce qu'elles ne prennent pas pour base épistémologique une source commune et neutre. Une autre préoccupation soulevée par Wolterstorff en ce qui concerne le libéralisme de la raison publique est que certains de ceux qui font partie du « groupe de légitimation » n'auront pas nécessairement à donner leur avis sur les lois, car on suppose qu'ils les accepteront d'une manière ou d'une autre. Wolterstorff l'explique de la manière suivante :

Aucun des libéraux de la raison publique ne soutient que, après avoir exclu certaines catégories de citoyens du groupe de légitimation, nous puissions maintenant dire qu'une condition pour qu'il soit acceptable de plaider en public et de voter pour une certaine proposition de législation est que l'on juge que tous ceux qui restent dans le groupe ont une raison bonne et décisive [...] de croire que la législation serait une bonne chose. Ce degré d'accord n'existe jamais, et nous pouvons dire avec certitude qu'il n'existera jamais. C'est pour cette raison que les libéraux de la raison publique ont tous recours à l'expression de ce que les membres du groupe de légitimation croiraient<sup>6</sup> (2012b, p. 83-84).

---

5 « All public reason liberals first declare that citizens of certain sorts are irrelevant to determining the permissibility of advocating in public and voting for some piece of legislation [...] Rawls famously sets off to the side those who are not "reasonable", these being those who do not endorse "the underlying ideas of citizens as free and equal persons and of society as a fair system of cooperation over time". For those whose comprehensive doctrine leads them to be unreasonable in this way, Rawls declare that doctrine is itself unreasonable » (notre traduction).

6 « No public reason liberals holds that, having excluded certain sorts of citizens from the legitimation pool, we can now say that a condition of its being acceptable to advocate in public and vote for some proposed piece of legislation is that one judges that everyone who remains in the pool has a good and decisive reason [...] for believing that the legislation would be a good thing. There never is that degree of agreement, we can say with confidence that there never will be. It's for this reason that public reason liberals all resort to speaking

Le libéralisme de la raison publique postule que si certaines personnes ne sont pas bien disposées ou n'adoptent pas une position favorable à l'égard de propositions de lois issues d'arguments « raisonnables », c'est probablement parce qu'elles ne sont pas bien informées ou n'ont pas eu l'occasion de réfléchir plus clairement et profondément à la question. Le problème que Wolterstorff présente est de savoir comment définir si une position est raisonnable ou non, car dans une démocratie libérale, la réponse à ce dilemme serait bien plus complexe que de faire simplement appel à une source commune et neutre<sup>7</sup>.

En suivant la ligne d'argumentation de Wolterstorff, nous pouvons noter que même si une personne ayant des convictions religieuses a la possibilité d'avoir une voix publique « raisonnable », elle est désavantagée. L'exigence d'avoir une voix publique autre que sa propre religion présuppose un citoyen occidental dont la culture et la religion sont clairement divisées, mais considérons que pour certains peuples, la culture et la religion sont une seule et même chose. Par exemple, dans le cas d'ethnies qui ont survécu aux processus de colonisation, leurs cultures et leurs religions sont indissociablement liées, au point qu'il est difficile de comprendre l'une sans l'autre, de sorte que lorsqu'il s'agit de plaider public, leurs voix politiques seront fondées sur leurs croyances. Est-il juste que ces personnes soient tenues d'avoir une voix politique à l'exclusion de leur dimension religieuse ? En réalité, on leur demandera de laisser également de côté leur culture ; si tel est le cas, le citoyen libéral se débarrassera complètement de son interlocuteur. Il se peut que ces personnes fassent un effort pour séparer leur voix politique de leur vision du monde, mais si elles n'y parviennent pas, elles se retrouveront dans une position défavorable.

L'alternative que Wolterstorff propose est « le droit égal des citoyens à une pleine voix politique »<sup>8</sup> (2012b, p. 113) à exercer de manière explicite et implicite et avec des garanties et des limites constitutionnelles. Cette proposition est une interprétation alternative de l'idée de gouvernance et de ce que Wolterstorff appelle l'interprétation de l'égalité des voix politiques de la démocratie libérale. Selon lui, ce droit égal à une voix politique pleine et entière se trouve au cœur de la démocratie libérale et non la raison publique (2012b, p. 112).

---

os what those in the legitimation pool would believe » (notre traduction).

7 Ce dilemme peut conduire à un autre sujet : l'épistémologie. Nous ne l'aborderons pas ici car il dépasse le cadre de notre recherche.

8 « The equal right of citizens to full political voice » (notre traduction).

Selon Wolterstorff, cette alternative offre l'espace nécessaire à toute personne ayant l'opportunité dans la sphère publique d'argumenter pour les raisons qu'elle croit être justes, sans aucune des restrictions du libéralisme de la raison publique. Tant qu'une personne est autorisée à défendre sa position politique, même si un vote lui est défavorable, elle n'a pas été traitée injustement. Il croit « qu'il n'y a aucune raison de supposer que l'éthique du citoyen dans une démocratie libérale inclut une restriction sur l'utilisation de raisons religieuses dans la prise de décision et la discussion de questions politiques »<sup>9</sup> (2012b, p. III-112). Wolterstorff note que les citoyens utilisent, et d'ailleurs pensent qu'ils doivent utiliser, les raisons qu'ils jugent appropriées, y compris les raisons fondées sur leurs convictions religieuses (2012b, p. III-112).

Un autre philosophe, Jürgen Habermas, s'est également lancé dans ce débat, avec une proposition qui n'est pas très différente de celle de Wolterstorff<sup>10</sup>. Selon lui, elle ne doit pas dériver du caractère séculier de l'État, une obligation pour tous les citoyens de compléter leurs contributions religieuses (Habermas, 2022). En outre, il affirme que l'on part du principe que, dans une société pluraliste, il doit y avoir une séparation institutionnelle entre la religion et la politique, mais que l'État ne doit pas transformer cette séparation en un fardeau psychologique et mental pour tous les citoyens qui suivent une foi (Habermas, 2022).

Tout comme Habermas est critique à l'égard du libéralisme de la raison publique, il est aussi nécessaire de souligner qu'il a un certain degré de distance par rapport à la position de Wolterstorff. Il illustre cela en disant que si le parlement est ouvert aux combats religieux, l'autorité gouvernementale pourrait devenir l'agent d'une majorité religieuse qui promeut sa volonté en violation des processus démocratiques (Habermas, 2022) ; en d'autres termes : l'accès sans restriction des convictions religieuses dans la sphère politique institutionnelle conduit à un danger permanent de tyrannie de la majorité dans les sociétés où existe une religion dominante (Kerkwijk, 2015, p. 104). La solution que Habermas propose est que les convictions religieuses soient « traduites » du vocabulaire de la communauté religieuse

---

9 « No reason to suppose that the ethic of the citizen in a liberal democracy includes a restraint on the use of religious reasons in deciding and discussing political issues » (notre traduction).

10 Habermas aborde cette question dans le cadre du débat sur la post-sécularité, dont il a été un protagoniste en Europe. Il juge assez convaincantes les objections de Wolterstorff au libéralisme de la raison publique.

en une « langue » accessible à tous (Kerkwijk, 2015, p. 104). L'autorégulation étant une tâche partagée, la traduction est un effort de coopération auquel les citoyens religieux et non religieux devraient participer (Kerkwijk, 2015, p. 104).

Cette position a été critiquée par *exclusionnistes* comme Robert Audi et *inclusionnistes* comme Wolterstorff. Anja Hennig note que, dans le cas des *inclusionnistes*, ils considèrent que la position de Habermas est construite sur une hypothèse problématique, car la distinction entre les arguments religieux et séculiers est trompeuse, puisqu'elle implique que le religieux serait irrationnel et le séculier rationnel (Hennig, 2015). De l'autre côté, les *exclusionnistes* stricts s'y opposent, car cette demande de collaboration entre les citoyens religieux et non religieux serait un fardeau surtout pour les non-croyants, car ils devraient accepter la légitimité des arguments religieux (Hennig, 2015).

La discussion entre Habermas et Wolterstorff sur la place des convictions religieuses dans l'espace public a été très visible dans la philosophie politique anglo-américaine. Dans les ouvrages *Habermas and Religion* et *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*, Wolterstorff reconnaît une certaine valeur à la critique de Habermas sur la notion de public, mais remet en question l'idée de ce dernier selon laquelle les convictions religieuses devraient être « traduites » dans le débat public, ce qui serait typique d'une vision philosophique post-métaphysique. Pour Wolterstorff, le philosophe post-métaphysique, dans son dialogue avec la religion, découvre de temps en temps chez le croyant certaines idées qui n'avaient pas attiré son attention auparavant et qu'il s'approprie parfois à ses propres fins philosophiques post-métaphysiques, par exemple l'idée que chaque être humain a une valeur égale et inaliénable (Wolterstorff, 2012b, p. 363). Selon lui, ce que fait le philosophe post-métaphysique, c'est qu'il « extrait l'intuition du contexte de révélation dans lequel la personne religieuse l'a placée et du langage théocentrique dans lequel elle l'a énoncée » (2012b, p. 363) et « formule l'intuition dans son propre langage anthropocentrique séculier, soutenu par des raisons qui satisfont aux exigences de la rationalité kantienne »<sup>11</sup> (2012b, p. 363). Wolterstorff dit que, selon Habermas, la personne religieuse bénéficie de cette appropriation tout autant que le philosophe (2012b, p. 364).

---

<sup>11</sup> « Formulates the insight in his own anthropocentric secular language, supported with reasons that satisfy the demands of Kant-rationality » (notre traduction).

Wolterstorff remet également en question la vision qu'a Habermas de la relation de la personne religieuse à la révélation, et en particulier de la foi que la personne religieuse a dans le contenu de cette révélation<sup>12</sup> (Wolterstorff, 2012b, p. 373). Wolterstorff affirme que, selon le point de vue *habermassien*, une telle foi est certaine et indiscutable pour la personne qui la possède (Wolterstorff, 2012b, p. 373). Il dit qu'il est vrai que dans la théologie chrétienne, depuis le début du Moyen Âge, la foi et la révélation sont deux catégories fondamentales (Wolterstorff, 2012b, p. 374), mais que dans l'orientation de la plupart des chrétiens, la relation foi-révélation n'a pas eu la même importance que dans l'histoire de la théologie. Il dit qu'il est « rare d'entendre quelqu'un dire, « Dieu me l'a dit, donc c'est vrai ; et c'est la fin de la discussion »<sup>13</sup> (2012b, p. 374). Il donne comme exemple le rapport fait par Robert P. Jones dans *Liberalism's Troubled Search for Equality* du débat qui a eu lieu dans l'Oregon au cours des années 1990 concernant l'euthanasie (Wolterstorff, 2012b, p. 374). Selon Wolterstorff, les personnes religieuses qui ont pris part au débat ont présenté des arguments en faveur de leur position, et ceux-ci ont été soumis à la critique de leurs coreligionnaires ainsi que d'autres personnes (Wolterstorff, 2012b, p. 374). Il affirme que le fait qu'une personne n'accepte pas toujours les critiques de sa position ne la rend pas différente des autres, mais montre qu'elle est égale à tous (Wolterstorff, 2012b, p. 374).

Habermas a réagi à la critique de Wolterstorff. Tout d'abord, il note qu'un problème assez récurrent dans les discours académiques est qu'une condition herméneutique de base n'est pas remplie, à savoir la familiarité avec le mode d'argumentation de l'interlocuteur (Habermas, 2017, p. 116). Pour la même raison, il regrette les malheureuses distorsions qui ont affecté la discussion entre eux deux, en raison des différences dans les usages que chacun donne à certaines expressions fondamentales du débat, telles que « post-métaphysique » ou « raisonnable » (Habermas, 2017, p. 116). Bien qu'il ait supposé que les distorsions ayant affecté la discussion ne puissent être réparées en y revenant par des clarifications, il a au moins voulu aborder quelques questions controversées (Habermas, 2017, p. 116).

---

12 Au moins dans le christianisme, la notion de « révélation » n'est pas comprise de la même manière dans toutes les traditions (et il n'y a même pas de compréhension uniforme au sein de chaque tradition).

13 « Rarely does one hear someone say, "God told me, so it's true; and that's the end of the discussion" » (notre traduction).



Par exemple, Habermas a insisté sur l'importance de la révélation pour la personne religieuse. Il a dit que « sans appel à la révélation ou à une forme de contact du croyant avec le divin, que ce soit par la prière, la pratique ascétique ou la méditation, la foi perdrait son caractère spécifique »<sup>14</sup> (2017, p. 116). Il ajoute que le protestantisme qui a façonné l'environnement social dans lequel il a lui-même grandi était conscient du danger de la désintégration de la religion en quelque chose qui ne serait plus qu'une tradition culturelle (Habermas, 2017, p. 116), ce qui serait en fait la fin de la religion en tant que telle (Habermas, 2017, p. 116).

L'argument de Habermas concernant la relation du croyant à une sorte de révélation est intéressant, car l'idée de « convictions religieuses » présuppose une sorte d'engagement d'une personne avec le divin. D'autre part, Wolterstorff décrit un phénomène réel au sein du christianisme : la théologie chrétienne et les personnes individuelles n'ont pas toujours le même rapport à la révélation<sup>15</sup>. Les deux positions, plutôt que d'être en conflit, nous montrent que la relation de la personne religieuse à une forme de révélation est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît et que toute tentative d'interpréter ce phénomène de manière précise et uniforme est insuffisante.

Un autre chercheur, Joan Stavo-Debaugé, qui est lui issu du monde francophone, critique la position de Wolterstorff. Il est l'auteur de « Mauvaise foi. Du *revival* de la philosophie analytique de la religion à l'introduction de l'objection intégraliste en théorie politique », chapitre du livre *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*, dont il est également l'un des éditeurs. Dans ce texte, Stavo-Debaugé critique la position de Wolterstorff sur l'idée de raison publique de Rawls, et en particulier sa défense d'une voix publique pour les convictions religieuses. Dans une partie sous-titrée « Du droit de croire au devoir d'imposer ses croyances à autrui », il dit que selon le point de vue partagé par Wolterstorff et Plantinga<sup>16</sup> :

---

14 « Without an appeal to revelation or to some form of contact of the believer with the divine, be it through prayer, ascetic practice or meditation, "faith" would lose its specific character » (notre traduction).

15 Il est préférable de parler de « théologies chrétiennes » (au pluriel).

16 Il est intéressant qu'à ce stade, Stavo-Debaugé les présente ensemble car, bien qu'ils aient développé ensemble l'épistémologie réformée, Plantinga a très peu écrit sur la philosophie politique.

Il ne restait plus qu'à arguer que ce chrétien est aussi dans ses pleins droits *politiques* et ne déroge pas aux principes de l'État de droit, de la démocratie et de la civilité, lorsqu'il prétend imposer les commandements de sa foi à l'ensemble de ses concitoyens. Ne pas lui reconnaître ce droit – ou du moins trouver *moralement* illégitime qu'il l'exerce de la sorte [...] reviendrait à l'exclure de la communauté politique et à l'empêcher de jouir d'une pleine participation aux délibérations et à la conduite des affaires qui se tiennent en ses différentes sphères (2015, p. 47).

Dans le chapitre auquel appartient l'extrait que nous venons de citer, Stavo-Debauge affirme que Wolterstorff défend une théologie politique<sup>17</sup> qui flirte avec une vision théocratique<sup>18</sup>. Il souligne ne pas comprendre comment plusieurs auteurs progressistes et libéraux, dont Habermas, ont accepté et adopté une partie de la critique de Wolterstorff sur l'idée de raison publique<sup>19</sup>. Il note également la « sympathie » à son égard de Richard Rorty, Jeffrey Stout<sup>20</sup> et Richard Bernstein ; ce dernier a déclaré que « *Justice* de Wolterstorff est le livre le plus impressionnant sur la justice depuis *Théorie de la justice* de Rawls [...] Même ceux qui sont sceptiques quant à son

---

17 Il serait intéressant de savoir ce que Stavo-Debauge entend par « théologie politique ». Pour sa part, Wolterstorff affirme « qu'elle [c'est-à-dire la théologie politique] n'est pas une branche de la théologie mais une espèce de théorie politique, à savoir la théorie politique théologique ». Notre traduction. La version originale indique : « It [i.e. political theology] is not a branch of theology but a species of political theory, namely, theological political theory » (2012a, p. 112).

18 Pour soutenir son argument, Stavo-Debauge commence par critiquer la tradition ecclésiale-théologique dans laquelle Wolterstorff a grandi : le néo-calvinisme. Il affirme que cette tradition est une variante du fondamentalisme protestant, une description qui, à notre avis, présente de sérieux problèmes historiques et théologiques. De plus, la question est bien plus complexe qu'il ne le présente car cette tradition, surtout aujourd'hui, est bien plus diverse qu'il ne le croit. L'un des philosophes *kuypériens* les plus pertinents aujourd'hui est James K.A. Smith, qui a soutenu le candidat démocrate (et actuel président) Joe Biden lors de l'élection présidentielle américaine de 2020, ou le soutien public de Smith à la communauté LGBTI à l'université Calvin. Wolterstorff est également un exemple de cette diversité, prenant une distance assez importante avec la version classique de sa tradition (un sujet sur lequel il existe suffisamment de sources pour faire une autre recherche). Un des nombreux exemples est son plaidoyer en faveur du mariage homosexuel.

19 Il est intéressant de noter que Thierry Gontier, professeur de philosophie à l'Université Jean Moulin Lyon 3, affirme que le projet de Wolterstorff vise à donner un fondement théologique au modèle *rawlsien* (dans son ouvrage *The Mighty and the Almighty. An Essay in Political Theology*). Gontier souligne que Wolterstorff rejoint la perspective religieuse de la pensée de Rawls (Gontier, 2015).

20 Stavo-Debauge souligne la critique de Curtis Hutt (*John Dewey and the Ethics of Historical Belief*, New York, SUNY Press, 2013) de « l'immunité » accordée à Wolterstorff dans l'ouvrage *Democracy and Tradition* de Jeffrey Stout (Stavo-Debauge, 2015).

fondement théiste de la justice seront interpellés par la clarté, la rigueur et l'exhaustivité de ses arguments »<sup>21</sup> (Bernstein, 2008). Cette déclaration n'est pas anodine, venant d'un intellectuel de l'envergure de Bernstein, ancien doyen de The New School for Social Research, qui est considéré comme l'un des principaux établissements d'enseignement supérieur au monde dans le domaine des sciences humaines et sociales.

Pour sa part, Stavo-Debauge estime que Wolterstorff cherche à introduire l'agenda conservateur de la droite chrétienne américaine<sup>22</sup>. Le problème de cette analyse est qu'il attribue à Wolterstorff des idées qu'il ne présente ni ne laisse entendre<sup>23</sup> ; nous ne pouvons même pas affirmer que sa proposition introduit comme conséquence logique le danger dont Stavo-Debauge cherche à nous avertir<sup>24</sup>, puisqu'il est seulement préconisé que les voix publiques des convictions religieuses<sup>25</sup> (Wolterstorff, 2012b, p. 105) soient entendues comme toutes les autres, et non qu'elles soient imposées au reste de la population<sup>26</sup>. Wolterstorff lui-même affirme dans sa proposition pour

---

21 Wolterstorff's *Justice is the most impressive book on justice since Rawls's A Theory of Justice* [...] Even those who are skeptical about his theistic grounding of justice will be challenged by the clarity, rigor, and thoroughness of his arguments » (notre traduction).

22 Cela présente déjà une contradiction dans l'argumentation de Stavo-Debauge par rapport à la façon dont il présente lui-même Wolterstorff : Quelqu'un qui est généralement considéré comme un évangélique de gauche. Nous ne savons pas si Wolterstorff est précisément un chrétien ou évangélique de gauche (le terme « évangélique » est déjà problématique parce qu'il a des connotations différentes en Europe francophone et en milieu anglo-saxon, et qu'il est utilisé dans des sens très différents selon la personne qui l'emploie) mais nous voudrions signaler au moins deux antécédents qui montrent sa distance par rapport à la droite. Le premier est un article intitulé « Hondurans seek justice » dans lequel il critique sévèrement le mouvement Tea Party, et le second est son rejet explicite de la dictature militaire chilienne d'Augusto Pinochet.

23 À notre avis, la rhétorique polémique et les inexactitudes grotesques et tendancieuses de l'analyse de Stavo-Debauge ne répondent pas aux normes nécessaires que l'on pourrait attendre d'un ouvrage académique.

24 Ce que nous trouvons plutôt curieux chez Stavo-Debauge, c'est qu'il semble reprendre à son compte l'idée d'une « guerre des cultures », typique des conservateurs qu'il critique. Une partie de son travail sur les relations entre politique et religion part du principe que la société civile serait divisée entre deux grands camps, les « fondamentalistes » et les « progressistes », ce qui l'empêche d'interpréter, à notre avis, la complexité et la diversité de toutes les communautés qui composent la société.

25 En fait, lorsque Wolterstorff parle de convictions religieuses, il fait référence aux citoyens qui professent différentes religions, et pas seulement aux chrétiens.

26 Le point de vue de Wolterstorff n'est pas très différent de ce qui se passe en France. La Fédération Protestante de France (FPF), loin de la droite évangélique nord-américaine et du fondamentalisme protestant, a prononcé des paroles publiques sur diverses questions sociales et a été entendue lors de séances de l'Assemblée nationale. Il me semble que nous

une voix politique égale que l'opinion d'un groupe, ou de la majorité, a des restrictions constitutionnelles, qui sont « les droits naturels des citoyens »<sup>27</sup> (2012b, p. 113) et l'action de l'État pour la protection de ces droits<sup>28</sup> :

Je soutiens que ce n'est pas la raison publique et le devoir de civilité rawlsien qui sont au cœur de la démocratie libérale, mais le droit égal à une voix politique pleine et entière, cette voix devant être exercée dans les limites constitutionnelles des pouvoirs du gouvernement et dans les limites légales de l'atteinte par les citoyens au droit de leurs concitoyens d'exercer librement leur pleine voix politique<sup>29</sup> (2012b, p. 125).

Wolterstorff présente certains droits qui pourraient être considérés comme faisant partie d'une liste standard : le droit à la liberté d'expression, le droit à la libre circulation, le droit à la liberté de religion, etc. Concernant la conception théiste de la théorie des droits de Wolterstorff (que nous présenterons plus tard), Stavo-Debauge souligne que la survie de cette théorie théiste, selon la vision de l'auteur, dépendrait de la conversion de tout le monde au christianisme (2015, p. 65). Cette interprétation de Stavo-Debauge est assez risquée, puisque Wolterstorff, dans aucun de ses ouvrages de philosophie morale et politique, n'affirme ni même ne laisse entendre une telle chose. L'idée d'une « conversion » au christianisme est totalement absente de sa théorie des droits<sup>30</sup> car il ne s'agit pas d'une question sotériologique mais éthique et eschatologique.

Quelques années plus tôt, Wolterstorff a soulevé une autre question dans le livre *Religion in the Public Square : The place of religious convictions in political debate* : les convictions religieuses ne devraient pas être un problème dans

---

ne douterons jamais que la FPF ne cherche qu'à être une voix parmi toutes les autres, sans aucune intention d'imposer une position au reste de la population.

27 « The natural Rights of citizens » (notre traduction).

28 Non seulement cela, mais l'État de droit dispose des contre-pouvoirs qui empêchent la tyrannie de la majorité.

29 « I hold that it is not public reason and the Rawlsian duty of civility that lie at the heart of liberal democracy but the equal right to full political voice, this voice to be exercised within constitutional limits on the powers of government and within legal limits on the infringement by citizens on the right of their fellow citizens to freely exercise their full political voice » (notre traduction).

30 Tant dans ce chapitre que dans le livre « Le loup dans la bergerie: le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public », Stavo-Debauge présente une caricature du travail de Wolterstorff, puis le critique. On se demande si la « mauvaise foi » à laquelle il fait référence ne se trouve pas de son côté.

une démocratie libérale, car ce qui devrait compter dans les arguments, c'est leur contenu, et non les motifs sur lesquels ils sont fondés. Dans le même livre, Wolterstorff soutient que le respect est donné par l'acceptation de la diversité des voix publiques, et non par l'exclusion de celles qui ont une source religieuse. Développant cette idée, il affirme que, tout d'abord, le respect est lié à notre façon de discuter et de débattre dans l'arène publique ; c'est par notre façon d'argumenter que nous faisons ou non preuve de respect envers les autres. Le débat public doit être mené avec civilité ; la civilité doit être une vertu qui fait partie de l'éthique du citoyen (Wolterstorff, 1997, p. 112). Il définit la vertu de la civilité dans la discussion en disant « qu'ils ont besoin d'écouter l'autre personne avec la volonté d'apprendre et de laisser sa pensée évoluer »<sup>31</sup> (1997, p. 112-113). Deuxièmement, sauf circonstances extrêmes, le débat doit être mené et résolu conformément aux règles prévues par la loi du pays et les dispositions de la Constitution (Wolterstorff, 1997, p. 113) ; cela signifie que l'argumentation doit être menée conformément aux lois existantes<sup>32</sup>.

Selon Wolterstorff, il est nécessaire que notre politique honore et respecte non seulement nos similitudes en tant que personnes libres et égales, mais aussi nos particularités, car elles sont « constitutives de nos identités narratives »<sup>33</sup> (1997, p. 111). L'exclusion des voix publiques des convictions religieuses de l'arène publique est en fait une atteinte à la liberté d'exercice de la religion telle qu'elle est comprise (avec ses diverses nuances) dans la plupart des pays occidentaux. Wolterstorff essaie d'être beaucoup plus clair en disant que le libre exercice de la religion n'est pas seulement la liberté d'accomplir des rituels communautaires ou des actes de dévotion personnelle, mais aussi la liberté d'exercer la religion dans les diverses activités de la vie quotidienne (Wolterstorff, 2015, p. 288).

Wolterstorff défend ce qu'il appelle la position *consociale*<sup>34</sup>. *Pour expliquer cette position, il clarifie d'abord deux questions par rapport à la position libérale. Premièrement, il rejette la revendication d'une source indépendante pour l'argumentation et l'imposition d'une contrainte morale sur l'utilisation publique des convictions religieuses. Deuxièmement, il interprète l'exigence de neutralité comme signifiant que l'État doit être neutre par rapport aux religions et autres*

---

31 « They require listening to the other person with a willingness to learn and to let one's mind be changed » (notre traduction).

32 Wolterstorff affirme cela en pensant à une démocratie libérale.

33 « Constitutive of our narrative identities » (notre traduction).

34 En français, il s'agit d'un néologisme.

*visions du monde présentes dans la société, ce qui exige « impartialité » et non « séparation » (Wolterstorff, 2015, p. 115). Ayant déjà exposé ces deux thèmes, il affirme que les personnes qui adoptent la position consociale veulent des garanties pour les citoyens, même s'ils ont comme base épistémologique une religion ou une irrégion, avec le plus de liberté possible pour vivre leur vie comme ils le souhaitent. Dans les deux remarques qu'il fait avant de présenter la position consociale qu'il défend, il constate que les personnes qui défendent le libéralisme de la raison publique recommandent des politiques incompatibles avec l'idée de démocratie libérale. Wolterstorff note que la position du libéralisme de la raison publique recommande des restrictions sur les convictions religieuses, portant atteinte au libre exercice de la religion (Wolterstorff, 2015, p. 115).*

Wolterstorff soutient également qu'il existe une base morale à la démocratie libérale constitutionnelle. Les détracteurs de cette idée affirment que ce type de démocratie n'est rien d'autre qu'un mode de vie. La preuve généralement citée pour défendre cette position est qu'elle est construite sans lois qui soient l'expression d'une certaine vision unifiée de la religion et de la moralité. Selon Wolterstorff, le fondement moral de la démocratie libérale constitutionnelle est que tous les citoyens adultes, indépendamment de leurs doctrines, doivent être traités en vertu d'un droit égal à l'exercice d'une voix politique pleine et entière. Elle est également caractérisée par le fait que les constitutions<sup>35</sup> des démocraties occidentales interdisent aux gouvernements de violer les droits naturels fondamentaux des citoyens ; il est interdit aux gouvernements de violer leur dignité inhérente (Wolterstorff, 2012b, p. 137) :

Dans une démocratie libérale constitutionnelle le droit égal des citoyens adultes d'exercer pleinement leur voix politique, et le droit constitutionnel des citoyens en général à un grand nombre de libertés fondamentales vis-à-vis de l'État, confèrent aux citoyens des démocraties libérales un degré extraordinaire de liberté<sup>36</sup> (2012b, p. 137).

Wolterstorff reconnaît le droit des citoyens à vivre leur vie comme ils le souhaitent comme étant au cœur de l'idée de gouvernance dans la

---

<sup>35</sup> Wolterstorff se réfère notamment à la Constitution des États-Unis d'Amérique.

<sup>36</sup> « The equal right of adult citizens in a constitutional liberal democracy to exercise their full political voice, and the constitutional right of citizens in general to a large number of fundamental freedoms vis à vis the state, gives to citizens in liberal democracies an extraordinary degree of freedom » (notre traduction).

démocratie libérale constitutionnelle (2012b, p. 137). Dans son interprétation de l'égalité des voix politiques dans la démocratie libérale, la liberté dont jouissent les citoyens est une conséquence de l'idée de gouvernance. Cette idée a des implications sur le fait que l'exercice de la voix politique doit être fait comme un engagement moral.

Wolterstorff identifie deux voies pour l'exercice d'une voix politique en tant qu'engagement moral, ou comme il l'appelle également « activité politique démocratique fondée sur la morale »<sup>37</sup> (2012b, p. 157), et celles-ci sont « l'organisation à base élargie »<sup>38</sup> (2012b, p. 157) et « l'organisation du mouvement »<sup>39</sup> (2012b, p. 157). Les organisations à base élargie sont des associations qui recrutent comme membres des institutions laïques et religieuses à but non lucratif, des synagogues aux écoles publiques. Chaque institution verse une cotisation, de sorte que l'organisation à base élargie est indépendante, non partisane et libre de tout financement public. L'objectif de ces institutions est de fournir une formation et un développement social. En outre, ils visent à renforcer les institutions membres en interne et à créer les moyens pour les familles de participer au processus politique. L'une de ces organisations à base élargie est la *Industrial Areas Foundation* des États-Unis et se décrit comme une université de la vie, enseignant aux citoyens le processus démocratique au sens large.

L'organisation du mouvement est la composante organisée d'un mouvement social ; cela signifie que c'est l'organisation dont la fonction est de coordonner les mouvements, n'étant composée que d'un nombre limité de personnes, et non de tous ceux qui en sont membres. Ces organisations donnent une cause au mouvement et sont nécessaires pour qu'il survive et réussisse. Par exemple, le mouvement des droits civiques aux États-Unis a été coordonné par des organisations spécifiques ; c'est à ces organisations que nous faisons référence.

Les deux voies que Wolterstorff donne en exemple, en acceptant qu'il s'agisse d'une généralisation sur les formes d'activité politique démocratique fondées sur la morale, contrastent avec le projet central des libéraux de la raison publique, qui cherche à articuler l'éthique du citoyen dans la délibération et la prise de décision politiques comme un devoir de civilité.

---

37 « Morally based democratic political activity » (notre traduction).

38 « Broad-based organizing » (notre traduction).

39 « Movement organizing » (notre traduction).



Selon Wolterstorff, cette perspective des libéraux de la raison publique est à courte vue, car elle se concentre exclusivement sur une forme d'activité politique fondée sur la morale, et non seulement cela, mais elle se concentre particulièrement sur les raisons que l'on peut mettre en avant quand on s'engage dans cette activité, et sur ce que l'on devrait faire au cas où les raisons qu'on avance échouent à persuader les autres citoyens de la justesse de ses arguments (Wolterstorff, 2012b, p. 160). Bien que Wolterstorff affirme qu'il s'agit d'une vision myope si on se concentre sur la délibération et la prise de décision politiques alors qu'il existe tant d'autres formes d'activités politiques fondées sur la morale, il fait le constat que cette forme d'activité politique est présente dans le cadre de « l'organisation à base élargie » et « l'organisation du mouvement » (Wolterstorff, 2012b, p. 166).

Il suggère que la meilleure façon de mener ce type d'activité politique est de suivre le modèle de « convergence sur une politique particulière à partir de points de vue idéologiquement différents »<sup>40</sup> (2012b, p. 172) et non selon le type de consensus proposé par le libéralisme de la raison publique au moyen de « l'application à une politique particulière de principes généraux partagés »<sup>41</sup> (2012b, p. 172). Pour cela, selon Wolterstorff, nous devons être disposés à accepter que la diversité de secteurs idéologiquement différents puisse converger vers la résolution d'une question et que, par conséquent, ceux qui perdent lors du vote soient disposés à accepter un résultat défavorable. Il ne fait aucun doute que plus la diversité des orientations religieuses et philosophiques est grande, plus il est difficile d'assurer une telle convergence (Wolterstorff, 2012b, p. 173).

Aurélia Bardon est une autre chercheuse francophone qui s'est également penchée sur la proposition de Wolterstorff<sup>42</sup>. En 2014, elle a soutenu une thèse intitulée *Les arguments religieux dans la discussion politique : une théorie de la justification publique*, réalisée en cotutelle à l'Institut d'études politiques de Paris (Sciences Po) et à l'Université Columbia à New York<sup>43</sup>. Dans ce travail doctoral, Bardon a analysé la position de Wolterstorff ainsi que celle des autres grands philosophes politiques qui ont abordé la question de la place des arguments religieux dans le débat public. Elle place Wolterstorff parmi « les auteurs qui sont le plus souvent associés au problème de la justification

---

40 « Convergence on a particular policy from ideologically diverse standpoints » (notre traduction).

41 « Application to a particular policy of shared general principles » (notre traduction).

42 Elle est actuellement professeure à l'université de Constance, en Allemagne.

43 Sa thèse a été publiée en 2019 aux éditions Classiques Garnier.

[...] ils ont offert les arguments les plus complets sur la question »<sup>44</sup> (Bardon, 2014, p. 6).

Bardon propose un modèle de justification non absolutiste, inspiré des travaux de Rawls, Audi, Perry, Greenawalt, Habermas et Wolterstorff (Bardon, 2014, p. 140-141) mais qui, en même temps, diffère sur certains points des modèles de discussion politique élaborés par ces auteurs. Selon Bardon, une justification non absolutiste présente deux caractéristiques : 1) son objectif est considéré par tous comme désirable (Bardon, 2014, p. 140-141) 2) il existe une relation logique, considérée par tous comme logique, entre l'objectif et la proposition soutenue (Bardon, 2014, p. 140-141). En ce sens, les arguments religieux peuvent être aussi appropriés que d'autres arguments (Bardon, 2014, p. 140-141).

Les points sur lesquels la proposition de Bardon diffère des auteurs sur lesquels elle s'appuie sont les suivants :

Premièrement, dans le modèle de justification non-absolutiste, c'est le concept de justification publique et non l'idée du respect dû par les citoyens aux autres citoyens qui explique la nécessité de modération.

Deuxièmement, le modèle ne s'applique pas à tous les citoyens mais seulement aux fonctionnaires publics. Il n'y a pas de différence de degré entre les fonctionnaires publics et les citoyens ordinaires ; on n'attend tout simplement pas des citoyens ordinaires qu'ils s'abstiennent d'utiliser des arguments absolutistes, puisque l'incorporation d'arguments absolutistes par des citoyens ordinaires ne concerne pas la justification publique et la légitimité.

Troisièmement, la principale différence concerne le type d'arguments qui est considéré comme illégitime. Contrairement à la raison publique rawlsienne, les doctrines englobantes ne sont pas toutes exclues. Certaines de ces doctrines, y compris les doctrines religieuses, tant qu'elles sont non-absolues, peuvent être utilisées.

Enfin, même si le modèle est principalement conçu comme un modèle libéral, il est très différent des autres modèles libéraux de discussion politique : le modèle de justification non-absolutiste n'est pas censé être

---

<sup>44</sup> La place de Wolterstorff dans ce débat est largement reconnue, même par ses adversaires, comme Stavo-Debaugue dans le monde francophone.

neutre vis-à-vis des conceptions du bien. En outre, notre conception de la justification publique est différente de la conception libérale habituelle, car elle n'exige pas que tous les citoyens puissent comprendre pourquoi le pouvoir politique est justifié. Enfin, notre modèle laisse place à des désaccords profonds et variés (2014, p. 141).

Son modèle de justification non-absolutiste est intéressant en ce qu'il prend en compte certains éléments des propositions des auteurs qui défendent l'idée de la raison publique et de ceux qui la critiquent. Tant dans cette partie que dans les différentes parties de sa thèse où elle traite de la proposition de Wolterstorff, elle semble avoir une perception plutôt favorable de ce philosophe et de sa défense de la légitimité des arguments religieux dans l'espace public. De plus, un élément central démontre que Bardón apprécie Wolterstorff : elle reconnaît que sa proposition de justification non-absolutiste est inspirée, entre autres, par son travail (le plaçant au même niveau que Rawls et Habermas).

### 3. La place de la religion à l'université

Il est toutefois important de noter que Wolterstorff n'a pas seulement écrit sur la place de la religion dans le domaine de la discussion politique, mais aussi dans l'enseignement universitaire américain ; il tente notamment de répondre à la question suivante : « Est-il acceptable pour un chercheur qui est religieux de laisser sa religion façonner la manière dont il s'engage dans la pratique de son domaine ? » (Wolterstorff, 2019b, p. 4). On retrouve ces réflexions dans ses ouvrages *Educating for Life: Reflections on Christian Teaching and Learning* (2002), *Educating for Shalom: Essays on Christian Higher Education* (2004), *In This World of Wonders: Memoir of a Life in Learning* (2019) et *Religion in the University* (2019). Il défend la place des voix et des orientations religieuses dans les institutions universitaires car, selon lui, « l'érudition ne consiste pas, et ne peut pas consister, en une simple prise en compte des faits. Nous devons toujours mettre quelque chose sur la table : des valeurs, des jugements d'importance, des préférences théoriques et des préjugés »<sup>45</sup> (2019b, p. 59). Wolterstorff part du principe qu'il n'existe pas de neutralité scientifique dans la recherche, puisque tous les chercheurs effectuent leur travail sur la base d'un paradigme de référence ou, comme il l'appelle en évoquant Gadamer, à partir d'un préjugé. Ce préjugé résulte de la manière dont chaque personne interprète la réalité, qui, dans le cas

---

45 « Scholarship does not consist, and cannot consist, of just taking in facts. Always we ourselves have to bring something to the table: values of sorts, judgements of significance, theoretical preferences, and prejudgements » (notre traduction).

des personnes qui adhèrent à une certaine forme de religion, est façonnée par cette dernière. En effet, dans la préface de son ouvrage *Religion in the University*, Wolterstorff parle du point de départ de sa compréhension de la place de la religion dans la démocratie libérale occidentale, à savoir que « la religion d'une personne exerce une influence sur de nombreux aspects différents de son existence : croyances, engagements, émotions, façons de voir les choses, et bien d'autres encore » (2019b, p. 4-5). Bien qu'il parle ici de ceux qui adhèrent à une religion, le même principe peut s'appliquer à toutes sortes de personnes. Il prend même pour exemple les différents paradigmes de référence à partir desquels la recherche est menée dans les établissements d'enseignement supérieur américains. Il note qu'il existe actuellement :

un grand nombre de recherches et d'enseignements explicitement façonnés par les intérêts, les valeurs, les convictions et les sensibilités caractéristiques d'identités sociales, ethniques, raciales et de genre particulières : épistémologie féministe, sociologie noire, théologie de la libération, critique littéraire gay, herméneutique musulmane<sup>46</sup> (2019b, p. 48).

Wolterstorff estime que ce pluralisme épistémologique doit faire une place aux personnes dont les croyances religieuses façonnent les efforts académiques. En fait, il pense qu'il faut promouvoir un type d'établissement d'enseignement pluraliste, et non neutre, car cela serait plus cohérent avec le type de démocratie libérale dans laquelle nous vivons, et la diversification des connaissances, en particulier dans le domaine des sciences humaines et sociales<sup>47</sup>.

Wolterstorff répond à une objection possible concernant le danger de laisser la place aux voix religieuses dans le monde universitaire, partant de l'idée que la religion n'est pas rationnelle<sup>48</sup>. Il répond à cette objection

---

46 « A wealth of research and instruction explicitly shaped by the interests, values, convictions, and sensibilities characteristic of particular social, ethnic, racial and gender identities: feminist epistemology, black sociology, liberation theology, gay literary criticism, Muslim hermeneutics » (notre traduction).

47 Il estime que nous devons travailler à une conception de la connaissance qui permette une pluralité de savoirs, et qu'au sein de celle-ci, il y a aussi de la place pour les voix religieuses.

48 Wolterstorff fait allusion à la philosophe turco-américaine Seyla Benhabib, qui aurait déclaré que les personnes religieuses « souffrent d'un déficit de rationalité » (Wolterstorff, 2019b, p. 63).

en affirmant que la rationalité repose sur des arguments et des preuves propositionnelles provenant de l'extérieur de son propre système de croyance et qu'en fait, depuis l'Antiquité, des philosophes et des penseurs religieux ont développé des arguments dont les prémisses n'étaient pas internes à leur système de croyance (Wolterstorff, 2019b, p. 74). Il cite en exemple les arguments en faveur de l'existence de Dieu développés par Alvin Plantinga et Richard Swinburne (Wolterstorff, 2019b, p. 76), qui, selon lui, ne dépendent pas de critères d'autorité internes à une religion mais d'une théologie naturelle. De plus, cette objection pourrait être contestée car tous les arguments propositionnels ne sont pas étayés par une logique et une rationalité inattaquables ; une certaine « foi » est toujours nécessaire au niveau des fondements de toute recherche<sup>49</sup>.

Wolterstorff a également réfléchi à la religion et à l'université sur la base de l'ouvrage *L'Âge séculier* de Charles Taylor. Dans ce livre, Taylor s'oppose à l'idée répandue selon laquelle la religion est un complément à ce que la recherche responsable nous apprend sur ce monde, « l'idée selon laquelle, aux résultats de cette érudition, les personnes religieuses ajoutent des croyances sur le supra-mondain, Dieu et la vie après la mort, alors que les personnes non religieuses s'abstiennent de faire cet ajout »<sup>50</sup> (Wolterstorff, 2019a). En d'autres termes, selon cette idée, les personnes religieuses raisonnables adoptent les résultats de la recherche scientifique et y ajoutent leurs propres idées sur le surnaturel. Selon Wolterstorff, Taylor ne s'oppose pas explicitement à cette idée, mais il pense que *L'Âge séculier* est un exposé détaillé contre ce point de vue.

Selon Wolterstorff, Taylor estime que les religions ne fournissent pas seulement des visions de l'au-delà, mais qu'elles comprennent également des interprétations du monde en conflit avec les interprétations séculières (Wolterstorff, 2019a). Comme ce livre ne cherche pas à offrir une compréhension de la religion mais de la laïcité, il présente le fait que la personne laïque ne se contente pas d'assimiler les faits mais les interprète, tout comme la personne religieuse, et que ses interprétations sont en conflit non seulement avec les personnes religieuses mais aussi avec certains de ses collègues laïques (Wolterstorff, 2019a).

---

49 Par exemple, l'existence d'un monde extérieur.

50 Wolterstorff précise que cette description ne s'applique pas à tous les religieux, car nombre d'entre eux ont des convictions qui vont à l'encontre d'une recherche responsable, par exemple en niant l'évolution ou l'influence de l'activité humaine sur le changement climatique.

Sur la base des travaux de Taylor, Wolterstorff s'interroge sur les conséquences pour sa compréhension de la place des voix et orientations religieuses ayant des responsabilités académiques dans les universités (Wolterstorff, 2019a). Il estime que l'une des conséquences est que, dans une société démocratique comme la nôtre, une grande diversité d'orientations et de voix responsables sur le plan académique, y compris des orientations religieuses, devrait être autorisée (Wolterstorff, 2019a). Il donne l'exemple de Taylor lui-même, qui est un catholique progressiste d'une grande pertinence intellectuelle (Wolterstorff, 2019a).

Dans le même contexte, Wolterstorff fait référence à l'université Yale, dont il est professeur émérite et qui est communément identifiée comme un établissement laïque (Wolterstorff, 2019a). Il estime que la meilleure façon de décrire l'université est de la qualifier de pluraliste, car elle donne la place à une diversité de voix et d'orientations, certaines séculières et d'autres religieuses (Wolterstorff, 2019a). Selon lui, Yale est un exemple clair de ce que devrait être une université dans une démocratie libérale : une institution qui accueille un pluralisme d'orientations épistémologiques, pour autant qu'elles soient responsables sur le plan académique.

#### 4. Conclusions

Parmi les critiques les plus favorables à la position de Wolterstorff, on trouve celle de Habermas. Il partage la même critique sur le libéralisme de la raison publique et le prétendu fardeau psychologique qu'il impose aux citoyens croyants de se débarrasser des ressources de leur religion lorsqu'ils entrent dans le débat public. Cependant, il ne partage pas la proposition de Wolterstorff concernant le droit de chaque citoyen adulte à une voix politique à part entière, qui se traduirait par la légitimité des voix religieuses dans l'espace public. Habermas propose une autre voie : selon lui, les citoyens croyants ont le droit de recourir aux sources de leur religion, mais ils doivent ensuite « traduire » cette voix dans un langage compréhensible par tous. Ces différentes propositions, qui reposent sur le même diagnostic, ont conduit Wolterstorff et Habermas à les discuter dans les publications mentionnées ci-dessus. Les ouvrages les plus récents de l'un et l'autre, qui rendent compte de ce débat, datent de quelques années seulement.

Nous trouvons remarquable la proposition de Bardon de « justification non absolutiste » dans laquelle elle soutient que certains types d'arguments religieux peuvent être aussi acceptables que d'autres, et dans laquelle elle s'appuie à la fois sur les travaux de Habermas et de Wolterstorff.

La proposition de Bardon nous montre que les positions de l'un et de l'autre, en ce qui concerne les voix religieuses dans l'espace public, ne sont pas mutuellement exclusives mais pourraient être compatibles voire complémentaires. Comme nous le voyons, elles peuvent indirectement nourrir des alternatives ou même offrir une option qui combine les deux : par exemple, reconnaître que, comme le dit Wolterstorff, il existe un droit de chaque citoyen adulte à une voix politique à part entière et, en même temps, noter que le mécanisme à mettre en œuvre pour que cette voix politique soit entendue dans des sociétés profondément séculières est de traduire les sources religieuses dans un langage compréhensible et accepté par tous.

On voit avec intérêt que la question de la religion dans l'espace public que Wolterstorff traitait depuis son livre publié avec Audi, a pris une autre forme, ou plutôt se traite dans un autre territoire très particulier sur lequel il écrit depuis quelques années : la place de la religion, et notamment des sources religieuses comme paradigmes épistémologiques, dans la recherche académique au sein d'universités pluralistes. Rappelons que cette question se pose dans les sociétés libérales anglophones, où existe une forme de laïcité comme celle des Etats-Unis, et où la neutralité religieuse des institutions publiques ne s'établit pas avec la suppression des expressions publiques de celles-ci, mais avec la liberté de les accepter toutes, sans discrimination, et sans que les institutions n'en adoptent une comme leur étant propre.

## 5. Bibliographie

- Bardon, A. (2014). *Les arguments religieux dans la discussion politique : une théorie de la justification publique* [thèse]. Institut d'études politiques/ Columbia University.
- Bernstein, R. (2008). En N. Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton University Press.
- Gontier, T. y Olie, B. (2015). Recensions. *Éthique, politique, religions*, 6, 153-68.
- Habermas, J. (2017). *Postmetaphysical Thinking II*. Polity Press.
- Habermas, J. (s. f.). Religion in the public square. *Holberg Prize Seminar*. Consulté le 14 avril 2022, [https://holbergprisen.no/sites/default/files/Habermas\\_religion\\_in\\_the\\_public\\_sphere.pdf](https://holbergprisen.no/sites/default/files/Habermas_religion_in_the_public_sphere.pdf)



Institute for Advanced Studies in Culture (s. f.). Nicholas Wolterstorff. Consulté le 3 mars 2021, <https://iasculture.org/scholars/profiles/nicholas-wolterstorff?#bio>

Kerkwijk, M. (2015). Lost in Translation: A Critique on Habermas “Translation Proviso”. En A. Bardón, K. Stoeckl, M. Birnbaum, L. Lee (Eds.). *Religious Pluralism: A Resource Book*. European University Institute.

Rawls, J. (2005). *Political Liberalism*. Columbia University Press.

Religious Studies (s. f.). Nicholas Wolterstorff. Consulté le 25 mars 2021, <https://religiousstudies.yale.edu/people/nicholas-wolterstorff>

Stavo-Debaugé, J. (2015). Mauvaise foi. Du *revival* de la philosophie analytique de la religion à l’introduction de l’objection intégraliste en théorie politique. En J. Stavo-Debaugé, P. Gonzalez, J. Frega (Eds.), *Quel âge post-séculier ? Religions, démocraties, sciences*. EHESS.

Wolterstorff, N. (1995). From Liberal to Plural. En S. Griffioen, B. Balk (Eds.), *Christian Philosophy at the Close of the Twentieth Century* (201-14). Kok.

Wolterstorff, N. (1997). *Religion in the Public Square: The place of religious convictions in political debate*. Rowman & Littlefield.

Wolterstorff, N. (2012a). *The Mighty and the Almighty. An Essay in Political Theology*. Cambridge University Press.

Wolterstorff, N. (2012b). *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy*. Oxford University Press.

Wolterstorff, N. (2015). Liberalism and religion. En *The Cambridge Companion to Liberalism*. Cambridge University Press.

Wolterstorff, N. (2017). The grace that shaped my life. *The spiritual journey of eleven leading thinkers*. Consulté le 1 mai 2021, <https://epistleofdude.files.wordpress.com/2017/11/grace-that-shaped-my-life.pdf>

Wolterstorff, N. (2019a). *Examining the Secular Age*. *Yale University Press Web Site*. Consulté le 12 juillet 2022, <https://yalebooks.yale.edu/2019/08/07/examining-the-secular-age/>

Wolterstorff, N. (2019b). *Religion in the University*. Yale University Press.

# WITTGENSTEIN: EXPERIENCIA DE SIGNIFICADO Y LENGUAJE POÉTICO

---

## WITTGENSTEIN: EXPERIENCE OF MEANING AND POETIC LANGUAGE

BENJAMÍN ÁLVAREZ-GONZÁLEZ  
*Universidad Adolfo Ibáñez, Chile*  
*benjamin.alvarez@edu.uai.cl*  
<https://orcid.org/0009-0001-1505-2300>

*Artículo recibido el 11 de enero de 2024;  
aceptado el 30 de julio de 2024.*



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

### Cómo citar este artículo:

Álvarez, B. (2024). Wittgenstein: experiencia de significado y lenguaje poético. *Revista Palabra y Razón*, 25, pp. 124-147. <https://doi.org/10.29035/pyr.25.124>

## RESUMEN

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein expone el concepto de experiencia de significado (*Bedeutungserlebnis*). Dicho concepto es desarrollado también en diversas obras póstumas y es importante para comprender la conexión que tiene el ser humano con el lenguaje: no solo como herramienta, sino también en instancias donde nos relacionamos más íntimamente con las palabras, tal es el caso de la poesía. El presente trabajo tiene como objetivo lograr una conexión entre la experiencia de significado y el lenguaje poético, estableciendo que es en dicho lenguaje donde, de forma más genuina o pura, se puede experimentar el significado de las palabras.

**Palabras claves:** Wittgenstein / experiencia de significado / *Bedeutungserlebnis* / lenguaje / poesía

## ABSTRACT

In the *Philosophical Investigations*, Wittgenstein expounds the concept of experience of meaning (*Bedeutungserlebnis*). This concept is also developed in several posthumous works and is important to understand the connection that human beings have with language: not only as a tool, but also in instances where we relate more intimately with words, such is the case of poetry. The present work aims to achieve a connection between the experience of meaning and poetic language, establishing that it is in such language where, in a more genuine or pure way, the meaning of words can be experienced.

**Keywords:** Wittgenstein / experience of meaning / *Bedeutungserlebnis* / language / poetry

## I. Lenguaje cotidiano y experiencia de significado en la filosofía de Wittgenstein

En Wittgenstein es posible distinguir entre el lenguaje cotidiano y lo que él llama “experiencia de significado de una palabra”<sup>1</sup>. La escueta definición de significado que da en las *Investigaciones* (IF, I 43) es una muestra de que el lenguaje se *usa* y dicho uso es inconsciente, mecánico. Evidentemente, para lograr esto es necesario conocer bien las reglas del juego o los juegos de lenguaje en los cuales se está inserto. Usamos las palabras, pero no se presta atención al significado específico de las mismas, simplemente se usan. Esto último cobra importancia al momento de establecer una distinción entre uso y experiencia de significado, precisamente porque el uso no implica una reflexión en torno a las palabras. En cambio, el experimentar el significado sí conlleva una reflexión. Experimentar un significado es un “ejercicio” donde se puede tener presente que las palabras no son solo sonidos, sino que cada palabra tiene un significado, y que ese significado es su rostro (IF, II p. 499). El experimentar un significado es un “tipo absolutamente peculiar de juego de lenguaje, cabría acotar, puesto que en él no usamos nuestras palabras: las experimentamos o sentimos, pero no las usamos” (Fermendois, 2011, p. 20). Wittgenstein dice que, si “el poner mucha atención me muestra que en este juego a veces vivo la palabra *así*, otras veces *así* —¿no me muestra también que al hablar fluidamente a menudo *no* la vivo en absoluto?” (IF, II p. 495).

El austriaco propone variados ejemplos de experiencia de significado tanto en las *Investigaciones* como en escritos posteriores, como lo son *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* (OFP) y *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología* (UEFP). En total, son siete los casos de experiencia de significado que se pueden desprender de una lectura del filósofo de Viena. Estos casos son:

### ***Repetir una palabra***

Con este caso, Wittgenstein se refiere a la situación de repetir una palabra al punto de convertirse en mero sonido. En esta situación, la palabra pierde su significado con la reiteración. Puede decirse que el significado de la palabra “muere”. Wittgenstein lo expresa así:

---

<sup>1</sup> El término en alemán es *Bedeutungserlebnis*, que puede traducir también como “experiencia de palabra”, “vivencia de palabra” o “vivencia de significado”.

¿Qué le faltaría a quien no *vive* el significado de una palabra?  
¿[...] a alguien que no sintiera que cuando una palabra se pronuncia diez veces seguidas pierde su significado para él y se convierte en un mero sonido? (IF, II p. 491).

### ***Aislar una palabra***

Aislar una palabra es pronunciarla fuera de su contexto comunicativo. Así, una palabra puede ser experimentada de distinta manera dependiendo del significado que se le quiera dar. Si digo “la rosa es roja”, para Wittgenstein la oración perdería su sentido si “es” es tomada como igualdad. Ya no sería una oración predicativa (se predica de la rosa el ser roja), sino que se establece que la rosa y el color rojo son iguales (IF, II p. 411). En otros pasajes, el filósofo de Viena dice:

Que uno pueda ahora, no obstante, pronunciar la palabra de manera aislada, alejado de cualquier intención ‘ora con éste, ora con aquel significado’, es un fenómeno que no tiene ningún interés en lo que se refiere a la naturaleza del significado. Como si se pudiera decir “¿Ves? ¡También *esto* puede hacerse con un significado!” — Esto sería como poder decir: “Mira todo lo que puede hacerse con una manzana: uno puede comérsela, verla, deseársela, tratar de imaginársela.” Como si poder preguntar cuántas almas caben en la punta de una aguja resultara característico para el concepto ‘aguja’ y el concepto ‘alma’. —Tendríamos aquí una excrecencia del concepto, por así decirlo.

En lugar de “excrecencia del concepto”, también podría haber dicho “anexo del concepto”. —En el sentido de que tampoco resulta esencial al nombre de una persona que parezca tener características de su portador (OFP, II 245-246).

Asociar el aislamiento del significado de una palabra a la naturaleza del significado sería darle más atributos al concepto, una excrecencia, abultar el significado de la palabra “significado”. En las *Investigaciones* y en las *Últimas observaciones* se aterriza el significado de una palabra aislada a un ejemplo icónico. Wittgenstein escribe:

Me puedo imaginar un signo arbitrario cualquiera —éste, por ejemplo: *ℵ* que sea una letra escrita correcta y exactamente de cualquier alfabeto extranjero. O una letra escrita defectuosamente; y defectuosa de muchas maneras: puede haber sido escrita, por

ejemplo, descuidadamente o ser producto de la típica torpeza infantil, o de los adornos de un texto legal. Podría apartarse de lo escrito correctamente de muchas maneras. — Y puedo verlo con distintos aspectos en función de la fantasía con la que yo lo asocio. — Aquí reside la estrecha afinidad con la vivencia del significado de una palabra aislada (UEFP, I 706)<sup>2</sup>.

El símbolo propuesto en el ejemplo puede tener distintos aspectos, como dice el austriaco, en función de lo que yo u otros asocien con él. Esto no se debe comprender como si una palabra o un ícono tengan diferentes significados dependiendo de cada persona, sino que se trata más bien de que un significado puede ser experimentado de cierta manera o de que dos (o más) significados pueden ser experimentados de dos (o más) modos. El significado es y sigue siendo en Wittgenstein el uso intersubjetivo y reglado de la palabra correspondiente.

### ***Nombrar personas***

Cuando se pronuncia el nombre de alguien, por ejemplo, una persona famosa, su nombre trae consigo atributos físicos que solo se pueden asociar al rostro de la persona a la cual se alude (IF, I 171). De igual forma, a ese nombre asociamos las acciones u obras que esa persona haya realizado. Así lo plantea Wittgenstein:

Hubiera podido expresar con palabras, de diversas maneras acertadas, mi vivencia al leer una palabra. Así podría decir que lo escrito me *inspira* el sonido. — Pero también que letra y sonido forman una *unidad* — una especie de aleación. (Hay una fusión semejante, por ejemplo, entre los rostros de hombres famosos y el sonido de sus nombres. Nos parece que ese nombre es la única expresión correcta para ese rostro.) Cuando siento esa unidad podría decir: veo u oigo, el sonido en la palabra escrita (IF, I 171)<sup>3</sup>.

### ***Descomponer el sentido***

Este caso puede relacionarse a palabras homófonas (que se escriben diferente, pero suenan igual) o con palabras homógrafas (que se escriben

---

<sup>2</sup> Desarrollado también en IF, II p. 481.

<sup>3</sup> Al pensar o nombrar el nombre de una persona famosa, no la podemos dissociar de su rostro y de las obras que ha realizado. Estos elementos están ligados necesariamente al nombre. Wittgenstein coloca el ejemplo de Schubert. Para él, “el nombre ‘Schubert’ concordaría con las obras de Schubert y con su rostro” (IF, II p. 493).



igual, pero tienen significados diferentes). El caso se presenta así:

Se le podría decir a alguien: si quiere usar expresivamente la exclamación “¡Hola!”, no debes estar pensando en las olas del mar.  
[...]

Cuando digo “El señor Navarro no es navarro”, el primer “navarro” lo quiero decir como nombre propio, el segundo, como nombre común (IF, II p. 413).

### *Asimetría de significado entre presente y pasado*

Pronunciar una palabra está conectado a un momento, un intervalo de tiempo determinado. El ejemplo es extenso, pero citarlo íntegramente ayudará a comprender lo que Wittgenstein busca explicar. Dice:

Imaginemos ahora este caso: A las 12 tengo que recordar a alguien que debe ir al banco a hacer un retiro. Mi mirada se pasa a las 12 en el reloj y dije “¡Banco!” (volviéndome o no hacia la persona); tal vez haga yo el gesto que uno hace a veces cuando recuerda de pronto una cosa por hacer. —Si alguien me pregunta: “¿Te refieres al banco...?”, responderé afirmativamente. —Si se me pregunta: “Al hablar, ¿te referías, al banco...?” —“Sí.” —¿Qué pasaría si yo negara esto último? ¿Qué información le daría esto la otra persona? Posiblemente la de que, al decir la oración, yo quería decir otra cosa, pero que, con todo, quise luego usarla para este propósito. Bueno, esto es algo que puede ocurrir. Podría también ser que, al posarse mi mirada en el reloj, de manera extrañamente automática yo haya dicho la palabra “Banco”, de tal manera que yo informaría más tarde: “De pronto me oí diciendo la palabra, sin vincular a ella ningún tipo de significado. No fue sino hasta unos segundos después que recordé que tenías que ir al banco.” —Si yo hubiera respondido que, al principio, yo quería decir otra cosa con la palabra, estaría haciendo referencia con ello, obviamente, al momento de hablar. Y también podría haberme expresado de esta manera: “Mientras hablaba pensaba en *este* banco, no en...” La pregunta ahora sería: ¿Es este ‘pensar en...’ una vivencia? Uno quisiera decir que, con mucha frecuencia, casi siempre, ‘pensar en...’ se presenta con una vivencia. Decir que uno pensó en *esta* cosa que puede ahora señalar, que puede ahora describir, etc., es, en realidad, como decir: esta palabra, esta oración era el principio de esa ilación, de este movimiento. Pero no es algo parecido a que

yo supiera esto gracias a experiencias posteriores. Más bien, la expresión “Con estas palabras yo pensaba en...” se conecta con aquel punto del tiempo. Y si yo expresara en tiempo presente, en lugar de hacerlo en tiempo pasado, *tendría un significado diferente* (OFP, II 256, mencionado brevemente en OFP, II 242)<sup>4</sup>.

En este caso, Wittgenstein busca mostrar que una expresión se conecta con un punto del tiempo y, si se profiere nuevamente, esta preferencia se conectará con un punto temporalmente diferente. Así, la misma expresión tendrá significados diferentes que dependerán del tiempo en el que fue emitida dicha expresión. En otras palabras, la expresión dicha en tiempo pasado tendrá un significado diferente a la que tendría de ser dicha en tiempo presente.

### ***La palabra correcta***

Tener que escudriñar entre las palabras de nuestro idioma o de una lengua extranjera implica experimentarlas e ir descartándolas hasta encontrar la más adecuada, incluso si no se puede explicar el porqué de esa elección. El “autor del *Tractatus*” escribe:

¿Cómo encuentro la palabra ‘apropiada’? ¿Cómo escojo entre las palabras? A veces es como si se comparara según finas diferencias en su olor: *ésta* es demasiado..., *ésta* es demasiado..., —*ésta* es la apropiada. —Pero no siempre tengo que juzgar, explicar; a menudo podría limitarme a decir: “Sencillamente no concuerda”. Estoy insatisfecho, sigo buscando. Finalmente llega una palabra: “¡*Ésta* es!” A veces puedo decir por qué. Éste es el aspecto que toma aquí el buscar, y el encontrar.

[...]

Sobre una fina diferencia estética pueden decirse *muchas* cosas — esto es importante. —Claro que la primera manifestación puede ser: “Esta palabra es apropiada, ésta no” —o algo parecido (IF, II pp. 499-501).

### ***Chistes y juegos de palabras***

Los chistes son un fenómeno único, en ellos se es consciente de las palabras empleadas y de lo que implican para efectos del chiste. Lo mismo con los juegos de palabras (como los trabalenguas) que requieren detenerse a pensar en su construcción. Sobre los chistes, Wittgenstein escribe:

---

<sup>4</sup> Ver también *Zettel* 184.

“Si no se tiene *experiencia* del significado de las palabras, ¿cómo podría uno reírse de un juego de palabras?”

[Hairdresser and sculptor]<sup>5</sup> — Uno se ríe del juego de palabras: y se podría decir que en este sentido (p. ej.) se vivencia el significado (UEFP, I 711).

### 1.1. El significado secundario

Ahora bien, es posible establecer un octavo caso, uno que las investigaciones sobre Wittgenstein han estudiado por separado pero que, a nuestro parecer, guardan estrecha relación con la experiencia de significado: el significado secundario. Wittgenstein define el significado secundario del siguiente modo:

¿Se podría hablar aquí de significado ‘primario’ y ‘secundario’ de una palabra? — La explicación de la palabra es en ambos casos su significado primario. Las palabras sólo pueden tener significado secundario para quien conozca su significado primario. Esto es, el uso secundario consiste en aplicar la palabra con *este* uso primario en circunstancias nuevas.

En este sentido se podría tratar de llamar al significado secundario “traslaticio”. Pero la relación no es aquí como aquella que se da entre “cortar un trozo de cuerda” e “interrumpir el discurso”, puesto que aquí no se tiene por qué usar la expresión figurativa. Y cuando se dice “la vocal es amarilla” la palabra amarillo no se usa figurativamente. (UEFP, I 797-799).

De este modo “se hace uso secundario de una palabra cuando se la aplica a casos en donde esa palabra no puede haber obtenido su primario (el significado que la palabra tiene en el lenguaje cotidiano)” (Torres, 2010, p. 43). Wittgenstein da el siguiente ejemplo:

Dados los dos conceptos ‘graso’ y ‘magro’, ¿estarías dispuesto a decir que el miércoles es graso y el martes magro, o bien a la inversa? (Me inclino decididamente por lo primero.) ¿Tienen aquí ‘graso’ y ‘magro’ un significado distinto del usual? — Tienen distinto empleo. — ¿Debería, pues, haber usado otras palabras? Esto claro

---

<sup>5</sup> El chiste inglés dice: “What is the difference between a hairdresser and a sculptor? — A hairdresser curls and dyes, and a sculptor makes faces and busts”. El chiste hace alusión al acto sexual. Así, “curls” se cambia por “fucks”, “dyes” por “dies” y “bust” hace referencia al clímax u orgasmo (“To bust” es una expresión coloquial para referirse al clímax).

que no. —Aquí quiero usar estas palabras (con los significados habituales). —Yo no digo nada sobre las causas del fenómeno. Podrían ser asociaciones provenientes de mi infancia. Pero esto es hipótesis. Sea cuál sea la explicación —la inclinación subsiste.

Si se me pregunta “¿Qué quieres decir realmente aquí con ‘graso’ y ‘magro’?” —sólo podría explicar el significado de la manera más enteramente normal. No lo podría mostrar con ejemplos de martes y miércoles.

Aquí se podría hablar de significado ‘primario’ y ‘secundario’ de una palabra.

Sólo alguien para quien la palabra tiene el primer tipo de significado la emplea en el segundo (IF, II p. 495).

En el caso del significado secundario, las palabras no son usadas como metáforas (ya lo dice el propio Wittgenstein). Esto es algo en lo que enfatizan estudiosos como John Verdi (2010) al decir que expresiones como “gordo” para referirse al miércoles no son metafóricas porque se usan de forma ordinaria y, añade, que algo que caracteriza a las metáforas es que son parafraseables, ejercicio que no se puede hacer en el significado secundario (p. 197), es decir, “gordo” y solo “gordo” sirve para describir lo que se quiere decir cuando se dice que el miércoles es “gordo”.

Se puede establecer que el significado secundario es un caso —muy especial— de experiencia de significado. Pese a conservar su significado primario, la palabra utilizada en un caso de significado secundario es usada en un contexto nuevo, lo que implica un ejercicio tal como lo son los casos de experiencia de significado. Sacar a una palabra de su contexto habitual requiere de una reflexión, es un acto consiente donde se puede experimentar el significado de una palabra en otra situación lingüística.

## 1.2. Un solo caso

Los casos presentados pueden reducirse a uno: el de experiencia de significado de una palabra aislada. Si bien la posibilidad de experimentar el significado de una palabra está presente, hacerlo implica dejar de funcionar en el plano del lenguaje cotidiano pues, como se ha señalado antes, la experiencia de significado responde a un “ejercicio” por lo que tiene como requisito apartar la palabra, aislándola de cualquier contexto oracional posible, para empezar a reflexionar sobre ella. A esto se refiere Mulhall (2001) al señalar que “en la experiencia del significado, las palabras se pronuncian aisladamente, sin formar parte del intercambio lingüístico y

divorciadas de propósitos específicos” (p. 255). Cuando se realiza el ejercicio de repetir una palabra hasta que esta se transforme en mero sonido, se toma la palabra, se la aísla y se comienza a repetir. No hay otra palabra que entre en el juego: es la persona y la palabra escogida. Los nombres de personas también se reducen a la experiencia de una palabra aislada. Cuando pienso en la palabra “Beethoven”, no pienso en tal o cual oración que sea posible construir con dicha palabra. Menos aún pienso en las palabras “Mozart” o “Prokófiev”. Ahora bien, quizás “Beethoven” me lleve a pensar en mis compositores favoritos (a modo de grupo), pero ni “Mozart”, ni “Prokófiev”, ni cualquier otro nombre de compositor podrá ser asociado al rostro y a la obra musical que sí puedo relacionar al pensar en “Beethoven”: el ejercicio es fructífero en la medida en que la palabra “Beethoven” es tomada de forma aislada.

De la misma manera ocurre en el caso de una descomposición de sentido. Al saludar a una persona no hago alusión a las olas del mar, sino que me valgo de la palabra “hola”. Obviamente, al usarla no hago el alcance; pero si reflexiono en torno al acto de saludar, pensaré en la palabra “hola” y en cómo y cuándo la utilizo, teniendo claro que el contexto de uso será el saludar y no el referirme al movimiento del agua en el océano. En cuanto a la palabra correcta debe tenerse en cuenta que se está haciendo el ejercicio de buscar entre todas las palabras existentes en una lengua (o en más de una) la que calce mejor con lo que se quiere transmitir. Decidirse por una palabra es un acto consciente, en virtud del cual dicha palabra es aislada reflexionando sobre lo idónea que es para lo que se quiere decir. Sobre los chistes y los juegos de palabras, tanto si causan risa como si no, el punto está en comprenderlos: en un juego de palabras, estas son tomadas y dispuestas de tal manera que resultan en combinaciones ingeniosas y/o hilarantes. Tiene razón Bergson (2003) cuando habla de lo cómico al decir que todo “cuanto es se lo debe a la estructura de la frase o a la elección de las palabras” (p. 81).

En el caso de la asimetría entre tiempo presente y tiempo pasado, la experiencia de la palabra en ambos tiempos se hace de forma aislada. Siguiendo el ejemplo de Wittgenstein, cuando profiero la palabra “¡Banco!” para recordarle a un sujeto A que debe ir al banco, hago el mismo uso de “¡Banco!” que cuando le recuerdo a un sujeto B que debe ir al banco. Pero, al momento de decirle “Banco” al sujeto B, la palabra “Banco” dicha al sujeto A pasará a ser una experiencia, mientras que la palabra “Banco” del sujeto B responderá al uso que hago de la palabra. “Banco”, dicho una primera vez,

pasa a ser una experiencia porque la aísló y puedo, por ejemplo, repetirla una y otra vez, experimentándola. Pero si repito “Banco” una tercera vez, la segunda pasará a formar parte de mi experiencia junto a la primera emisión de “Banco”. Al igual que con el primer “Banco”, tomo aisladamente la palabra “Banco” dicha una segunda vez, repitiéndola. Si bien el ejercicio es el mismo, la experiencia que tengo de la palabra “Banco” no será la misma en las dos ocasiones ya que, al ser dichas en tiempos distintos, mi experiencia con ellas será también distinta. En los tres casos “Banco” se toma de forma aislada. Es mi experiencia con esa palabra en tres momentos diferentes.

En lo tocante al significado secundario, el llevar una palabra —con su significado habitual— a un contexto nuevo significa aislarla para a ver el traspaso de un contexto a otro. Si se dice “la vocal *e* es amarilla” (OFP, II 574), “amarilla” es la palabra a tener en cuenta. Esta es aislada y sacada de su uso cotidiano a fin de predicarse de la letra *e*. La cuestión está en que las letras, de por sí, no poseen color (del mismo modo que los días de la semana no son ni gordas ni flacas, no tienen corporalidad).

## 2. Experiencia de significado y lenguaje poético

### 2.1 El lenguaje poético

Antes de analizar las características del lenguaje poético, conviene detenerse en el lugar de la poesía dentro de los juegos de lenguaje de Wittgenstein. La poesía sería un tipo especial de juego de lenguaje, apartado del resto de juegos que se dan en el lenguaje cotidiano. Eso ya lo rescata Luis Miguel Isava al decir:

Es importante que tengamos presente la posibilidad de que aquí se abra una brecha: una brecha que permita conjeturar una posible variante de los juegos-de-lenguaje que no podría ser explicada en el contexto restringido de la concepción de Wittgenstein del lenguaje común (1999, p. 49).

Y, siguiendo esta idea, añade en la siguiente página:

En este sentido, leer un poema es una actividad que nos coloca inmediatamente fuera del espacio de las reflexiones de Wittgenstein sobre el lenguaje común. Más aún, leer un poema

nos ata irremediamente en tanto lectores puesto que, como él afirma, los efectos del poema se producen sólo “mientras se lee”. Esto implica que fuera del poema mismo no hay significado alguno que deba ser extraído del poema y por tanto que no hay uso alguno para *sus palabras* (es decir, para estas palabras con estas asociaciones) (1999, p. 50).

La poesía queda fuera de la reflexión wittgensteniana sobre el lenguaje cotidiano. Las características de la poesía hacen que la noción de significado como uso no aplique. Las palabras nos afectan en la medida en que son leídas. Esto es importante, porque las palabras cobran relevancia en el poema por su lectura (o recitación) por parte del lector. Esta es una idea a la que se volverá más adelante, pero es bueno dejarla establecida por lo relevante que resulta para comprender el lenguaje poético. Pero, ¿qué dice el austriaco sobre la poesía? Hay un pasaje en las *Investigaciones* donde Wittgenstein asigna un estatus especial a la poesía por sobre el lenguaje informativo. Escribe:

“Cuando leo con sentimiento un poema, una narración, ocurre sin duda algo en mí que no ocurre cuando sólo leo el texto por encima en busca de información.” —¿A qué procesos estoy aludiendo? —Las oraciones *suenan* distintas. Pongo mucha atención en la entonación. A veces, una palabra está mal entonada, se oye demasiado o demasiado poco. Lo noto y mi rostro lo expresa.

[...]

Quando en una lectura expresiva, pronuncio esta palabra, está completamente llena de su significado (IF, II p. 491).

Un texto meramente informativo no genera el impacto que puede tener en un lector una narración o un poema. Las oraciones nos dicen algo, se leen con una entonación especial y se expresa con el rostro. Podemos, por medio de un gesto, dar cuenta cuando una palabra suena rara o nos dice algo. Una lectura expresiva nos puede llevar a darnos cuenta que las palabras que se profieren en la lectura están llenas de su significado. Esto no solo lo dice en las *Investigaciones*, pues en *Zettel* menciona que “un poema, aun cuando se redacte en el lenguaje propio de la información, no se usa en el juego de lenguaje de la información” (Z 160). Isava señala que el filósofo austriaco “está contrastando abiertamente la lectura de poesía con cualquier otro tipo de lectura como una actividad que requiere atención especial al texto y a sus rasgos verbales” (50). No estarían en la misma categoría de lectura.



Un poema se lee diferente a cualquier otro texto y Wittgenstein no tendría problemas en hacer tal diferencia. Esta distinción entre un texto meramente informativo y uno literario (narrativo, pero por sobre todo poético) también la observa el crítico literario chileno José Miguel Ibáñez Langlois. Él escribe en su obra *La creación poética* (1964) lo siguiente:

Las modalidades no artísticas de la palabra reciben su valor del contenido que transmiten sin identificarse con él; del fin ulterior al que se ordenan sin hacer con él una sola cosa. Son, por tanto, medios, ropajes, vehículos, formas accidentales de una sustancia científica, religiosa, práctica o convencional a la cual sirven. Pensemos en frases como estas: “El espacio es igual al producto de la velocidad por el tiempo”, “Déme un cuarto de kilo de jamón”, “No he estado bien de salud últimamente” ... El lenguaje, en tales casos, no se tiene en pie por sí solo; una vez cumplida su función puramente mediadora, una vez transmitido el mensaje que eventualmente revestía —y con el cual no se identifica—, una vez prestado su servicio, la palabra no poética, en sí misma, pierde todo ser substantivo que sólo posee de un modo efímero (p. 58).

La palabra no poética tiene una función mediadora, es decir, transmite un mensaje. Es efímera. Presta un servicio y después se pierde. Esto es un elemento a tener en cuenta, pues no ocurre lo mismo en la palabra poética, que “por identificarse con aquello que contiene —hasta el punto de ser indiscernible de su contenido— es un fin en sí” (p. 59). Paul Valéry (1956) señala que “es preciso guardarse de razonar la poesía como se hace con la prosa. Lo que es verdad para una, ya no tiene sentido, en muchos casos, cuando se lo quiere hallar en la otra” (p. 186). Posteriormente menciona:

El poema, al contrario, no muere por haber vivido; está hecho deliberadamente para renacer de sus cenizas y retornar indefinidamente a lo que acaba de ser. La poesía se reconoce en esta propiedad: tiende a hacerse reproducir en su forma: nos incita a reconstruirla idénticamente (pp. 186-187).

Octavio Paz (1967), para quien el poeta “transforma, recrea y purifica el idioma” (p. 46), observa que en la poesía “el lenguaje reconquista su estado original. [...] Purificar el lenguaje, tarea del poeta, significa devolverle su naturaleza original” (p. 47). Ibáñez Langlois reflexiona de modo similar:

La poesía es entonces un rescate de la palabra real, de su potencia primigenia. Nuestra palabra cotidiana es débil; vigorosa quizá por su significado, débil en su sustancia.

[...] La palabra poética es fuerte en sí misma, es un patrimonio duradero (Ibáñez Langlois, 1964, p. 66).

Las palabras en la poesía son fuertes, duraderas. La poesía es, por ende, “la forma más real del lenguaje humano” (Ibáñez Langlois, 1964, p. 73). De esta manera, la poesía “se engendra cuando lo transmitido por la palabra es enteramente inseparable de la forma verbal misma” (p. 60). Siguiendo esta idea, la reflexión del crítico chileno continúa:

En virtud de este proceso, que quizá pueda llamarse “transferencia”, la palabra “triste” es triste en el poema, además de *significar* la tristeza; cada una de sus letras, y cada una de sus relaciones entre ellas, cumple una tarea muy precisa en esta realización — cosificación— de ese estado de ánimo. Por obra del sentido poético, la esencia de lo triste se encarna en la palabra “triste” (Ibáñez Langlois, 1964, p. 90).

Se puede decir que “la palabra en la obra poética dice más que en otras partes” (Gadamer, 2001, p. 172). Y es en este sentido que las palabras adquieren una relevancia crucial cuando se trata de la escritura de un poema. Para el poeta la creación “consiste en un sacar a luz ciertas palabras inseparables de nuestro ser. Ésas y no otras” (Paz, 1967, p. 45). Aquí radica el carácter insustituible que adquieren las palabras en poesía, pues han sido “objeto de una verdadera selección, y no de una yuxtaposición arbitraria” (Ibáñez Langlois, 1964, p. 64). En una entrevista recogida en *El hacedor de las palabras*, Óscar Hahn tiene una respuesta similar a las de Paz e Ibáñez Langlois cuando dice:

Ahora ¿por qué esos versos particulares y no otros? Yo creo que la razón es muy simple, porque en ese contexto eran esos versos los que correspondían. Ese era el lugar apropiado para esos versos artificiales (Zapata, 2005, p. 85).

Toda palabra en poesía tiene su lugar, de tal forma que, como si de un puzle se tratase, cada una de ellas calza a la perfección. No habría lugar para el azar, sino una intención y dicha intención sería comunicar algo al lector con una determinada batería de palabras, dispuestas de determinada manera.

De lo contrario no sería poesía, sino un cumulo de vocablos inconexos que no dicen nada en absoluto. Si bien es cierto que en el proceso de escritura de un poema las palabras que se seleccionan pueden cambiar (la edición es parte del proceso creativo), llega un punto en que quien escribe se da cuenta que ha dado con la palabra precisa o correcta. Esa palabra y no otra es la adecuada; perfecta para transmitir lo que se quiere decir. Luego de lo cual la palabra pasa a ocupar su sitio y no se cambia.

## 2.2. Ejemplos<sup>6</sup>

Como primer ejemplo está un fragmento del “Poema 15” de Pablo Neruda de su famoso poemario *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*. Dice:

Como todas las cosas están llenas de mi alma  
emerges de las cosas, llena del alma mía.  
Mariposa de sueño, te pareces a mi alma,  
y te pareces a la palabra *melancolía* (Neruda, 2012, p. 41).

La palabra destacada es “melancolía”. Neruda podría perfectamente haber utilizado una palabra similar (por ejemplo: “tristeza”, “pena”, “aflicción”, etc.), pero se decantó por “melancolía”. Es esa palabra, y no otra, la que mejor parece expresar lo que el hablante lírico nos quiere transmitir (y Neruda como autor). La palabra “melancolía” significa la melancolía y cada una de las letras que la componen parecen contener a la melancolía. Si se cambiase esa palabra, sustituyéndola por otra, todo el sentido del verso —y quizás de la estrofa— cambiaría por completo. Conviene detenerse en uno de los poemas más famosos del prolífico Jorge Luis Borges. En su poema “El Golem” (alusivo a la criatura descrita en la novela homónima de Gustav Meyrink y publicada en el poemario *El otro, el mismo* de 1964) dice:

Si (como el griego afirma en el *Crátilo*)  
el nombre es arquetipo de la cosa,  
*en las letras de rosa está la rosa*  
*y todo el Nilo en la palabra Nilo* (Borges, 2015, p. 193).

Dejando de lado la referencia al *Crátilo* de Platón, los versos de Borges llevan a reflexionar sobre lo adecuado que es —o lo bien que le queda— llamar a la rosa por ese nombre precisamente. ¿Al decir que en las letras de rosa

---

<sup>6</sup> Se usarán cursivas para dar énfasis a los versos que servirán para la explicación.

está la rosa, no experimentamos la palabra “rosa” con todo su significado? Sí. Lo mismo ocurre con el Nilo: toda la extensión del río está en su nombre. Experimentamos en el poema la palabra “Nilo” y eso lleva a pensar en el río. Volviendo a la rosa, recordemos un verso muy conocido de Gertrude Stein. Dicho verso pertenece al extenso poema “Sacred Emily”<sup>7</sup> publicado en el libro *Geography and Plays* en 1922. Y dice así:

Ciudad nocturna.

Ciudad nocturna una copa.

Color caoba.

Centro de color caoba.

*Rosa es una rosa es una rosa es una rosa* (Stein, 1998, p. 395. Mi traducción)<sup>8</sup>.

El último verso del fragmento es famoso y ha sido parafraseado en un sinnúmero de ocasiones. Una interpretación propuesta apela al principio de identidad, a saber, que “A es A” (en este caso, “a rose is a rose”). La rosa es idéntica a sí misma. Esta reafirmación de lo que es la rosa nos lleva a experimentar “rosa” de la misma forma como ocurre en el verso de Borges. Hay que ser cauteloso al decir esto, porque lo que se experimenta en estos ejemplos no es el objeto (la flor que puede crecer en nuestro jardín o la que es parte de algún arreglo floral). No, aquí se experimenta la palabra “rosa” (las letras de “rosa”). Se debe hacer el alcance también del valor que para este propósito brinda la redundancia de Stein: nadie, en el hablar cotidiano, utiliza la estructura que subyace al verso en cuestión. Ninguna persona dice “esto es esto”. Nos parecería absurdo. Pero en el poema es diferente; y es en la reiteración donde la palabra “rosa” despliega su significado y se nos da para experimentarla en nosotros. El siguiente poema es “Practicante” que forma parte del libro *Virus* de Gonzalo Millán. Dice así:

Te ejercitas con el bolígrafo

de punta retráctil

como con la hipodérmica

el aprendiz de practicante:

inyectando glóbulos de aire

y extrayendo jugo

*de la porosa palabra naranja* (Millán, 1987, p. 14).

---

<sup>7</sup> El título es un juego de palabras que hace referencia a la Sagrada Familia.

<sup>8</sup> Night town. / Night town a glass. / Color mahogany. / Color mahogany center. / Rose is a rose is a rose is a rose.

Lo expresado al final del poema corresponde a una experiencia de significado en su máxima expresión. La palabra “naranja” es porosa, y eso en el lenguaje cotidiano no lo notamos prácticamente nunca. Por ejemplo, si digo: “voy a comer una naranja”, la oración muere, por así decir, una vez consumada la acción de comer la fruta. No nos ponemos a pensar en esa palabra, simplemente tomamos la naranja y la comemos. Gracias al poema de Millán, en cambio, experimentamos la palabra “naranja” como una palabra porosa. Obviamente, una cosa es decir que el vocablo “naranja” es poroso y otra es notar esa porosidad en la fruta. Esta última porosidad solemos darla por descontado, pero la primera solo cobra sentido con el poema: las palabras no tienen textura, pero al leer el ejemplo queda la sensación de que sí. Podemos experimentar la porosidad del término “naranja”. Se podría indicar, llevando el ejercicio más allá, que la palabra “naranja” tiene textura, color, olor, un sabor y hasta se puede decir que es jugosa.

El siguiente ejemplo no proviene de la poesía, pero no por eso es menos pertinente para el propósito del presente apartado. Bien conocido es el cuento “Funes el memorioso”, compendiado en el libro *Ficciones* del ya citado Jorge Luis Borges. Funes es un personaje peculiar que, a raíz de un accidente, logra recordar todo lo que le ocurre durante su vida. Esto mismo le genera muchos conflictos, pues en su intento por comprender el mundo, pretende que cada cosa tenga un nombre propio, para lo cual crea su propio lenguaje. Sobre las inquietudes de Funes, Borges escribe:

Este, no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversas formas; *le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)*. Su propia cara en el espejo, sus propias manos, lo sorprendían cada vez (Borges, 2013, pp. 173-174).

Es interesante ver el conflicto de Funes. Su intento de crear un lenguaje donde cada cosa, y en cada instante de su existencia, posea un nombre propio resulta interminable, por no decir imposible. Tal como se menciona, le cuesta creer que múltiples objetos pueden caer bajo una misma denominación y, así, para él cada mesa tendría un nombre distinto y no se diría de cada una de ellas que son mesas. Y es en este punto donde viene a ser importante la experiencia de significado, pues Funes no puede concebir



Roberto cae se estrella en el suelo de baldosas  
y muere

Roberto resbala por ocho pisos de caja-escala  
se desliza por el aire de ocho pisos de distancia *v*

*e*

*r*

*t*

*i*

*c*

*a*

*l* (Lira, 2003, p. 51).

¿No nos parece, acaso, que la palabra “vertical” representa lo vertical? Sí, pues está vertical. No solo significa, sino que representa, nos muestra lo vertical. Como en el ejemplo anterior, la disposición de la palabra contribuye a la experiencia que, como lectores, podemos tener de ella. El poema “Dios” de Claudio Bertoni (publicado en su libro *Harakiri*) es otro ejemplo valioso para el análisis de la experiencia de significado en el poema. Escribe:

dios me dará su *d*

dios me dará su *i*

dios me dará su *o*

dios me dará su *s*. (Bertoni, 2004, p. 179).

¿No se experimenta acaso con cada letra la palabra “dios”? El hablante del poema recibe (y en calidad de lectores, también recibimos) cada carácter de dios y, gracias a ese presente, el hablante y nosotros nos sentimos dueños de la palabra “dios”, del nombre. No somos dueños de dios (quizás otro poema nos depare ese destino), pero el nombre no es menos importante. Experimentamos la palabra, cada letra. El hablante obtiene los símbolos del portador del nombre. Bien se podría decir que el lector de estos versos se hace de la palabra, se la apropia gracias al hablante del poema.

El último ejemplo viene de la mano del cubano Nicolás Guillén, quien en su libro *Sóngoro cosongo* da muestra de una fuerza y sonoridad que identifican muy bien la herencia africana de la isla. En “Canto negro” escribe:

¡Yambambó, yambambé!

Repica el congo solongo,

repica el negro bien negro;



congo solongo del songo  
baila yambó sobre un pie.

*Mamatomba,*

*serembe cuserembá,*

El negro canta y se ajuma,

el negro se ajuma y canta,

el negro canta y se va.

Acuememe serembó,

aé;

yambó,

aé.

*Tamba, tamba, tamba, tamba,*

tamba del negro que tumba;

tumba del negro, caramba,

caramba, que el negro tumba:

*¡yamba, yambó, yambambé!* (Guillén, 2005, p. 25).

El poema es muy rítmico, musical, incluso. Eso último radica en el uso que Guillén hace de la jitanjáfora. Esta palabra, que de buenas a primeras es difícil de pronunciar, alude al uso de vocablos que, por sí solos, no tienen significado alguno, pero que unidos a otros vocablos crean sonidos que resultan agradables para quien los escucha (eufónicos). Son juegos de palabras. E indudablemente, este recurso dota al poema de musicalidad. En el texto citado abundan las jitanjáforas: “yamba”, “yambó”, “Yambambé”, “Yambambó”, “Mamatomba”, “serembó”, y “serembe cuserembá” (hay también un juego de sonidos entre “tumba”, “tamba” y “caramba”). Si bien estos fonemas no sirven para nada más que la musicalidad del poema, pareciera que, al leerlos, y sobre todo al recitarlos a viva voz, nos dijeran algo. Quedan grabados en nuestra cabeza y cada vez que los pronunciamos nos saben de una cierta manera (cada uno sabrá cómo y a qué). El punto es que, incluso no teniendo un significado propiamente dicho, y sin hacer referencia a nada concreto en el mundo, es posible experimentar estas jitanjáforas, sentirlas. El propio título del libro de Guillén es una jitanjáfora: “Sóngoro cosongo” —que le da título a un poema de otro libro de Guillén— nos deja con la siguiente pregunta: “¿a qué hacen alusión estas palabras?”. A nada, pero aun así generan en nosotros una cierta extrañeza, pero de signo positivo. Cabe hablar incluso de un cierto divertimento, pues las palabras nos suenan amenas y placenteras, y hasta generan cierta obsesión, pues también resultan pegadizas; tanto que algunas personas pueden llegar a repetirlas durante mucho tiempo, lo que vuelve continua y constante la experiencia de tales palabras.

### 3. Conclusiones

A partir de lo expuesto a lo largo de las páginas anteriores, daremos lugar ahora a las reflexiones finales de este trabajo. Respecto a la experiencia del significado de una palabra, esta se enmarca fuera de la esfera común del lenguaje, es decir, fuera del uso cotidiano del mismo. Al usar una palabra la podemos entender, mas no experimentar; es así como el uso no implica nunca una experiencia de las palabras. El uso del lenguaje se da en medio del caos de nuestras interacciones interpersonales en el que las palabras cumplen su función a modo de herramientas. Por el contrario, la experiencia del significado, y de ahí su valor, nos ofrece una pausa para caer en cuenta de lo rico que es el idioma y de los afortunados que somos al poder comunicarnos con palabras; se trata de una desconexión de ese ir y venir del uso cotidiano. La experiencia de significado constituye un “juego de lenguaje”, pero de un tipo muy especial: es un “ejercicio”, pero a diferencia de los juegos de lenguaje en los que constantemente estamos insertos, acá es un juego de índole más personal: es el encuentro entre nosotros y las palabras. Dicho ejercicio es por lo general breve, un pequeño —pero valiosísimo— *lapsus*. En este contexto cabe rescatar además la posibilidad de reducir los casos de experiencia de significado expuestos a uno: la experiencia de significado de una palabra aislada; la actividad de experimentar el significado debe realizarse aislando la palabra del conjunto de palabras en el que se halla o se podría hallar inserta, esto es, de cualquier eventual oración. Con esta reducción no quitamos el valor a los casos expuestos; cada uno representa una situación puntual donde podemos tener una experiencia cercana con las palabras. Esta reducción apunta, más bien, a escudriñar el ejercicio mismo y ver todo lo que este requiere para ser ejecutado, evidenciando que, para todos los casos vistos, el primer paso es aislar la palabra que se quiere experimentar del resto de palabras que conforman el contexto oracional en el que la palabra seleccionada desempeña su función. Esto refuerza la idea de que el experimentar el significado de una palabra es una práctica distinta, alejada de los múltiples usos que damos a las palabras en nuestras relaciones lingüísticas (y no lingüísticas) habituales.

Sobre el lenguaje poético, se debe decir que corresponde a una realidad imperecedera: el lenguaje poético tiene la característica de no morir, pues revive con cada lectura que hacemos de él. La palabra poética tiene vida, nace y no muere jamás. No es mera herramienta, sino que está llena de su significado. La palabra se orienta hacia sí misma. Ya sea como poetas o como lectores, no es en otro plano que el poético donde conectamos más genuinamente con el lenguaje. Esto lo diferencia significativamente del

lenguaje cotidiano que es efímero, pues responde a necesidades inmediatas (muere una vez realizada la acción lingüística). Estas páginas están lejos de ser conclusivas sobre el tema de experimentar el significado de una palabra; aún queda mucho por estudiar en esta área de la filosofía de Wittgenstein. El valor de lo expuesto por el austriaco va más allá del estudio que se hace actualmente de su pensamiento en el marco de la filosofía del lenguaje: experimentar el significado de una palabra es la prueba fehaciente de nuestro vínculo inalienable con las palabras que pueblan nuestra vida cotidiana. Es importante rescatar esta esfera de nuestro quehacer lingüístico, porque si bien nuestras interacciones lingüísticas habituales son de vital importancia, vital es también el vínculo íntimo que cabe establecer con las palabras. La poesía es, como se ha dicho antes, el lugar donde las palabras se celebran a ellas y las celebramos. Nos relacionamos con el lenguaje, las palabras y, en ese sentido, la poesía es importante para no olvidar ese vínculo que tenemos con las palabras.

### Referencias bibliográficas

- Bergson, H. (2003). *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*. Editorial Losada.
- Bertoni, C. (2004). *Harakiri*. Editorial Cuarto Propio.
- Borges, J. L. (2013). Funes el memorioso. En J. L. Borges, *Cuentos completos* (pp. 167-175). Debolsillo.
- Borges, J. L. (2015). El Golem. En J. L. Borges, *Poesía completa* (págs. 193-195). Debolsillo.
- Fernandois, E. (2011). Vivencia de palabras, significado secundario y poesía. Sobre la idea de un lenguaje propiamente humano en Wittgenstein. *Aisthesis*, (49), 217-229. [doi:http://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812011000100014](http://dx.doi.org/10.4067/S0718-71812011000100014)
- Gadamer, H.-G. (2001). Acerca de la verdad de la palabra. En H.-G. Gadamer, *Antología* (pp. 161-187). Editorial Sígueme.
- Guillén, N. (2005). *Sóngoro cosongo*. Editorial Losada.

- Isava, L. M. (1999). El otro (del) lenguaje: Wittgenstein y el lenguaje de la poesía (I). *Revista Venezolana de Filosofía*, (39-40), 39-68. Obtenido de [https://www.academia.edu/26493797/El\\_otro\\_del\\_lenguaje\\_Wittgenstein\\_y\\_el\\_lenguaje\\_en\\_la\\_poes%C3%ADa\\_I](https://www.academia.edu/26493797/El_otro_del_lenguaje_Wittgenstein_y_el_lenguaje_en_la_poes%C3%ADa_I)
- Langlois, J. M. (1964). *La creación poética*. Ediciones Rialp.
- Lira, R. (2003). *Proyecto de obras completas*. Editorial Universitaria.
- Millán, G. (1987). *Virus*. Ediciones Ganymedes.
- Mulhall, S. (2001). Seeing Aspects . En H.-J. Glock (Ed.), *Wittgenstein: A Critical Reader* (pp. 246-267). Blackwell.
- Neruda, P. (2012). *Veinte poemas de amor y una canción desesperada*. Pehuén Editores.
- Paz, O. (1967). *El arco y la lira: El poema, la revelación poética, poesía e historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Stein, G. (1998). Sacred Emily. En C. Stimpson, & H. Chessman (Edits.), *Writings 1903-1932* (pp. 387-396). Library of America.
- Torres, J. (2010). Significado y propiedades fenoménicas en Wittgenstein. *Teorema*, XXIX/I, 35-49. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4232478>
- Valéry, P. (1956). *Variedad II*. Editorial Losada.
- Verdi, J. (2010). *Fat Wednesday: Wittgenstein on aspects*. Paul Dry Books.
- Wittgenstein, L. (1979). *Zettel*. UNAM.
- Wittgenstein, L. (1997a). *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* (Vol. I). UNAM.
- Wittgenstein, L. (1997b). *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* (Vol. II). UNAM.

Wittgenstein, L. (2008). *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología: Vols. I y II*. Editorial Tecnos.

Wittgenstein, L. (2010). *Investigaciones filosóficas*. UNAM / Crítica.

Zapata, M. Á. (2005). *El hacedor y las palabras: diálogos con poetas de América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

# PENSAR LA RESURRECCIÓN DE JESÚS DESDE LA SIMBÓLICA DE LA OSCURIDAD COMO FIGURA DE LO MONSTRUOSO

THINKING ABOUT THE RESURRECTION O  
JESUS FROM THE SYMBOLISM OF DARKNESS  
AS A FIGURE OF THE MONSTROUS

JUAN PABLO ESPINOSA-ARCE

*Facultad de Teología*

*Pontificia Universidad Católica de Chile*

*jpespinosa@uc.cl*

<https://orcid.org/0000-0002-2474-9185>

*Artículo recibido el 8 de diciembre de 2023;  
aceptado el 30 de julio de 2024.*



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

## **Cómo citar este artículo:**

Espinosa, J. (2024). Pensar la resurrección de Jesús desde la simbólica de la oscuridad como figura de lo monstruoso. *Revista Palabra y Razón*, 25, pp. 148-169 <https://doi.org/10.29035/pyr.25.148>

## RESUMEN

El presente artículo tiene por objetivo acercarse al acontecimiento de la resurrección de Jesús a partir de la categoría de lo “monstruoso” como marco de comprensión de ella. En particular se trabajará la cuestión de que la resurrección acontece en la “oscuridad”, *topos* narrativo que será comprendido como figura de lo monstruoso, de lo totalmente extraño, de lo radicalmente otro. En un primer momento se ofrece un estado de la cuestión en torno a lo monstruoso y a otras categorías afines que serán utilizadas en el artículo. Desde allí se trabajarán las cuestiones relativas a la oscuridad en cuanto marco y *topos* presente en los relatos de la resurrección de Jesús tratando de reconocer qué significado poseen dichas enunciaciones. Finalmente, se ofrecerá una síntesis provisoria del presente estudio.

**Palabras claves:** Trauma / psicoanálisis / narración / sombra / pascua

## ABSTRACT

The objective of this article is to approach the event of the resurrection of Jesus from the category of the “monstrous” as a framework for understanding it. In particular, we will work on the question that the resurrection takes place in the “darkness”, a narrative *topos* that will be understood as a figure of the monstrous, the totally strange, the radically other. At first, a state of the art is offered regarding the monstrous and other related categories that will be used in the article. From there we will work on issues related to darkness as a framework and *topos* present in the stories of the resurrection of Jesus, trying to recognize what meaning these statements have. Finally, a provisional synthesis of the present study will be offered.

**Keywords:** Trauma / psychoanalysis / narration / shadow / Easter



## **I. Estado de la cuestión: la categoría de lo monstruoso y categorías afines**

Al comienzo del artículo es necesario dejar planteada la cuestión de que la perspectiva cultural del *monstruo* no es una categoría usada tradicional o sistemáticamente en los estudios teológicos. Con ello estamos diciendo que sí es posible rastrear algunas perspectivas muy iniciales, pero que no existe algo así como un tratado sistemático de teología monstruosa o tampoco una lectura monstruosa de la Biblia o de los textos de la tradición de la Iglesia. Por lo tanto, de entrada, hemos de indicar que este artículo se inscribe en la línea de lo exploratorio y del diálogo de la teología y de la lectura bíblica con las perspectivas culturales del monstruo. Con ello estamos indicando que el tema del monstruo sí está presente en estudios psicoanalíticos, filosóficos y culturales actuales. Por ello, y antes de comenzar las disquisiciones teóricas, se hace necesario establecer el estado del arte en torno a la categoría cultural del monstruo. De este modo el marco inicial de las discusiones sobre la categoría proveerá las perspectivas desde las cuales se mostrará, en un momento siguiente, cuál es el propósito de este estudio. El filósofo vasco Joan-Carles Mèlich (2014) define lo monstruoso en los siguientes términos:

[L]o monstruoso desafía los órdenes, las intenciones y los significados. No hay lógica capaz de dar cuenta de su radical heterogeneidad. Lo monstruoso es la excepción por definición, la figura alrededor de la cual se inquieta y organizan las instancias de poder, las lógicas de la moral, las normas de decencia [...] la monstruosidad es una irregularidad natural extrema que, cuando aparece, rompe radicalmente los marcos legales y legítimos, los pone en cuestión [...] lo monstruoso es lo desordenado que no puede ser sometido a un orden (pp. 204-205).

Desde esta perspectiva, el monstruo tiene el carácter de mostrarse como lo desmesurado, como aquello que desestabiliza los parámetros de lo conocido, de lo decente y de lo correcto. En esta perspectiva se puede ubicar la cuestión de lo siniestro trabajada por S. Freud (1978). Para el padre del psicoanálisis lo siniestro tiene que ver con la irrupción de una anormalidad en medio de la normalidad en la que un sujeto se desplaza (Hidalgo y Schele, 2022).

Por su parte, para M. Yevzlin (1999) el monstruo, al presentarse como situación de quiebre y de anormalidad, tiene como función señalar una realidad o un signo que, por la etimología de la misma palabra monstruo

(*monstrum*), era un gesto o signo de los dioses a los seres humanos. Por ello para Yevzlin (1999) “estos significados revelan el alto grado de semitiocidad del monstruo, es más, su función fundamental es señalar. En efecto el signo, como el monstruo, es una cosa diversa, que indica diversidad” (p. 10). Este elemento propuesto por Yevzlin (1999) nos resulta particularmente importante al querer trabajar la cuestión de la resurrección de Jesús desde lo monstruoso. La teratología, o el estudio de lo monstruoso, se abre como un manifiesto por la diferencia y por la dinámica semiótica que trata de encontrar diferentes significados a los significantes que habitan nuestros espacios sociales, culturales y en este caso religiosos. Por ello Yevzlin (1999) dice que el monstruo es diverso y, por lo mismo, creemos que los textos religiosos en cuanto producción de culturas particulares son posibles de leer en ese gesto de la diferencia.

Por su parte, el biblista mexicano Manuel Villalobos Mendoza (2021) utiliza la conceptualización de Julia Kristeva en torno a lo abyecto<sup>1</sup> para indicar que es posible releer los textos del Nuevo Testamento, en particular el Evangelio de Marcos, desde esta categoría psicoanalítica y, especialmente, ofrecer una lectura desde los estudios *queer*. Vale aquí la anotación de que el camino metódico de Villalobos Mendoza (2021) es comenzar desde la lectura de Kristeva, es decir, la mediación está en el registro de que la teología bíblica se ve altamente dinamizada por los estudios culturales, en este caso, lo psicoanalítico que, como hemos indicado antes, es un campo epistémico en donde el monstruo es trabajado de manera recurrente. Para Villalobos Mendoza (2021), Jesús de Nazaret constituye un espacio de abyección especialmente en el trato con cuerpos sociales descartados de la Palestina del siglo I o en gestos como el cruzar el lago de Galilea. Jesús, con ello, se comporta de modo abyecto. Lo abyecto, así, transita en perspectiva de lo radicalmente otro, de lo disfuncional, de lo que no cumple la normativa religiosa, cultural o social.

En otro punto, Villalobos Mendoza (2021) sostiene que “el cruce de fronteras con sus márgenes precarios llega a su clímax en el relato de la pasión de Jesús” (p. 157), especialmente en la figura del pan partido. Para Villalobos Mendoza (2021) el acto de partir el pan se ha de identificar con el cuerpo abyecto en cuanto supone una fractura o un colapso de los marcos de interpretación tanto de la comida, del cuerpo y de la comunidad. El cuerpo de Jesús se identifica, gracias al espacio de enunciación del pan, con los

---

<sup>1</sup> El concepto de lo abyecto es una categoría que está presente en la familia semántica del monstruo, lo mismo que la idea de lo siniestro.

cuerpos descartados. La exposición mortal de Jesús es para Villalobos Mendoza (2021) un momento que “implica quebrantamiento, vulnerabilidad, violencia y mortalidad, para que la comunidad pueda experimentar la vida” (p. 169). Para fundamentar esta perspectiva, Manuel Villalobos recupera la siguiente indicación de Julia Kristeva: “la abyección es una resurrección que pasa por la muerte del yo. Es una alquimia que transforma la pulsión de muerte en arranque de vida, de nueva significancia” (Kristeva cit. En Villalobos, 2021, pp. 169-170).

Recuperemos ahora lo que Julia Kristeva (1999) ofrece en torno a estas cuestiones. La psicoanalista francesa, escribiendo sobre el amor del Dios-ágape y en particular profundizando en el sentido de la entrega de Jesús de Nazaret (su pasión), indica que la muerte de Cristo, y por las cualidades que rodean la cruz, ya no puede ser reducida a una expresión de la ley o de una deuda. La muerte y resurrección de Cristo vienen a *romper* el marco de legalidad o del pecado para ubicarse en la frecuencia de donación o de la gracia. En palabras de Kristeva (1999):

[L]a pasión de Cristo y, por homología, toda pasión que llegue hasta la muerte no es más que una prueba de amor, y no un sacrificio debido a la ley del contrato social [...] el amor pasión es un don que asume el dolor y la pérdida total no para hacer de ellos una asunción metafórica hacia el Otro, sino para permitir que un Sentido siempre presente, anterior y condescendiente, se manifieste a los miembros de la comunidad que lo comparten (pp. 125-126).

Desde la perspectiva de Kristeva (1999), la pasión de Jesús, su muerte y resurrección, suponen el quiebre del marco de lo *debido* ocasionando la apertura de una comprensión alternativa, nueva o inaudita de la forma de ser tanto de Dios como de los modos en los que la comunidad se vincula. Por ello es la muerte del yo encerrado en sí mismo a la vez que es la emergencia del nosotros en los cuales el yo vive vinculado. Este elemento es posible de vincular con lo expresado en la noción de hospitalidad de Jacques Derrida (2023), cuando el filósofo argelino-francés indica que el Extranjero es aquel que viene a destrabar la autoridad del padre para abrir un modo nuevo de coexistencia. Aquí es sugerente reconocer cómo en los relatos evangélicos de la resurrección se narra que Jesús aparece como el extranjero, como el que está fuera de lo conocido o incluso el que desconoce lo acontecido. En el paradigmático relato de Emaús se nombra a Jesús explícitamente como

el “extranjero” o el “forastero”. El concepto griego utilizado es *paroikeis* | *παροικεῖς* el cual puede significar “habitar al lado”, ser un extraño, un extranjero o forastero. También es utilizado en el texto de Hebreos 11,9 al hablar de Abraham que vivió como extranjero al momento de salir de Ur. El resucitado es, de este modo, el que sale de la zona de habitabilidad acostumbrada y que, desde la indicación de Kristeva (1999), desplaza a la comunidad que ha experimentado la resurrección a ser ella misma extranjera, excedente, sin control, sin territorio fijo.

## 2. Propósito del presente artículo

Con el marco anterior y el estado de la cuestión ofrecida hasta aquí se hace necesaria una indicación metodológica: el concepto del *monstruo* es un significante polisemántico, en cuanto puede expresar la presencia de un sujeto, de un acontecimiento, de un discurso o de una experiencia traumática que viene a romper una situación de normalidad para instalar una diferencia. El monstruo es una categoría amplia, pareciera no sujeta a una sistematización, elemento que vendría a condicionar el carácter mismo de lo monstruoso en cuanto expresión de lo que no se deja dominar, de lo que está habitando el enigma o la oscuridad, lo diferente y lo paradójico. Junto con ello es importante mencionar que la vinculación explícita entre la teología y la categoría del monstruo es un tema que no ha sido trabajado de manera profusa, por no decir mínima, con lo cual este artículo tiene una intención exploratoria.

Por lo tanto, la propuesta de este artículo tiene que ver con pensar y asumir la simbólica de la oscuridad en cuanto marco narrativo que nos permitirá desentrañar el carácter monstruoso de la resurrección de Jesús, tanto del acontecimiento mismo así como la relación del resucitado con la comunidad de discípulos tal y como se narra en los relatos evangélicos de las apariciones pascuales. La oscuridad, con ello, se convierte en un marco narrativo o en significante monstruoso (distinto, abyecto, foráneo) que podría ayudar a entender la resurrección de Jesús, el cual buscamos entender como un acontecimiento monstruoso, es decir, radicalmente distinto, imposible de dominar de manera definitiva o de categorizar en un solo concepto. Recuperando lo que Gad Sussana (2001) escribe sobre el acontecimiento se establece que “decir el acontecimiento es la experiencia misma de lo incontenible, lo que nunca puede figurarse, a riesgo de arruinar el movimiento de esa experiencia” (p. 25).

La cuestión de lo que no soporta ser fijado en cuanto característica del

acontecimiento y, en extensión, de lo monstruoso, la entenderemos como clave para interpretar la resurrección de Jesús. A su vez, este sentido de lo que no puede ser fijado vendría a mostrar que la resurrección abre otro espacio de enunciación, o más bien, de *otros* espacios y *otras* enunciaciones debido a que lo acontecido no puede ser fijado. En este último aspecto mantenemos lo que hemos explorado en el estado de la cuestión, a saber, cómo el carácter monstruoso, lo abyecto o la ruptura de la lógica de la deuda-ley y el paso a la gracia-donación abre otro espacio de enunciación desde el cual podemos adentrarnos en el acontecimiento fundamental del cristianismo. De esta manera el monstruo funcionaría como dispositivo que permitiría activar otros sentidos en la comprensión de la resurrección. El porqué de elegir la cuestión de la oscuridad y de pensarla como marco narrativo y, en particular, como figura de lo monstruoso tiene que ver con la constatación de que el marco temporal de los relatos neotestamentarios que cuentan la resurrección ocurre en lo oscuro, en el amanecer o cuando está todavía oscuro. En el caso de Mateo el relato utiliza la expresión *epiphōskousē* | ἐπιφωσκούση (Mt 28,1) (estar cerca de comenzar el día, comenzando a clarear). Marcos utiliza *prōi* | πρῶτῃ (Mc 16,2; 16,9) (temprano en la mañana, muy de mañana, muy temprano, a la salida del sol). Lucas, por su parte, utiliza ὄρθρου βαθέως | orthrou bathēōs (muy temprano, de madrugada, de mañana profunda). Finalmente, el Evangelio de Juan utiliza *skotias* | σκοτίας (Jn 20,1) (oscuridad, oscuro, tinieblas). Secundino Castro (2021) indica que el uso de las “tinieblas” es propio de Juan y significa “la carencia de Cristo” (p. 470). El uso conceptual de *σκοτίας* en el cuarto Evangelio, y al decir de Castro (2021), está vinculado directamente en el Cantar de los Cantares en el capítulo 3 en donde se narra cómo la mujer o la amada sale en busca del amado en medio de la noche y de las tinieblas. Misma indicación comparte Marta García Fernández<sup>2</sup> (2022) cuando hace referencia a las tinieblas de Juan. En cualquier caso, la oscuridad o las tinieblas joánicas son alusión a un dato simbólico y que, por lo tanto, debe ser leído en la perspectiva de lo narrativo o de lo semiótico.

### 3. La centralidad de lo narrativo en la cuestión del monstruo y su vínculo con la resurrección de Jesús

Por lo tanto y asumiendo el carácter narrativo propia de los relatos, en este caso de los relatos bíblicos, la idea es poder imaginar qué elementos

---

2 Agradezco a la profesora Marta García Fernández, de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), el haber compartido muchos de sus descubrimientos exegéticos en torno al relato de Magdalena y el Resucitado (Jn 20). Para ella mi gratitud y reconocimiento.

se esconden detrás del marco temporal de la madrugada y de la oscuridad y que, a nuestro entender, puede servir como espacio de pensamiento del monstruo. Siguiendo lo indicado por Leonor Arfuch (2019) en relación con la narrativa:

[P]odríamos comenzar diciendo que la investigación desde la narrativa requiere ante todo de una posición de escucha atenta: no solo el qué sino también el cómo del decir, no solo el “contenido” de una historia sino los modos de su enunciación, no solo el contorno de su imagen sino su profundidad, su *fondo*, aquello que oculta tanto como muestra (p. 58).

En otro momento Leonor Arfuch (2019) indica que el modo de entender lo narrativo y de adentrarse en sus bifurcaciones exige que el lector entienda que el camino a seguir no es uno trazado de antemano y que más bien debe ir adecuándose a los modos de lectura e interpretación. De allí el carácter enigmático y sombrío de la narración. Lo que contamos, y en cuanto nacido de una experiencia de quiebre, no responde a la lógica del pensamiento sistemático, sino que su “desorden”, la paradoja o el enigma permiten expresar nuevos sentidos en torno al acontecimiento. Ya hemos expresado anteriormente que el intento de ordenar el carácter monstruoso de una experiencia, de un sujeto o de un acontecimiento límite vendría a destruir esa misma monstruosidad. Es necesario mantener al monstruo como tal de modo de permitir que él continúe abriendo una grieta en el pensamiento a través de la cual surjan otras lecturas y acercamientos, en este caso, a lo teológico. Es aquí donde surge, por ejemplo, el psicoanálisis como interpretación del discurso. Aparece con ello una hermenéutica de lo monstruoso y emerge la pregunta de si esa hermenéutica, que puede ser una hermenéutica bíblica, así como también filosófica, ha de adquirir un carácter monstruoso. Por ahora no se profundizará esta pregunta, aun cuando sí se dejará enunciada de manera de poder recuperarla en futuras investigaciones.

Volviendo al lugar del psicoanálisis que hemos indicado en el párrafo anterior, Leonor Arfuch (2008) indica: “lingüística y semiótica urdían así una nueva estructura de la representación, que el psicoanálisis vendría a triangular [...] ya no como ‘esencias’, identidades construidas a priori en algún lugar, sino como trabajo del sentido, posiciones cambiantes, relacionales, inmersas en diversas tramas de significación” (pp. 95-96). Además, podríamos sostener que el acercamiento narrativo de algún

modo participa de lo monstruoso en cuanto viene a romper un único modo de acercarse a la realidad, algo así como una metafísica anclada en las seguridades de un corpus epistémico ya conocido. Por ello el monstruo se hace material o significativo a través de discursos, *performances* o textos particulares. Utilizando la definición que J. Kristeva (1981) da sobre qué es un texto, a saber, un “tipo de producción significativa” (p. 96), se puede sostener que en la resurrección de Jesús se da un acontecimiento-texto significativo, es decir, que tiene un sentido en sí mismo y, a su vez, el reconocimiento de que la resurrección es un acontecimiento que produce textos significativos que son monstruosos en cuanto el acontecimiento mismo es monstruoso. Por lo tanto, si consideramos que la oscuridad de la cual hemos hecho mención responde a una perspectiva narrativa, marcada por lo experiencia, no tanto por el contenido sino más bien por las enunciaciones subjetivas en cuanto los relatos de la resurrección nacen de las experiencias de la comunidad, podemos afirmar que este relato es uno de carácter monstruoso. La enunciación monstruosa o alternativa, distinta o de quiebre que supondría el tipo de relato surgido de la resurrección de Jesús, implica de parte de los auditorios una escucha también afectada por el monstruo, es decir, por la capacidad de posicionarse en otro lugar de enunciación o en otro lugar epistémico. Diríamos: ya no estaríamos, simbólica o discursivamente, en el terreno de la seguridad analítica que podría estar representada por la luz como signo de lo conocido o de lo coincidente, sino que hemos de aprender a habitar la oscuridad y la tiniebla en cuanto espacio epistémico y narrativo monstruoso, es decir, como espacio de emergencia de otro relato. Al decir de Francois Jullien (2009), la oscuridad, la sombra, lo extraño o lo ubicado en el otro lado marca el desconocimiento, la pregunta, la capacidad de imaginación y la conciencia del límite ante el cual surge una nueva posibilidad de lenguaje. Para llegar a estas cuestiones Jullien (2009) centra su atención en la idea de cómo un cuadro o la pintura en general tiene juegos de luz y de sombras y utiliza esta idea para mostrar que la presencia de la sombra (enfermedad, muerte, dolor, sufrimiento, lo abyecto) ayuda a entender el conjunto de la obra. Además, Jullien (2009) sostiene que una visión totalmente lisa o positiva del *cuadro* o de la realidad es un engaño.

Con ello, el que la resurrección de Jesús acontezca narrativamente en medio de la oscuridad o en el límite entre la noche y el día de algún modo se vuelve *sin-territorio*, extraña o extranjera y, por lo tanto, como espacio a través del cual se pueden abrir nuevas formas de entendimiento en torno al Misterio que se hace presente en ella. Incluso el que no exista un cuerpo en la tumba o que el cristianismo comience desde la búsqueda de un cuerpo



ausente vendría a expresar ese carácter no-identificable de la resurrección y, por tanto, su carácter sombrío. En palabras de Francois Jullien (2013), es necesario profundizar en la fisura o en la herida: “o, dicho subjetivamente, dramáticamente hasta donde se hunde la herida; sino mucho más aún, es preciso que nuestra inteligencia teórica se deconstruya, y que no solamente se deniegue, para abrirse a la novedad, que la desgarrar, aun cuando ya no la sorprenda” (pp. 9-10). Ahora bien, es pertinente indicar que esa sombra o esa oscuridad no impide un conocimiento, sino que viene a detener la lógica de la transparencia por la cual todo es conocido de manera instantánea. La oscuridad, la sombra y la ausencia del cuerpo en la tumba viene a activar el deseo de la comunidad que, sumergida en las preguntas, en el duelo y en la experiencia postraumática, hace experiencia del resucitado.

A propósito del concepto de la *ausencia* vale la recuperación de lo que Jacques Derrida escribe en torno al concepto de horizonte. El filósofo argelino-francés sostiene:

[L]a cuestión del horizonte es una gran cuestión filosófica [...] cuando un acontecimiento llega es porque el fondo sobre el que se destaca ya no está ahí. Cuando hay un horizonte sobre cuyo fondo puedo determinar lo que llega, en ese momento lo que llega es secundario, previsible, programable, etc., y, por consiguiente, nada llega de verdad. La ausencia de horizonte es la condición del acontecimiento (Derrida, 2010, p. 40).

Lo declarado por Derrida (2010) en el párrafo anterior tiene, a nuestro entender, la capacidad de dialogar con lo que venimos sosteniendo en torno a la resurrección. Tratemos de reconocer algunos elementos ofrecidos por el filósofo de la deconstrucción. En primer lugar, la conciencia del acontecimiento, es decir, de esa situación que rompe lo previsible y, por tanto, lo establecido como programado. En segundo lugar, la cuestión de un horizonte que no está pero que, diríamos, vuelve a aparecer con la resurrección de Jesús. En el caso del mencionado acontecimiento cristológico hemos de indicar que la resurrección sucediendo en la historia de un sujeto particular (Jesús de Nazaret) tiene alcances cósmicos. El horizonte, desde Jesús, se amplía y abarca a la creación entera. En otro momento Derrida (2010) escribe: “quizá lo que sucede es que algo inaudito está llegando y ¿qué se puede desear que sea mejor? La ausencia de horizonte da miedo, pero es tal vez la condición para que algo inaudito llegue” (p. 40). Desde aquí extraemos la tercera cuestión: el tema del miedo

como clave interpretativa del monstruo. El monstruo asusta porque no podemos manejarlo, porque se nos escapa como acontecimiento que nos excede. Intentar *aplastar* al monstruo en un solo concepto es privarlo de toda su fuerza de performatividad. Por ello la resurrección de Jesús, en cuanto horizonte de sentido que surge en medio de una situación de crisis, supone una mirada más amplia del mismo acontecimiento en cuanto no podemos comprenderlo de manera definitiva. La resurrección de Jesús siempre nos excede porque, al decir de Derrida (2010), es *inaudita*.

A propósito de lo anterior consideramos que una de las cuestiones más sugerentes de la resurrección de Jesús es el reconocimiento de que ella acontece en medio del estrés postraumático de los discípulos, diríamos de la ausencia de horizonte para la comunidad. Esto de algún modo se deja ver en el texto de Emaús: “sin embargo nosotros esperábamos que él fuese quien redimiera a Israel. Pero con todo, es ya el tercer día desde que han pasado estas cosas” (Lc 24,21). En este punto es necesario comprender que las preguntas y las formas de discurso que están narradas en el relato de Emaús no desconocen la frustración de los caminantes. De algún modo el horizonte de expectativas se quiebra, la pregunta emerge en medio de la crisis porque no hay preguntas sin crisis. En la resurrección de Jesús los testigos están envueltos en una situación de profunda incertidumbre en cuanto —y en sintonía con la cuestión de lo *siniestro* o de lo *monstruoso*— no son capaces de entender de manera instantánea lo que ha ocurrido.

Aquí proponemos una potencial clave de comprensión de estas situaciones de incertidumbre: las dudas de los testigos, de la comunidad pascual, sus preguntas y sus experiencias límites son el espacio desde el cual la misma resurrección va desplegando su potencial de transformación en clave monstruosa. Diríamos más: el monstruo supone un quiebre en la situación de habituación en la que un sujeto se encuentra, en cuanto el monstruo supone el quiebre de los puntos de referencia que los sujetos poseían previa irrupción de la situación monstruosa. La falta de puntos de referencia es, también, un quiebre en el espacio del lenguaje, y en específico, en la imposibilidad de nombrar de modo definitivo una situación crítica. Las marcas textuales de Emaús, ‘no poder reconocer’, ‘ojos como cegados’, ‘nosotros esperábamos’, las podemos ubicar en el mismo campo del decir propio de la enunciación del sujeto quebrado, o del sujeto expuesto al acontecimiento imprevisible. La resurrección de Jesús con su fuerza transformadora, con la irrupción de la gracia y de la vida de Dios en la muerte del mismo Hijo, involucra que los sujetos que *rodean* el acontecimiento no sepan cómo actuar o responder

al acontecimiento monstruoso. De hecho, hemos de indicar que por esta misma situación la resurrección aparece como monstruosa, a saber, surge la falta de puntos de referencia para comprender de manera automática lo acontecido, en este caso, en la resurrección.

Por ello es por lo que consideramos que el trauma es el lugar en donde se experimenta la resurrección. El trauma es una situación de conmoción, de quiebre o de desgarró. Algo se fractura y el cuerpo (personal – colectivo – histórico) queda marcado por ese trauma. El dolor y la conciencia de la presencia del mismo trauma, lo que se denomina la huella, permanece en el sujeto. El trauma, con ello, es una situación de profunda *negatividad* en el sentido de que no se priva al sujeto de experiencias de dolor o de dudas. Hay negatividad porque la vida no se despliega como imposibilitada de cambios y de procesos. Eso es, a nuestro entender, el elemento más interesante de los relatos evangélicos de la resurrección: todos los sujetos aparecen conmovidos y despliegan sus subjetividades en medio de la negatividad que decimos es constitutiva de la misma resurrección hasta el punto de expresar que ella acontece en la historia de un crucificado. Por ello se entiende lo dicho por Pablo: “la locura de Dios” (1 Cor I, 25). Con ello volvemos nuevamente al carácter monstruoso de la resurrección, a saber, ella no responde a la lógica de lo positivo, de lo sin textura. Es la situación de la luz sombría, de una sombra de revelación o de una revelación marcada por la oscuridad.

#### **4. La oscuridad y la sombra: significantes monstruosos para pensar el significado de la resurrección de Jesús**

Por lo tanto, lo primero que consideramos necesario es proponer algunas ideas en torno a lo nocturno, a la sombra o la oscuridad. Estoy agrupando estos significantes en una misma familia semántica. En consideración de dicha familia de conceptos se establecerán las siguientes preguntas: ¿qué significa para el intelecto y la sensibilidad humana la presencia de la oscuridad? ¿Qué tipo de escritura y narrativas surgen desde la experiencia de lo oscuro? ¿Qué relevancia tiene el que la resurrección irrumpa en medio de la noche? Procedamos a desentrañar algunas de las cuestiones presentes en estas interrogantes.

La noche es el espacio de los miedos, de los sueños, de las pesadillas o del horror (Foessel, 2020). Es el momento del día en donde parece *habitan los monstruos*. Aquí podrían aparecer todas las fantasías infantiles de los fantasmas y de los monstruos que están en el espacio nocturno. Por ello podríamos decir que, de alguna manera, la noche, tanto en su dimensión

simbólica como cronológica, es el tiempo propiamente monstruoso, distinto o abyecto. La noche tiene un registro, una vivencia y una temporalidad distinta al tiempo diurno. A juicio de Michaël Foessel (2020), en la noche hay una activación diferente de los sentidos en comparación con el día y que por la falta de una visión total de las cosas las certezas que sí experimentamos en momentos de claridad llegan a tambalear. La falta de puntos de referencia claros o la ausencia de certezas es una forma sugerente de leer la resurrección de Jesús, en cuanto ella viene a quebrar la experiencia de lo cotidiano y de lo conocido. Estos elementos ya han sido trabajados por Adolphe Gesché (2013) cuando, y al utilizar las categorías de Julia Kristeva, indica que la resurrección acontece como trauma o como conmoción en cuanto es lo inaudito que acontece sin haberlo previsto, tal y como lo hemos dejado anotado anteriormente.

La oscuridad es monstruosa en cuanto, y utilizando la terminología de Foessel (2020), pertenece al reino del “no-sé-qué” (p. 37). Con la experiencia de la sombra y de lo nocturno el ser humano está desafiado a construir un relato que le permita habitar la intemperie y la incertidumbre. Por ello la oscuridad no es una imposibilidad, sino que más bien es un espacio que permite hacer emerger una nueva enunciación. Si Michaël Foessel (2020) indica que con la noche se abre un conocimiento diferente o el *no-sé-qué*, podríamos indicar que la vinculación con la resurrección de Jesús con la noche o la oscuridad se podría explicitar en los siguientes términos: si la resurrección acontece en un espacio marcado por la incertidumbre, el modo de escribir y hablar de lo sucedido con la víctima crucificada supone un cambio de registro en la enunciación provocada por la experiencia abyecta y traumática del Crucificado que ahora vive.

Este elemento puede ser utilizado como una mediación hermenéutica al momento de acercarse a los textos bíblicos de las apariciones pascuales. En ellos existe una marca textual en la narración que, de forma constante, muestra cómo la presencia del resucitado en la comunidad no es comprensible de manera inmediata. Hay un conocimiento limítrofe o no total de la presencia del resucitado, la cual está marcada por expresiones tales como no ver, dudar o no reconocer. Así encontramos las siguientes referencias narrativas: Mt 28,17: “algunos todavía dudaban”; Mc 16,11.13: “no creyeron”; Mc 16,14: Jesús reprendiendo la falta de fe; Lc 24,11: los varones no creen el anuncio de las mujeres; Lc 24,16: “pero algo impedía que lo reconocieran” (ojos cerrados, ojos tristes); en el relato de Lc 24,37 los discípulos creen que es un fantasma y tienen miedo; Jn 20,9: no habían

entendido que Jesús había de resucitar; Jn 20,15: Magdalena confunde a Jesús con el jardinero.

Lüdemann y Özel (2001), al traducir las palabras de Lc 24,16, lo realizan del siguiente modo: “pero sus ojos estaban ofuscados y no eran capaces de reconocerlo” (p. 53). Es interesante el concepto de estar ofuscado que, según la Real Academia de la Lengua Española, puede ser definido como turbar la vista, oscurecer o hacer sombra o confundir las ideas. En el lenguaje cotidiano utilizamos el concepto de ofuscar o estar ofuscado como palabra que denota el enojo o molestia de una persona. Comentando este pasaje de Lc 23,16, Lüdemann y Özel (2001) escriben: “sus ojos estaban ofuscados para que no lo reconocieran nada más darse el encuentro” (p. 53). Por su parte, Luis Heriberto Rivas (2016) indica que en Emaús “se intenta provocar en el lector una incógnita que quedará en suspenso y sólo recibirá una respuesta al llegar al final del relato” (p. 153).

La oscuridad, con ello, ya no es meramente el marco temporal, sino que ahora adquiere un sentido simbólico en la experiencia del conocimiento. La noche puede ser considerada como un espacio en donde el saber queda trastocado o en un espacio que inaugura una marca narrativa diversa a la acostumbrada. En la línea de lo anterior, Marguerite Duras (2022) llega a sostener que “un libro abierto también es la noche” (p. 28). Así, la noche, la oscuridad o las tinieblas dan espacio para pensar y reescribir de nuevo en cuanto la escritura y la literatura, tal y como indica la misma Duras (2022), tienen una función de desplazamiento y de emergencia de la diferencia.

De esta manera podemos afirmar que el conocimiento monstruoso es un conocimiento oscuro, incierto, quebrado por el trauma, es decir, por una situación que deviene en la escritura de un texto limítrofe. Marta García Gómez (2022) indica que cuando el cuarto Evangelio muestra a Magdalena yendo al sepulcro de noche, dicha oscuridad (marco de la narración) hace referencia a una “oscuridad no exterior sino interna” (p. 90). En la persona de Magdalena, mujer que vive el duelo, tiene lugar una situación limítrofe, es decir, una oscuridad que enmarca y permite comprender la falta de reconocimiento inmediato que ella tiene con el resucitado. Con ello el texto limítrofe tiene la particularidad de escabullirse de la pretendida uniformidad de la explicación científica y da espacio a otras formas a través de las cuales de intenta dar a entender el acontecimiento. Son estas formas narrativas, distintas o monstruosas, las que permiten avizorar una nueva perspectiva para la hermenéutica en cuanto dispositivo que activándose hace emerger

nuevas maneras de acercarse a los textos y a los acontecimientos (Herrera, 2019; Caputo, 2014; Eltit, 2020).

### 5. La resurrección de Jesús: miedo, oscuridad y trauma

Con ello, la resurrección de Jesús y al ser una experiencia totalmente nueva debe enmarcarse en esa misma diferencia constitutiva, la cual es trabajada por la hermenéutica monstruosa, es decir, por la interpretación que es consciente de la diferencia y que le da espacio a esa misma diferencia. D. LaCapra (2016), cuando habla del trauma y de las formas narrativas por medio de las cuales se intenta organizar y comunicar el acontecimiento de quiebre, indica que dicha narrativa “se resiste a un retorno a una supuesta normalidad” (p. 81). Al respecto, podríamos señalar que a un acontecimiento monstruoso se tributa con una epistemología monstruosa. La diferencia y lo nuevo, en cuanto componentes del monstruo, provocan que el sujeto *se espante* tal y como lo ha expuesto Larrauri Gibrán (2013). Lo curioso es darse cuenta de que este elemento del espanto o del miedo, en cuanto consecuencia de la irrupción del monstruo, está presente de manera narrativa en los relatos evangélicos de la resurrección.

Adolphe Gesché (2013), cuando habla de la resurrección de Jesús, indica que en ella aconteció un momento de revelación. Este concepto, siendo de importancia capital en el cristianismo, también ha sido trabajado por otras disciplinas y autores, entre ellos Julia Kristeva. Para Gesché (2013), esta autora tiene “expresiones muy fuertes” (p. 161) o decidoras que ayudan a entender el trasfondo cristiano. Kristeva —citada por Gesché— entiende la revelación como

irrupción íntima de una representación que me pone en peligro [pensemos en la palabra *phobos*], pero que yo haría mejor afrontar pensando en el futuro. Estremecimiento y admiración a un nivel de complejidad superior, que se produce gracias a un trauma (en griego: herida, golpe), don de una nueva lógica (Kristeva cit. en Gesché, 2013, p. 161).

El *phobos* (miedo o terror) supone que algo nuevo irrumpe en la lógica cotidiana de los sujetos. La oscuridad, en tanto marco temporal y en forma de criterio hermenéutico, incluso psicoanalítico, es el lugar desde el cual hemos de comprender el *phobos*, el ser perturbado, el echarse hacia atrás. En palabras de Gesché (2013), “en el acontecimiento-revelación ‘acontecimiento de perturbación’, hay a la vez una ‘intrusión externa del otro’, esta palabra

que se abate sobre el sujeto y hace brecha en él” (p. 162). Por su parte, la teóloga Mercedes Navarro Puerto (2017), y desde la teoría feminista y en abierto diálogo con el psicoanálisis, comenta que las mujeres de Marcos 16,1-8 experimentan una experiencia terrible y emocionante que hace que ellas estén fuera de sí, “temerosas y sin poder decir nada por el miedo” (p. 155). Por ello el acontecimiento monstruoso imprime en los testigos una situación de quiebre y de experimentación de una realidad excesiva o desbordante que impide una respuesta controlada.

La resurrección, al poseer un carácter inaudito y en particular al ocurrir en la historia-muerte de una víctima, marca el quiebre de los modos de comprensión tanto de la vida como de la muerte que la comunidad poseía. Aun cuando el judaísmo del siglo I ya conocía una teología de la resurrección enmarcada en la conciencia apocalíptica (Sabugal, 1993; Vidal, 2015), sí se reconoce la irrupción de una novedad dentro de la experiencia cristiana, la cual está narrativamente marcada o inaugurada por el miedo de la comunidad (Mt 28,8-10; Mc 16,8; Lc 24,7; Jn 20,1-10). Gerd Lüdemann y Alf Özen (2001), comentando Marcos 16,8 (las mujeres no dijeron nada porque tenían miedo), sostienen: “la frase que cierra el Evangelio, ‘pues tenían miedo’, procede de Marcos. Es verdad que, como conclusión del relato y del Evangelio, resulta inusitada y sorprendente, pero es perfectamente imaginable” (p. 45).

El monstruo asusta y la subjetividad queda trastocada por el espanto. Es más: Jesús resucitado es imaginado como un fantasma dentro de la comunidad (Lc 24,37). El trauma acontece sobre la vida de los que experimentaron el acontecimiento y el lenguaje, en este caso el religioso, teológico, narrativo y los que nosotros utilizamos para entender lo acontecido permite que transitemos la oscuridad. Esto quizás es lo más interesante: se hace experiencia de la resurrección en medio de la oscuridad, no fuera de ella, y es la resurrección lo que permite comprender cuál es la profundidad del acontecimiento central del cristianismo.

Aquí se podría añadir un nuevo elemento, a saber, la conciencia de cómo los relatos de la resurrección poseen marcas textuales o indicativos del monstruo en cuanto experiencia que quiebra, que espanta o que activa un espacio de hiato o de distancia-separación. El resucitado le dice a Magdalena que no lo toque (Cf. Jn 20,17), los que van a Emaús no lo reconocen (Cf. Lc 24,16) y una vez en regresados a Jerusalén el resto de los discípulos creen que el resucitado es un fantasma (Cf. Lc 24,37) que de hecho es una expresión ya presente en



el ministerio público y que es puesta en la boca de los discípulos al medio del lago de Galilea cuando Jesús cruza caminando sobre el agua (Cf. Mt 14,25-31; Mc 6,49). Estos elementos muestran marcas textuales o balizas de lectura que ayudan a organizar la lectura y las potenciales interpretaciones que surgen de los mismos textos bíblicos.

El resucitado espanta, quiebra y transforma. La irrupción del monstruo o del espanto puede traer como consecuencia el comienzo de la actividad escritora en cuanto la misma escritura intenta comunicar porque, como dice Marguerite Duras (2014), la escritura tiene algo de fascinación en cuanto herramienta de profundización de lo distinto o de tomar conciencia de la presencia de un “agujero” (Duras, 2014, p. 20), es decir, en un espacio vacío que el texto, los discursos y las formas de las *performances* van intentando completar aun cuando lo monstruoso, por su misma constitución, no puede ser completado definitivamente. Incluso Duras reconoce que su proceso de convertirse en escritura nació de la experiencia desordenada de su infancia. Hablando de su obra *El amante*, dice Duras (2014): “el libro había salido de la oscuridad, la oscuridad a la que yo había relegado mi infancia, y no tenía orden. Un encadenamiento de episodios sin relación entre sí, que yo encontraba y abandonaba sin detenerme, sin anunciarlos, sin concluirlos” (p. 78).

La oscuridad, con ello, permite aventurar que la construcción de la identidad narrativa de un autor, de un personaje o de en nuestro caso de un acontecimiento se realiza desde la lógica del misterio, del enigma o de lo que no puede ser comprendido de manera automática. En cualquier caso, la oscuridad en cuanto espacio para pensar el monstruo tiene que ver con el reconocimiento de que esas enunciaciones y escrituras particulares acontecen en un espacio que, en sí mismo, se va construyendo y que, por poseer el carácter monstruoso, aparece como fracturado o fragmentario. Los relatos de la resurrección no son sino una puesta en escritura de experiencias que la comunidad tuvo con el resucitado. La oscuridad pascual que enmarca simbólicamente los relatos funciona, con ello, como una metáfora polisemántica en la cual pueden darse lugar tanto la incapacidad de ver, de reconocer o de hacer funcionar la oscuridad como otro lugar que permite la emergencia de nuevas posibilidades al momento de construir un discurso. Con ello se reconoce que detrás de la enunciación discursiva puesta en común en el relato que intenta dar a entender el acontecimiento existen ideas, visiones de mundo y comprensiones particulares de lo humano que son ayudadas por las formas narrativas que se encuentra, en este caso, en los relatos de las apariciones del resucitado.

## 6. Una palabra para nuestra vivencia cristiana actual

No quisiéramos finalizar nuestras disquisiciones teóricas sin ofrecer una última mirada en torno a cómo estas cuestiones relativas al monstruo afectan y animan la vida cristiana actual. Si nosotros podemos conocer y dar lenguaje y vivencia al acontecimiento de la resurrección es porque él nos ha sido transmitido gracias a una “nube de testigos” (Heb 12,1) que han contado e interpretado lo acontecido al Señor Crucificado. El testimonio es la cuestión central a través de la cual vamos actualizando las formas por medio de las cuales entramos en la profundidad del mismo acontecimiento. Jacques Derrida (2001) cuando habla del acontecimiento dice que él, al ser una cuestión ausente o que habita el pasado de la historia, es posible de comprender gracias a la “poética del testimonio” (p. 72). La construcción (póiesis) del testimonio y de la palabra que intenta dar cuenta del imposible-acontecimiento tiene que ver para Derrida (2001) con reconocer la irrupción de un “sentido radicalmente nuevo puesto que no se funda ya sobre constatación directa, inmediata, del acontecimiento” (p. 72). Nuestro cristianismo se inscribe en esta perspectiva derridiana de la no constatación directa del acontecimiento. Lo que la poética del acontecimiento provoca en los sujetos es que ellos pueden hacerse contemporáneos del acontecimiento aún cuando no estuvieron enfrentados directamente a él. El cristianismo tiene la particularidad de acceder a los grandes acontecimientos y situaciones monstruosas gracias al testimonio, andamiaje que nos permite vincularnos existencialmente al acontecimiento pascual. Slavoj Žižek (2014), y a propósito de esto, indica que los cristianos y cristianas se vinculan de manera acontecual con el Crucificado-Resucitado en cada época histórica y que gracias a esa vinculación existencial emerge una experiencia nueva para esos mismos sujetos.

Esta experiencia nueva se emparenta, a nuestro entender, con la cuestión del monstruo, específicamente en la emergencia de nuevas voces que intentan dar cuenta del acontecimiento aun cuando no fuimos testigos directos de él. Es ahí en donde la fe cristiana reconoce el lugar del Espíritu del Resucitado que nos enseña todo lo acontecido en Jesús de Nazaret, el Crucificado-Resucitado (Jn 14,26; I Jn 2,27-29). Gracias al Espíritu que va y viene como el viento (Jn 3,8), que se mueve libre por el cosmos y que no puede ser enclaustrado ni aplastado en toda su potencia —signos presentes en el sentido del monstruo—, es que nuestra vivencia del resucitado es contemporánea y transformadora. En este punto se podría ampliar la discusión a pensar en una *pneumatología monstruosa* o pensar cómo el Espíritu actúa desde la libertad y la imposibilidad de ser controlado. Pero esto quedará para un futuro trabajo.

## 7. Al finalizar

Podríamos decir otras cuestiones en torno a las posibilidades de vinculación entre la resurrección de Jesús, la oscuridad, los vínculos con la narrativa, el psicoanálisis y otros análisis del discurso y de la experiencia humana. Pero, y recuperando la idea de que este artículo es exploratorio y que más bien quiere abrir una huella para seguir pensando el tema del monstruo en su vinculación con la teología, quisiéramos recoger algunos puntos a modo de síntesis de estas páginas.

En primer lugar, la importancia de destrabar nuestros lenguajes, muchas veces mecánicos, en la perspectiva de abrazar el Misterio. La resurrección de Jesús al acontecer en la oscuridad, en la noche, en la profundidad del límite del día que amanece, nos puede mostrar que los intentos de pensarla deben acompañarse a nuestras enunciaciones particulares, limitadas, diferentes. Con los planteamientos de Michaël Foessel (2020) hemos visto que la noche supone un cambio o un quiebre en la normalidad de los sentidos y de las formas en las cuales experimentamos la oscuridad y su contraste con el día. Desde allí hemos dicho que nuestra perspectiva buscó posicionarse desde la idea de lo simbólico presente en la oscuridad y en el espacio del no saber, de manera de proponer una lectura más lúdica, más intuitiva, más lenta y más en camino en torno a la resurrección misma.

En segundo lugar, la centralidad de poner los relatos sobre la resurrección y sobre las apariciones del resucitado en la metodología narrativa, testimonial, incluso traumática. Al considerar los textos desde lo narrativo, desde el uso del psicoanálisis y desde la confluencia de otros lenguajes de corte *monstruoso*, la vivencia, la aprehensión y la comunicación de la resurrección de Jesús se hace más dinámica, más cotidiana y puesta siempre en la posibilidad de hablar de ella de modos nuevos, en cuanto, y como indica LaCapra (2001), todavía queda algo del pasado en nuestro presente, elemento que se comprende de manera profunda con la cuestión del testimonio que hemos ofrecido hacia el final del presente artículo.

En tercer lugar, la importancia de pensar cómo el monstruo y las cuestiones implicadas en él afectan vivencialmente a nuestro cristianismo. Las perspectivas teóricas que hemos esbozado en estas páginas hemos de aprender a pasarlas por el espacio de la cotidianidad en cuanto espacio de vivencia del resucitado y del acontecimiento pascual que, como hemos indicado en estas páginas, es profundamente monstruoso.

En cuarto lugar y finalmente, la importancia de leer *monstruosamente* la experiencia de la fe. Si el monstruo es la categoría cultural para posicionar lo diferente, lo radicalmente distinto, lo abyecto, el cambio entre discursos, sí considero que la resurrección de Jesús es monstruosa en cuanto irrupción de una novedad en la historia del mundo y de los seres humanos. El resucitado también se ubica dentro de la frecuencia del monstruo, del extranjero, del distinto. Es necesario continuar pensando la teología en clave de lo monstruoso, con lo cual se mantiene el carácter inicial y exploratorio de este artículo.

## 8. Referencias bibliográficas

- Arfuch, L. (2019). *La vida narrada: memoria, subjetividad y política*. Editorial Universitaria Villa María/Ediciones de la Universidad Austral de Chile.
- Arfuch, L. (2008). *Crítica cultural entre política y poética*. Fondo de Cultura Económica.
- Castro, S. (2021). *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*. Fonte Editorial de Espiritualidad.
- Caputo, J. (2014). *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Prometeo.
- Derrida, J. (2001). Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento. En J. Derrida, G. Sussana y A. Nouss, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* (pp. 79-107). Arena Libros.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2023). *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2010). *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trotta.
- Duras, M. (2022). *Escribir*. Tusquest Editores.
- Duras, M. (2014). *La pasión suspendida: entrevistas con Leopoldina Pallota della Torre*. Paidós.
- Eltit, D. (2020). *Réplicas. Escritos sobre literatura, arte y política*. Seix Barral.
- Foessel, M. (2020). *La noche. Vivir sin testigo*. Ediciones Metales Pesados.

- Freud, S. (1978). *Lo siniestro. El hombre de la arena*. López Crespo Editor.
- García Fernández, M. (2022). *De noche iremos. Reflexiones bíblicas sobre el triduo pascual*. Sal Terrae.
- Gibrán, L. (2013). “Psicoanálisis y monstruosidad”. *Consecuencias. Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento*. Recuperado el 13 de septiembre 2023, de <https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/O10/template.php?file=arts/Aplicaciones/Psicoanalisis-y-monstruosidad.html>
- Gesché, A. (2013). *Dios para pensar VI: Jesucristo*. Sígueme.
- Herrera, H. (2019). *Octubre en Chile. Acontecimiento y comprensión política: hacia un republicanismo popular*. Katankura Editorial.
- Hidalgo, A. y Schele, E. (2022). *Estética de lo Siniestro. Aproximaciones desde el Arte, la Literatura y la Filosofía*. Ril Editores.
- Jullien, F. (2013). *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. Cuenco de Plata.
- Jullien, F. (2009). *La sombra del cuadro: del mal o de lo negativo*. Arena Libros.
- Kristeva, J. (1999). *Historias de amor*. Siglo XXI Editores.
- Kristeva, J. (1981). *Semiótica II. Espiral/Fundamentos*.
- LaCapra, D. (2015). *Historia, literatura, teoría crítica*. Edicions Bellaterra.
- LaCapra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Nueva Visión.
- Lüdemann, G. y Özen, A. (2001). *La resurrección de Jesús: historia, experiencia, teología*. Trotta.
- Mèlich, J. C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Herder.
- Navarro, M. (2017). *Jesús y su sombra. El mal, las sombras, lo desconocido y amenazante en el Evangelio de Marcos*. Verbo Divino.
- Rivas, L. (2016). “Nosotros esperábamos...” (Lc 24,21). *Teología*, LIII (121), 147-65.

Sabugal, S. (1993). *Anástasis. Resucitó y resucitaremos*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Sussana, G. (2001). Del acontecimiento desde la noche. La irrupción del origen. Seguido de Ocurrir ficción. En J. Derrida, G. Sussana y A. Nouss, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* (pp. 15-40). Arena Libros.

Vidal, S. (2015). *La resurrección de los muertos: el testimonio bíblico*. Sal Terrae.

Villalobos Mendoza, M. (2021). *Cuerpos abyectos en el Evangelio de Marcos*. Herder.

Yevzlin, M. (1999). *El jardín de los monstruos. Para una interpretación mitosemiótica*. Biblioteca Nueva.

Zizek, S. (2014). *Acontecimiento*. Sexto Piso.

# RESEÑAS



**ENSEÑAR ENTRE IGUALES.  
LA EDUCACIÓN EN TIEMPOS  
DEMOCRÁTICOS. MANSUY, D. (2023)  
EDICIONES IES**

**CARMELO GALIOTO-ALEGRA**

*Universidad Católica del Maule*

*cgalioto@ucm.cl*

<https://orcid.org/0000-0001-6951-8172>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.  
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

**Cómo citar este artículo:**

Galioto, C. (2024). Daniel Mansuy. *Enseñar entre iguales. La educación en tiempos democráticos*. Ediciones IES. *Revista Palabra y Razón*, 25, pp. 171-183

<https://doi.org/10.29035/pyr.25.171>

“Enseñar entre iguales”: un título que encierra ya en sí mismo, de manera eficaz, el eje central del libro que aquí se reseña. Se trata de un texto de filosofía política y, añadiría yo, de filosofía de la educación. O al menos: desde esta lupa voy a proponer claves interpretativas y aportes críticos al planteamiento del libro.

¿Qué mutaciones experimenta y qué destino espera al acto de enseñar, si eso se plantea desde un plan radical de igualdad? Dicha pregunta se justifica y comprende a partir del subtítulo del libro: la educación en tiempos democráticos. Este ayuda a declarar cuál es la hipótesis que el libro hila y teje: las actividades educativas (en particular, aquellas que se desarrollan en sistemas formales de enseñanza) se vuelven imposibles o, cuando menos, profundamente mermadas y deterioradas, por y desde el ideario de la democracia y, en específico, por el plano de igualdad que esta quiere establecer. El problema sería, más o menos, el siguiente: ¿cómo educar si la asimetría (o jerarquía) entre quien enseña y quien recibe la enseñanza es borrada bajo el supuesto que la democracia fomenta la igualdad de condiciones en contra de diferencias jerárquicas? El ideal democrático implicaría entonces un ataque mortal a la autoridad: este gesto sería fatal para las tareas educativas.

El libro explora las implicancias de estas preguntas, desarrollando su andamiaje argumentativo con el objetivo de mostrar la relación problemática entre democracia y educación; en palabras de la introducción del libro: “La democracia moderna se funda en la aspiración a la igualdad, y ese anhelo tiene consecuencias pedagógicas. Para decirlo en simple —aunque espero justificar esta aserción en las páginas que vienen— no sabemos bien en qué consiste educar en democracia, educar según los principios democráticos. En definitiva, no sabemos bien qué significa *enseñar entre iguales*” (Mansuy, 2023 p. 15).

Señalo desde ya un mérito del libro para el contexto de Chile: plantea preguntas y cuestiones incómodas, pero necesarias, hacia el campo de la educación (en su práctica cotidiana y sistémica). Estos ámbitos son a menudo presos de miradas y abordajes basados en la mejora continua de los procesos, como si el meollo del asunto fuera lo de mover ciertas perillas o inventar nuevos botones por presionar para que el sistema educativo funcione y, por fin, suba el nivel de los resultados que los *test* y mediciones nos devuelven periódicamente.

El libro nos ubica en otro plano: lo de las ideas que nutren e inspiran las prácticas humanas y políticas (es decir, que las rigen y están a la base de ellas), las implicancias que tienen sobre dichas prácticas y entonces sobre las personas humanas que las vivencian. Y nos ubica en este plano, en un modo retóricamente eficaz: recurre a la interrogación propia de la filosofía y así plantea una *quaestio* (un preguntar que busca e inquiere) de algún modo “escéptica”, ya que siembra dudas acerca del nexo entre democracia y educación, de su significado y alcance.

Pero ¿cuál democracia? Edda Sant (2019) en su revisión de literatura acerca del constructo “educación democrática” identifica seis tipologías de discursos políticos que abordan modalidades de realizar la democracia en la educación: el discurso liberal, deliberativo, multiculturalista, participativo, crítico y agonístico<sup>1</sup>. Sin entrar en el detalle de la caracterización de cada uno, este listado nos devuelve un archipiélago de visiones y nos muestra que existen enfoques diferentes respecto del nexo entre democracia y educación.

Será este nexo el que seguiré de manera privilegiada en esta reseña como clave de lectura principal del ensayo. No obstante, este último despliega también otras cuestiones: enfoca el dilema y las tensiones teleológicas entre educar al ser humano en cuanto tal o más bien formar al ciudadano; explora el problema de la identidad y rol del profesor; avanza hipótesis respecto a ciertas fuentes intelectuales del régimen tecnocrático que impera en el campo educativo; plantea la problemática de la relación educativa, cuáles son sus requisitos para desenvolverse y qué factores la erosionan.

En esta reseña voy a reconstruir el modo en que los capítulos del libro de Mansuy tejen esta operación de *quaestio escéptica* acerca de la relación entre democracia y educación y plantearé algunos contrapuntos a ella, especialmente desde el planteamiento de John Dewey y desde un acercamiento que procede de ciertos enfoques fenomenológicos.

Un primer dato: las hebras que el autor utiliza para tejer sus argumentaciones son de procedencia prevalentemente francesa (Toqueville, Rousseau, Descartes, Philippe Meirieu, Deleuze, Guattari, Barthes y Pierre Bourdieu): estas hebras se convierten, en el texto de Mansuy, en el eje central que permite sostener la tesis problemática acerca del gesto (mortal) que el ideal

---

<sup>1</sup> Esta revisión de literatura también identifica dos discursos políticos que no favorecen el nexo entre democracia y educación: el discurso neoliberal y el elitista.

democrático pondría en acto hacia la actividad educativa. Se trata de una elección temática precisa (y que no debería ser arbitraria). Por una parte, podría responder a los vínculos que el desarrollo histórico de la educación en Chile ha tenido con la cultura e ideas procedentes de Francia: como muestra el libro de Carlos Ruiz (2010), por ejemplo, en el Instituto Nacional (fundado el 27 de julio 1813) hubo un rector francés, Lozier, que trajo a Chile los textos de Condillac y Destutt de Tracy (2010, p. 19), así como filósofos franceses como Royer-Collard y Victor Cousin tuvieron influencia en Andrés Bello (2010, p. 21).

A pesar de este vínculo histórico, por otra parte, la impresión es que esta gran “hebra francesa” parece ofrecer al autor el material más adecuado para construir el blanco polémico oportuno, debido a su ideario laico (o tal vez, más bien, laicista), revolucionario, positivista y, luego, postmoderno para poner en tela de juicio la relación entre democracia y educación. Una pregunta posible que surge, no obstante, es la siguiente: ¿la “hebra francesa” es la única que abona y aporta a la constitución del ideario democrático? Es decir, la cuestión problemática es si se puede reducir la democracia a las ideas expuestas en este libro, poniéndola en una suerte de banco de acusación bajo la arenga que la democracia, a la francesa o postmoderna, sería un modo de vida sin autoridades, sin relaciones, en donde cada ser humano es un individuo solitario en un régimen sociopolítico que no prevé la posibilidad de relaciones políticamente y existencialmente significativas.

En particular, creo pertinente mirar hacia la pluralidad de voces que han configurado la vía democrática a la educación para rescatar ciertas posibilidades que han sido marginadas (al menos, en el ensayo que aquí se reseña). De este modo, en mi perspectiva (y en la lectura que hago de las aperturas críticas que permite el texto de Mansuy), no se trata de rechazar el proyecto democrático en su conjunto para regresar a un momento histórico-cultural donde la educación gozaba de mejor salud, sino más bien de atreverse a ser autocríticos y de seguir buscando, en un amplio espectro de fuentes históricas y conceptuales, lo que podría fomentar de mejor forma el ideal que pone al centro la personalidad de cada ser humano en su relación vital con el mundo (ideal que, en mi opinión, representa uno de los más valiosos legados del proceso reflexivo del pensamiento occidental, que incluye y comprende la idea y experiencia de la democracia)<sup>2</sup>.

---

2 Debo señalar que comparto las agudas acusaciones que emergen desde el libro hacia varias de las derivas que está sufriendo la educación contemporánea (en particular, la de los sistemas formales). El punto es que no comparto el diagnóstico acerca de las causas de estas derivas.

Desarrollaré esta reseña procediendo en un diálogo que quiere complementar los análisis del libro y que, en lugar de criticar abiertamente ciertas interpretaciones, prefiere yuxtaponer elementos y reflexiones para nutrir el diálogo mismo y hacerlo constructivo. Por ejemplo, me apoyaré en las referencias a dos intelectuales contemporáneos (que defienden la democracia y que son mencionados en el texto que estamos reseñando), Massimo Recalcati y Albert Camus, para mostrar la pluralidad de las aproximaciones y posibilidades de la democracia y, por lo tanto, sus potencialidades. De alguna manera, al interior del mismo libro de Mansuy hay recursos para rescatar y resignificar el vínculo entre democracia y educación. Recorreremos, ahora, los capítulos del libro para seguir someramente cómo se desarrolla la que he llamado “quaestio escéptica”.

En el primer capítulo, el libro acude a Tocqueville para bosquejar una caracterización de la democracia y del *homo democraticus* que resulta llamativa: un régimen que instala el principio de igualdad como una suerte de divinidad que somete todos los otros principios y que nos devuelve seres humanos que no valoran los lazos y relaciones sociales; al contrario, se vuelven atomizados, encerrados en sí mismos. Eso hace que las influencias recíprocas (que animan la tarea educativa) de carácter familiar, tradicional e intelectual se erosionen y surja una sociedad sin pasado ni lazos. El *homo democraticus*, además, podría ceder fácilmente a la mediocridad intelectual y por eso corre el riesgo de achatarse en el tiempo presente, sin mirada procedente en el pasado ni tampoco perspectiva de futuro y, por lo tanto, el peligro es de no pensar a fondo, ni de interesarse en la vida social. Ese bosquejo resulta, a lo menos, parcial. Dewey nos recuerda, en su escrito “Ética de la democracia”, que la democracia se acerca al ideal de una organización social, porque el individuo y la sociedad son orgánicos el uno con la otra: los individuos son partes integrantes de la voluntad común y, por lo tanto, la sociedad, siendo tejida por los intereses y participación de los individuos, de algún modo se interesa por ellos y vive en ellos. Luego, nos plantea que la democracia es memoria del pasado, conciencia del presente, ideal del futuro. Y aclara lo siguiente acerca del principio de igualdad: este no es un concepto aritmético, sino ético que se explica en que cada ser humano tiene la posibilidad infinita y universal de convertirse en una persona (capaz de expresar su unicidad y a la vez de vivir en relación) y esta posibilidad es de todos y para todos y nos hace iguales. Por otra parte, un abordaje fenomenológico de la cuestión de la relación entre democracia y educación (De Monticelli, 2020) nos recuerda que la democracia, al contrario de lo que planteaba Tocqueville, requiere de personas moralmente despiertas y que

busquen buenas razones en una confrontación atenta a los argumentos y a su consistencia (cfr. De Monticelli, 2020, p. 13).

El capítulo 2 y el capítulo 3 del libro que estamos examinando revisan críticamente las ideas de Rousseau acerca de la educación. Son capítulos que ofrecen una interpretación de la propuesta del filósofo francés y que encuentra su meollo problemático centrado en el dilema (que se justifica a partir de las ideas filosóficas del autor ginebrino) entre “ser hombres naturales o ciudadanos, pues no es posible ser ambas cosas a la vez” (Mansuy, 2023, p. 64). Y esto lleva, según Mansuy, a la articulación fundamental de las pedagogías contemporáneas que quieren seguir las directrices rousseauianas acerca de educar al ser humano según su naturaleza, sin dejar al lado el educar para la ciudadanía. Pero aquí hay una incompatibilidad entre “formar individuos autoconstruidos, fieles a su propia conciencia y plenamente auténticos (así puede describirse el ideal de Rousseau) [...] y formar ciudadanos dispuestos a comprometerse en la vida colectiva” (Mansuy, 2023, p. 65). Y, en particular, el capítulo 3 nos recuerda cómo Emilio (el pupilo de la obra de Rousseau) no desarrolla relaciones significativas con el mundo exterior y que entonces vive felizmente encerrado siguiendo su naturaleza y ensoñaciones. Son análisis que merecerían un trabajo de seminario de lectura del Emilio y de cómo interpretarlo en el marco de la entera producción filosófica del pensador ginebrino. Aquí quiero ofrecer una clave hermenéutica que nos proporciona Dewey (2022) en una nota al pie del capítulo “La concepción democrática en educación”. En esta parte del libro *Educación y democracia*, el filósofo norteamericano desarrolla un somero recuento histórico respecto de cómo se desplazan y mueven los fines educativos a lo largo del tiempo, y llega a una etapa histórica (el surgimiento del Estado-nación) en el cual formar al ciudadano y no al ser humano se convierte en el propósito educativo principal. He aquí que menciona con una nota al pie a Rousseau. Y recuerda que, en el pensador ginebrino, hay una inclinación que tiende intelectualmente en la dirección de formar al ciudadano y que es subestimada por los intérpretes. Dewey sostiene que la propuesta pedagógica de Rousseau surge desde una oposición al estado de cosas del contexto histórico en que vivió, ya que este no permitía ni educar al ciudadano ni al ser humano. En esta situación, Rousseau apostó por la educación del ser humano; sin embargo, Dewey recuerda que hay intérpretes que plantean que Rousseau considera la formación del ciudadano como más elevada (y relevante). Esta clave interpretativa permite, al menos, reflexionar de otro modo respecto de la tensión que atraviesa la pedagogía rousseauiana y los objetivos que quería

resguardar. En el capítulo IV, titulado “La degradación del profesor”, se argumenta acerca de “la progresiva marginación del profesor: ésta figura sería peligrosa y esta valoración negativa sería una implicancia (sino derechamente consecuencia) del constructivismo pedagógico (Piaget), de las ideas de descolarización de la sociedad (Ilich), de la desaparición de los padres como figuras por neutralizar en cuanto encarnación de una relación vertical y de los planteamientos kantianos acerca de la autonomía. En este capítulo, uno de los diagnósticos más interesantes es lo que guarda relación con Descartes “algo así como el primer tecnócrata” (Mansuy, 2023, p. 91). En estas páginas dedicadas al filósofo del *cogito*, se desarrolla una vertiente que identifica en la construcción del método con su vinculación fundamental a las ciencias exactas (su método específico tiene que guiar el modo de proceder de los otros saberes): “El giro metódico supone la instalación de una racionalidad que se siente en condición de medir y controlar todo cuanto está a su alcance” (Mansuy, 2023, p. 91) y esto “ofrece una alternativa ideal para escapar de la educación fundada en la relación personal” (Mansuy, 2023, p. 92). Estas consideraciones nos llevan a cuestiones clave: ¿la pedagogía se puede equiparar (o reducir) a una ciencia (así entendida)? ¿Qué implicancias derivan para la identidad profesional docente? ¿Cómo formamos a los docentes: privilegiando la didáctica o los contenidos? Y añadiría: la instalación del método científico como paradigma principal, ¿no estará a la base de la sucesiva difusión de la psicometría en educación, a través del diseño de *tests* evaluativos de medición y de estándares de desempeño? Y no habrá alguna huella de enfoque tecnocrático también en una frase como la siguiente: “sin evaluaciones estandarizadas en educación estaríamos ciegos, no sabríamos lo que está pasando”. Una frase que circula en el debate mediático acerca de la educación escolar en Chile y corroe la confianza en la profesionalidad docente y en su capacidad de ver y evaluar cómo procede su curso y sus clases. Empatizo con este diagnóstico del problema, aunque no me parece causado por la democracia. Quiero, más bien, dar cuenta de dos experiencias ocurridas en democracia de una praxis o experiencia docente democrática que escapa de este paradigma.

La primera nos la comparte el psicoanalista Recalcati (citado por Mansuy en el último capítulo) que pregunta en su ensayo “L’ora di lezione. Per un’erotica dell’insegnamento” (2014)<sup>3</sup>: ¿cuáles son los enseñantes que no hemos nunca olvidado? Él, entonces, recuerda los suyos nombrándolos<sup>4</sup> y

3 El libro de Mansuy recurre a las reflexiones de Recalcati en el último capítulo del libro titulado “Educar según el eros”.

4 La experiencia de recordar para bien a un enseñante es tal vez una de las más entrañables del tránsito por la educación formal: ¿es una experiencia aún posible y común?



luego propone una generalización: no los olvidamos por su amor hacia lo que compartían; un amor que se expresaba a través de su voz, que a su vez es manifestación de un estilo personal madurado desde la frecuentación con el saber: “Recuerdo aún tu rostro iluminarse en la lectura de los poetas en clase. Durante tus lecciones hice por primera vez experiencia física y mental del saber como nutrimento” (Recalcati, pp. 135-136)<sup>5</sup>. Todo esto ocurrió en una escuela en democracia: es decir, la relación se mantuvo asimétrica (esto reconoce Recalcati en su ensayo), no había un plano de igualdad que borra diferencias. Más bien la relación educativa movía desde la igualdad que recordábamos más arriba, mencionando a Dewey: docente y estudiante comparten la posibilidad infinita de convertirse en persona, y la figura del profesor trabaja en y desde esta relación al servicio de la posibilidad infinita que pertenece igualmente a la persona más joven.

La segunda experiencia procede de un testimonio análogo y lo ofrece Albert Camus: el escritor francés dedicó el discurso de aceptación del premio Nobel (1957) a su maestro Louis German y luego le escribió una carta. El maestro le contestó y aprovechó la instancia para plantear sus preocupaciones acerca de los proyectos políticos sobre la escuela y escribe: “Creo haber respetado, durante toda mi carrera, lo más sagrado que hay en el niño: el derecho a buscar su verdad”. Este principio (suena rousseauiano) no le impidió de enseñarle a leer y escribir, de plantearle la posibilidad de seguir los estudios en la escuela secundaria, convenciendo a su abuela al respecto y ayudándolo a preparar el respectivo examen de ingreso. Como recuerda Recalcati (insertándolo en su texto en el marco de una crítica a Deleuze), “no se trata nunca de oponer el maestro a la institución, sino más bien de ver que cada escuela puede vivir en sí misma esta división constituyente entre invención y repetición, *tyche* y *automaton*, apertura y clausura” (Recalcati, 2014, p. 97)<sup>6</sup>.

Estas experiencias y reflexiones mencionadas arriba permiten reconocer que la cuestión que el libro “enseñar entre iguales” quiere analizar parece residir más bien en un debate entre enfoques filosóficos y culturales que no tienen necesariamente que ver con el ideario de la democracia, o cuando menos, no es el meollo del asunto. Justamente por eso, las reflexiones que el ensayo hace surgir invitan a elaborar diagnósticos y propuestas acerca de

---

5 Todas las citas procedentes de textos escritos en otros idiomas que no sean el castellano son de traducción del autor de esta reseña.

6 Muy interesante y pertinente la mención al *automaton* que se conecta con la “tecnocracia metódica” planteada en el capítulo 4 del libro de Mansuy.

las condiciones y premisas subyacentes de la educación contemporánea, con un ojo atento a los contextos en los cuales la educación se desenvuelve. Una de estas propuestas es analizada en el capítulo 5, “La propuesta pedagógica de Philippe Meirieu”. Dicha propuesta radica en una actitud de atención a los procesos de los estudiantes, rebajando fuertemente los contenidos que un docente puede entregar: “es necesario distinguir el método, del contenido que se transmite [...] en este punto, la pedagogía sufre una metamorfosis muy singular y empieza a convertirse en una especie de reflexión metodológica que vuelve una y otra vez sobre sí misma, hasta el infinito” (Mansuy, 2023, pp. 108-109). El profesor, en esta propuesta, no es entonces el apasionado por el saber que ha frecuentado (tal como lo recuerda y esboza Recalcati), sino alguien experto de metodología: sabe cómo aprontar un conjunto de modalidades para que un cierto aprendizaje ocurra. En la propuesta de Meirieu, según Mansuy, se pierde la relación y la alteridad de la educación educativa: al fin y al cabo, el estudiante queda entregado a su propia aventura personal por educarse en una búsqueda cargada de solipsismo. Massimo Recalcati, por el contrario, nos propone una visión pedagógica en la cual la relación entre profesor y estudiantes es central. Y dicha relación remarca fuertemente la alteridad radical entre maestro y alumno: “La educación no puede ocurrir siguiendo la ilusión de la autoformación, sino solo gracias a la existencia de al menos otro: un profesor, un enseñante, un maestro, un docente [...] No hay proceso educativo que pueda prescindir de las condiciones dictadas por el Otro” (Recalcati, 2014, p. 63).

La respuesta de Recalcati al enfoque de Meireiu permite plantear lo siguiente: compartimos que hay una línea de propuestas pedagógicas que es importante pasar al escrutinio crítico; sin embargo, el meollo problemático no es tanto su procedencia democrática, sino un cierto planteamiento neosofístico subyacentes en ellas. Recojo el modo en que la filósofa De Monticelli (2020a) se refiere a este planteamiento neosofístico; se trata del fenómeno, que emerge en mucha pedagogía contemporánea, que opone las competencias al conocimiento, y eso ocurre sin involucrar genuinamente el sujeto entero en el aprendizaje, sino a través de la parcialización en habilidades o competencias, fundamentalmente indiferentes a los contenidos (de matemática, historia o música etc...). Este fenómeno se vincula con el título del capítulo VI, “La degradación de la cultura”, y Mansuy al final de su libro se pregunta si queda la posibilidad, en un tiempo en el cual priman los planteamientos que él ha seguido, interpretado y reconstruido, de “educar según el eros”, es decir, en un modo

que trate de involucrar a la persona entera en la aventura educativa. Quiero conectar esta cuestión con el tema del nexo entre educación y democracia (que es la clave de lectura que está guiando esta reseña). Los problemas que el libro de Mansuy aborda permiten una revisión de dicho nexo e invitan a meditarlo más profundamente. Aquí quiero ofrecer tres temáticas que pueden contribuir a esta invitación. Primero, respecto del problema de definición de la democracia. Esta es, antes que una forma de gobierno o de procedimientos institucionales, sobre todo una forma cultural, un ideal ético que se basa en la igual dignidad de los individuos personales y por lo tanto de igual libertad. Estos dos principios se realizan plenamente en un horizonte de vida en común (por eso la ley que es modelada por la participación de los individuos es clave en democracia). Si este bosquejo es parte integrante del meollo de la democracia, la consecuencia es que la educación tendrá que involucrar enteramente a las personas y querrá, en línea de principio, que estén atentas respecto de sí mismas y de la vida en común.

Esta definición general nos permite enfocarnos en un segundo aspecto específico: cómo considerar la igualdad. Al respecto, De Monticelli cita al fenomenólogo Max Scheler; vale la pena reportar en extenso este pasaje: “No hay error más grande que aquel de poner en contraste democracia y élite, de manera que la una excluiría la otra, como a menudo hacen tanto la fanática de este régimen estatal, como sus adversarios [...] El problema de la educación de las élites es, en retrospectiva, el problema de cómo debe ser la educación de todos para que permita a todos acceder a roles de dirección o inspiración —en algún campo— de la actividad del pueblo, quienes conforman una sociedad. En resumen, de cómo debería ser una educación que permita a cualquiera modelar, aunque sea en algún aspecto mínimo, la soberanía que todos los ciudadanos en una democracia están llamados a ejercer” (De Monticelli, 2020a, pp. 11-12). Estas reflexiones constituyen un contrapunto al diagnóstico del libro de Mansuy respecto del modo en que la igualdad somete cualquier otro principio, tornándose una suerte de tirano que vuelve imposible las relaciones y la educación<sup>7</sup>.

En fin, como tercer aspecto, las experiencias de Massimo Recalcati y Albert Camus que hemos reportado hacen eco, guardadas las proporciones y distancias entre épocas y contextos, a los siguientes versos: “O sol che sani ogne vista turbata, tu mi contenti sí quando solvi, che, non meno che saber,

---

<sup>7</sup> Estas reflexiones son también un contrapunto respecto del afán populista de nuestra época en Chile y en muchas otras democracias contemporáneas.

dubbiar m'aggrata"<sup>8</sup> (Inf. XI, 91-93).

He aquí un discípulo (Dante) que elogia su maestro (Virgilio), equiparándolo a un sol que esclarece la vista turbada por la oscuridad y que, por eso mismo, se alegra no solo cuando resuelve ciertos impasses, sino que incluso declara agradable la experiencia del dudar, justamente por la relación abierta y franca que teje con su maestro. Esta relación según el libro de Mansuy es la experiencia educativa fundamental que la democracia moderna vuelve imposible, porque la vacía de sentido, declarándola peligrosa y potencialmente dictatorial. Estamos lejos, entonces, en la hermenéutica de Mansuy de la obra de Rousseau y de Meireu (pasando por Ilich), de este tipo de modalidad educativa.

Sin embargo, creo haber mostrado que lo que Recalcati y Camus vivieron (en tiempos democráticos) y pusieron por escrito en varios modos y géneros literarios nos comunica, en y desde la democracia, la posibilidad de seguir apodando al profesor como "dulce pedagogo" (como hace Dante hacia Virgilio en Purgatorio XII, 3).

Se podría objetar que estas son modalidades subjetivas privilegiadas y únicas. El punto es que dichas vivencias, junto con las ideas de Dewey y de la fenomenología acerca de la democracia y su nexos con la educación, arrojan luces sobre otras posibles respuestas a la pregunta "¿qué significa enseñar entre iguales?": la educación es una actividad abierta a todos, hacia la cual la democracia muestra una devoción (Dewey, 2003, p. 87), pero no tanto porque, como sigue argumentando Dewey, la sociedad democrática repudia el principio de autoridad externa y por lo tanto debe encontrar un sustituto a ella en la disposición e interés voluntario (y eso se puede configurar mediante la educación<sup>9</sup>), sino porque la democracia es primariamente un modo de vida asociada y una experiencia de un conjunto social que intercambia y comunica permanentemente sobre sí mismo.

Concluyo señalando otros dos méritos de este libro: primero, nos invita a discutir acerca de la genealogía de la crisis contemporánea de la educación:

---

8 "O sol que sanas cada mirada turbada, tú me contentas tanto cuando resuelves, que, no menos que saber, dudar me agrada".

9 Ya esta argumentación de Dewey nos revela, entre líneas, que la educación mantiene en democracia un principio de autoridad, pero ya no externo (el rey, el sacerdote) sino interno a la misma comunidad entre las cuales surgirán autoridades para ir configurando la disposición e interés voluntarios para vivir en esta comunidad.

¿de dónde procede la constatación “hemos dejado de educar”? (Mansuy, 2023, p. 170) ¿Se podría debatir si se debe al avance del desierto de lo real derivado de una imbricación entre positivismo, tecnocracia y neoliberalismo? ¿A la instalación de un ideario postmoderno que, queriendo revertir supuestos delirios metafísicos, ha producido más bien enfoques neosofistas, endebles tanto en la crítica como en la posibilidad de construir nuevos paradigmas? Segundo aspecto meritorio del libro (vinculado al primero, pero en un sentido esta vez prospectivo): nos plantea la relevancia de debatir las ideas, marcos y paradigmas culturales que atraviesan nuestras sociedades democráticas para escudriñar y discernir aquellos que terminan rebasando y achatando la dignidad de la persona de aquellos que la promueven en cuanto ser personal, sentiente, racional, libre entre iguales y en comunidad. Dewey, en “Ética de la democracia”, agrega un aspecto que es importante traer nuevamente en el debate: la democracia, en última instancia, implica la realización de los mismos fines de una sociedad aristocrática<sup>10</sup>, pero difiere radicalmente en la consideración de los individuos y de los medios para alcanzar estos fines: la democracia, en principio (y aquí sigo la aproximación de Dewey, pero también de Husserl<sup>11</sup>), plantea que estos fines no se imponen desde fuera, de manera externa e independiente al involucramiento de los individuos. La democracia se autorregula, pero esto significa que las personas necesitan reconocer (en una confrontación abierta desde distintos planos de experiencias y conocimientos)<sup>12</sup> lo que es valioso para la vida en común, sin que nos venga impuesto desde alguna autoridad externa a este intercambio y a este proceso de reconocimiento compartido y participativo.

La democracia es polifónica y no significa la imposibilidad de educar, sino que mantiene viva diferencias que, sin embargo, se mueven al interior de una igualdad de dignidad y derechos.

---

<sup>10</sup> Dewey sostiene esto al recordar que “la democracia no difiere de la aristocracia en el fin por alcanzar [...] el fin es la completa realización de la ley, vale decir del espíritu unitario de la comunidad” (2003, p. 18).

<sup>11</sup> Así lo reconstruye De Monticelli (2020b, pp. 178-183) en el párrafo “las raíces filosóficas de la democracia”. El aporte de este enfoque reside en subrayar que democracia no coincide con relativismo. La democracia reconoce el valor del escrutinio racional, de la dignidad personal, de la búsqueda en común, de la posibilidad de comprendernos en estos valores y dimensiones.

<sup>12</sup> El filósofo Maurizi en su libro (2024), siguiendo una vertiente crítica o agonística (utilizando la categorización de Sant), recoge la tesis de que una sociedad democrática no requeriría maestros y en este sentido resuena con los planteamientos de Mansuy. Sin embargo, Maurizi aclara que este ideal no implica ni justifica que apresuradamente e irresponsablemente nos deshiciéramos de la figura del maestro.

## Referencias bibliográficas

- De Monticelli, R. (2020a). La cognizione dei valori e la fragilità della democrazia. *Encyclopaideia Journal of Phenomenology and Education*, 24(56), 7-16. <https://doi.org/10.6092/issn.1825-8670/10614>
- De Monticelli, R. (2020b). *Il dono dei vincoli. Per leggere Husserl*. Garzanti.
- Dewey, J. (2022). *Democracy and Education. An introduction to the philosophy of education*. The Free Press.
- Dewey, J. (2003). *Scritti Politici (1888-1942)*. Donzelli Editore.
- Mansuy, D. (2023). *Enseñar entre iguales. La educación en tiempos democráticos*. Ediciones Instituto Estudios de la Sociedad.
- Maurizi, M. (2024). *Ecce infans. Diseducare alla pedagogía del dominio*. Novalogos.
- Recalcati, M. (2014). *L'ora di lezione. Per un'erotica dell'insegnamento*. Einaudi.
- Ruiz Schneider, C. (2010). *De la República al mercado. Ideas educacionales y política en Chile*. LOM.
- Sant, E. (2019). Democratic Education. A Theoretical Review (2006-2017). *Review of Educational Research*, 89(5), 655-696.

## Envío de artículos

*Palabra y Razón*, revista de filosofía, teología y ciencias de la religión convocará dos veces al año, con un plazo que será establecido en cada convocatoria, para la recepción de manuscritos en las cuatro secciones declaradas por la Revista (artículo de investigación; reseña o traducción; contribución; dossier). Asimismo, se permitirá el envío de manuscritos durante todo el año para ser publicados en las ediciones previstas para los meses de julio y diciembre, con un plazo mínimo de recepción de cuatro meses de anticipación. Los manuscritos deberán ser exclusivamente enviados a través de la [Plataforma Virtual](#) de la Revista cumpliendo con todos los requisitos formales exigidos con el fin de dar inicio al arbitraje y selección de los mismos.

Todo manuscrito recibido será enviado a revisores calificados bajo la política de doble arbitraje ciego que dispondrán de un plazo de dos a tres meses para enviar los resultados comentados de su evaluación. Por ello, resulta ser importante que el manuscrito sea enviado sin referencias explícitas o implícitas del autor. Es importante que las autoras y los autores respeten esta solicitud para evitar toda indicación de autoría que pueda invalidar el proceso evaluación.

Los manuscritos tanto enviados a evaluación a otras revistas como aquellos que no cumplan con el formato solicitado por la Revista serán rechazados. Los criterios que animan la evaluación del manuscrito para su publicación son los de originalidad y aporte en el ámbito de investigación, rigor conceptual y argumentativo, uso correcto del lenguaje, presentación formal adecuada, manejo de las fuentes originales y actualidad en la bibliografía utilizada.

### Normas para las(os) autoras(es)

El envío de artículos deberá respetar las siguientes condiciones generales: una extensión mínima de 8,000 y hasta un máximo de 10,000 palabras (incluyendo las notas y la lista referencias bibliográficas al final del texto). Hoja tamaño carta con márgenes en plantilla normal y con un interlineado 1,5 (espacio y medio), fuente Garamod tamaño 12. En la primera página deberá incluir: título del artículo en español, título del artículo en inglés, nombre completo del autor, grado académico, adscripción institucional, correo electrónico y número ORCID. Además, se debe presentar un resumen en español y un abstract en inglés de 200 palabras como máximo, fuente Garamond tamaño 11. Por último, se deben determinar cinco “Palabras claves” en español y cinco “Keywords” en inglés.

Para mayor información visite las secciones [Sobre la revista](#) y [Envío](#) disponibles en el sitio web de la revista *Palabra y Razón*.



Posibilidades de la democracia  
Cristóbal Friz

En torno al ideario ético de Enrique Dussel: Conferencia de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático del 2023 o la negación del derecho a la vida  
Roberto Echevarría-Marín

La incursión de las inteligencias artificiales en la cotidianidad: análisis de algunas transformaciones bioculturales en la época de la tecnología  
Diana Ardila-Luna; Israel Orrego-Echeverría; Manuel Prada-Rodríguez

Nicholas Wolterstorff et le débat sur la place de la religion dans la démocratie libérale  
Gonzalo David

Wittgenstein: experiencia de significado y lenguaje poético  
Benjamín Álvarez-González

Pensar la resurrección de Jesús desde la simbólica de la oscuridad como figura de lo *monstruoso*  
Juan Pablo Espinosa-Arce

*Enseñar entre iguales. La educación en tiempos democráticos*  
Mansuy, D. (2023). Ediciones IES  
Carmelo Galioto-Allegra