

HORIZONTES DE PENSAMIENTOS

II

Vol.

No.

I

**FILOSOFÍA FEMINISTA
CIENCIAS SOCIALES**

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE
ISSN: 2711-4848

WWW.HORIZONTEINDEPENDIENTE.COM



REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

Número semestral de artículos académicos. Horizontes de Pasamientos es el número académico publicado por la Revista Horizonte Independiente periódicamente cada semestre (enero-junio) (julio-diciembre). Ensayos, reseñas, cartas/correspondencia, cuento largo/ relato largo, arte/fotografía.



COPYRIGHT

Todos los contenidos publicados son propiedad de a Revista Horizonte Independiente y de la compañía HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S Se prohíbe la reproducción total o parcial de cualquiera de los contenidos que aquí aparezca, así como su traducción a cualquier idioma sin autorización escrita por su titular.

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

VOLUMEN II NÚMERO I Enero - Julio 2021

Horizontes de Pasamientos es el número académico publicado por la *Revista Horizonte Independiente* periódicamente cada semestre (enero-junio) (julio-diciembre).

El objeto de este número es publicar ensayos, reseñas, cuentos/relatos, fotografía/arte, y carta/correspondencia originales e inéditos de autores nacionales o internacionales en español o inglés. El número tiene un enfoque amplio y está abierta a investigaciones sobre las diferentes temas de humanidades como nuevos objetos de estudio de filosofía, sociología, literatura, filología, antropología, psicología, arte, etc. El número está dirigido a profesionales, investigadores, estudiantes, o cualquier interesado en áreas de las humanidades.

Al tener una gran variedad de visualización de contenidos formamos los llamados "módulos" de división. Los módulos son: columnas de opinión, artículos académicos y audiovisuales.

Artículos académicos: para este módulo recibimos ensayos, reseñas, cuentos largos/relatos, carta/correspondencia, fotografía/arte que se manejen en el estilo de escritura donde se reflejen temas de las humanidades.

Columnas de Opinión: módulo que recibe columnas filosóficas, políticas, literarias, poesía y columnas que relacionen temas de la cultura popular con las humanidades.

Audiovisuales: módulo que publica entrevistas, podcast, transmisiones en vivo, videos informativos y videos explicativos sobre temas de humanidades (filosofía, antropología, filología, sociología, literatura, etc). Actualmente cuenta con dos programas de podcast: "*Charlas RHI con Brayan Solarte*" y "*Legere: programa de podcast*"; un programa de entrevistas dirigido por nuestro director Nicolás Orozco M., promociona y organiza dos coloquios "*Coloquio Mujeres Filósofas y Pensamiento Feminista*" y "*Coloquio de Filosofía de la Religión y de la Espiritualidad*".

Todos los contenidos publicados son propiedad de a Revista Horizonte Independiente y de la compañía HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S

Se prohíbe la reproducción total o parcial de cualquiera de los contenidos que aquí aparezca, así como su traducción a cualquier idioma sin autorización escrita por su titular.

Correspondencia:

horizonte.independiente@gmail.com

articulosrhi@gmail.com



Disponible en línea:

<https://horizonteindependiente.com/numeros/>

ISSN: 2711-4848

Volumen II No. 1 / 1ra publicación 03 julio 2021.

Editor: Friedrich Stefan Kling.

Asistente editor: Nicolás Orozco M.

Departamento Editorial: Hernán Medina Botero, Adriana Martínez, Camilo Ordóñez Pinilla, Brayan D. Solarte y Carlos Mario Moreno.

Corrección de estilo: Departamento Editorial.

Concepto, diagramación y cubierta: Carla Díaz Escobar & Nicolás Orozco M.

Fundadores: Nicolás Orozco M., Brayan D. Solarte, Leonardo Forigua Rincón & Carla Díaz Escobar.

Director: Nicolás Orozco M.

Vicedirector: Friedrich Stefan Kling.

www.horizonteindependiente.com

Índice

- 1 PRESENTACIÓN DE DOSSIER**
Coloquio Mujeres Filósofas y Pensamiento Feminista
Comité organizador

Dossier

- 3 THE RENAISSANCE OF WOMEN PHILOSOPHERS:
TOWARDS AN INCLUSIVE HISTORY OF PHILOSOPHY**
Sarah Hutton
ESSAY / *English version*
- 19 EL RENACIMIENTO DE LAS MUJERES FILÓSOFAS:
HACIA UNA HISTORIA INCLUSIVA DE LA FILOSOFÍA**
Sarah Hutton
ENSAYO / *Versión en español*
- 35 LA REPRESENTACIÓN DE LA MUJER EN EL ARTE:
APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y FILOSÓFICA**
Nicolás Orozco Muriel
ENSAYO & ARTE
- 65 REFLEXIONES SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA
EN LA MODERNIDAD**
Viridiana Platas Benítez
ENSAYO

Estudios

- 75 ¿CÓMO SE CONSTRUYE SABER Y CÓMO SE FORMAN SUJETOS
EN LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES?**
Carlos Germán Juliao Vargas & Fabián Andrey Zarta Rojas
ENSAYO
- 101 “PERDER” EL MUNDO PARA REENCONTRARLO MEJOR:
APROXIMACIÓN A TRES APORTES DE LA FENOMENOLOGÍA
TRASCENDENTAL HUSSERLIANA**
M. Eva Mangieri
ENSAYO

INDICACIONES PARA LOS AUTORES

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Presentación de dossier:

El *Coloquio: Mujeres Filósofas y Pensamiento Feminista* ('Mujeres y Pensamiento Filosófico' en sus primeras ediciones), organizado por el la Revista Horizonte Independiente y el Programa de Filosofía del Departamento de Humanidades de la Universidad El Bosque, se ha consolidado como un espacio de encuentro y debate académico que persigue un doble propósito: primero, visibilizar los aportes de las mujeres en la filosofía y, segundo, dar lugar a la discusión del pensamiento feminista, con especial énfasis en el contexto colombiano.

La edición 2020 del coloquio, realizada en alianza con la Revista Horizonte Independiente (*RHI*), incluyó la iniciativa de una publicación que incluyera algunos trabajos presentados en el Coloquio. Este tipo de publicaciones es fundamental para el cumplimiento de los objetivos que motivan la realización de dicho evento año tras año: visibilizar los aportes de las filósofas con el objetivo de generar un espacio de inclusión en su enseñanza y en la historia de la filosofía, y promover la discusión y el debate de temas desde los feminismos que son centrales para lograr una sociedad más justa, incluyente e igualitaria, que además, contribuyan a la construcción de la memoria histórica, la cultura de la paz y de la reconciliación.

Invitamos a las y los lectores de *Revista Horizonte Independiente* a seguir participando en el esfuerzo por lograr estos objetivos, mediante esta gran conversación, y a que se animen a conocer el pensamiento filosófico de más mujeres, quienes son sin duda alguna, referentes interesantes académicos e investigativos, y también, a que estén atentos a que hagan de la búsqueda de la igualdad uno de los principios que guíe sus vidas cotidianas. ¡Aún hay mucho por hacer!

Comité Organizador:**Coloquio Mujeres Filósofas y Pensamiento Feminista****Revista Horizonte Independiente****Filosofía - Humanidades Universidad El Bosque**

RHI

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

THE RENAISSANCE OF WOMEN PHILOSOPHERS: TOWARDS AN INCLUSIVE HISTORY OF PHILOSOPHY

Sarah Hutton
ESSAY

English version

1 University of Cambridge and at The Warburg Institute, University of London. She is Honorary Visiting Professor at the University of York, having previously taught at Aberystwyth University in Wales. Her publications include *Women Science and Medicine* co-edited with Lynette Hunter (1997), *Conway Letters* (a revised edition first published by Marjorie Nicolson)(1992), *Anne Conway. A Woman Philosopher* (2004), *Newton and Newtonianism* (edited with James E. Force, 2004), *British Philosophy in the Seventeenth-Century* (2015), as well as many articles on Margaret Cavendish, Damaris Masham, Mary Astell and Émilie du Chatelet. Until 2019 she was director of International Archives of the History of Ideas, and a member of board of management of *The Journal of the History of Philosophy*. She is President of the International Society for Intellectual History.

THE RENAISSANCE OF WOMEN PHILOSOPHERS: TOWARDS AN INCLUSIVE HISTORY OF PHILOSOPHY²

**El renacimiento de las mujeres filósofas:
Hacia una historia inclusiva de la filosofía**

Sarah Hutton
sarah.hutton@york.ac.uk

ABSTRACT:

In this paper I argue for the importance of the history of philosophy for women philosophers, including feminist philosophers. I review the progress made in recovering women philosophers in recent years, comparing it to the revival of classical philosophy in the European *Renaissance* (*Rinascimento*). I then consider some of the challenges to be faced when writing an inclusive history of philosophy, highlighting the problem of alterity in women's philosophy. I argue that, by virtue of its capacity of addressing alterity and difference, a contextual approach to the history of philosophy is especially productive for recovering women's philosophy, and is also particularly relevant to the challenges of extending this work of recovery to all philosophical traditions across the world.

Key words: history of philosophy, women philosophers.

²Received: may 30, 2021. Accepted: may 31, 2021.

RESUMEN:

En este artículo defiendo la importancia de la historia de la filosofía para las mujeres filósofas, incluidas las feministas. Repaso los progresos realizados en la recuperación de las mujeres filósofas en los últimos años, comparándolos con el renacimiento de la filosofía clásica en el *Renacimiento* europeo (*Rinascimento*). A continuación, considero algunos de los retos a los que hay que enfrentarse a la hora de escribir una historia inclusiva de la filosofía, destacando el problema de la alteridad en la filosofía de las mujeres. Sostengo que, en virtud de su capacidad de abordar la alteridad y la diferencia, un enfoque contextual de la historia de la filosofía es especialmente productivo para recuperar la filosofía de las mujeres, y también es particularmente relevante para los desafíos de extender este trabajo de recuperación a todas las tradiciones filosóficas del mundo.

Palabras clave: historia de la filosofía, mujeres filósofas.

In this paper I argue for the importance of the history of philosophy for women philosophers, including feminist philosophers. My paper is not, therefore, a philosophical paper, but essentially a defence of the history of philosophy. I write from the perspective of someone who works on early modern philosophy, but I believe my remarks are relevant to the philosophy of other periods, and non-European traditions. In the paper I review the progress made in recovering women philosophers, which I compare to the *Renaissance (Rinascimento)* of classical culture in the fifteenth century Italy. I consider some of the challenges to be faced when writing an inclusive history of philosophy, highlighting the problem of alterity in women's philosophy of the past. I go on to argue for the importance of attending to historical context in the history of philosophy, on the grounds that, through their capacity of addressing alterity and difference, contextual approaches to the history of philosophy are especially productive for recovering women's philosophy, and that they are particularly relevant to the challenges faced for extending this work of recovery to all philosophical traditions across the world.

WHY FOCUS ON HISTORY?

It is, I believe important that philosophers know the history of their subject. It is equally important that the history of philosophy reflects what actually happened in philosophy's past. I also believe that it is especially important for women philosophers today to know that there were female philosophers in the past, and to know something about the contexts in which they participated in philosophy. I would add that it is also important that feminist philosophers be aware that there were women philosophers in the past, even if they were not necessarily feminists in the modern sense of the term. To me this seems too obvious to deserve mention. But I am aware that not all feminists agree that the history of philosophy is relevant to feminism, and the relationship of the history of women philosophers and the history of feminist philosophy has not always been a comfortable one (McAlister, "Some Remarks"; O'Neill, "Women Cartesians"). (I shall, in what follows, make some comments on the relationship between them, in order to underline the fact that historians of feminism and those who work on the history of women's philosophy have common cause.) History of philosophy as we know it is not fit for purpose for many reasons. A major reason is the fact that

standard accounts of the history of philosophy overlook women philosophers, even though there have always been women who did philosophy. We therefore need a more inclusive history of philosophy. How do we achieve that?

BACKGROUND

When I first started working on early-modern women philosophers, there was much discussion about the absence of women in philosophy, and much theorising about the exclusion of women to explain this. But not much was known about women's actual contribution. Nor had there been much progress recovering the few about whom something was known. I quickly came to realise that recovering women philosophers required more than either explaining their absence or reading those few as if they were our contemporaries. To restore women philosophers to visibility, it was not enough to analyse exclusion, as most feminist philosophers were doing at that time. It is, of course, essential to be aware of the exclusion, subordination and silencing visited upon women philosophers, but it is also imperative to focus on their *achievements*, on how the women who did pursue philosophy managed to do so, rather than focusing on what prevented them from so doing. While it is beyond question that women have not enjoyed the same opportunities as men in philosophy, there have always been women who philosophized. We had lost sight of this fact. Since women philosophers had become hidden from history, to focus on what women achieved in philosophy one had to find them first. But there were real problems here. Where were the philosophers? The history of philosophy of that time could not tell you. Most obviously, a historical record was lacking, very few women were known to have written anything, and, more often than not, the few of those who published their writings published anonymously or published in genres not recognised as philosophy. Historically, therefore the problem was just as much a problem of *occlusion* as exclusion.

Since then, there has been a radical change, although this has happened relatively recently. The last thirty years have witnessed a drive to recover women philosophers from the dust of history, to study their philosophy, to understand their philosophical interests and priorities, and to trace their legacies. This work of recovery was originally pioneered by scholars like Mary Ellen Waithe in the 1980s (*A History of Women Philosophers*). Initially the take-up of this pioneering

work was mainly in early modern philosophy, through work on Margaret Cavendish, Anne Conway, Damaris Masham and Elisabeth of Bohemia, and, in the Spanish-speaking world, through Oliva Sabuco de Nantes y Barrera and Sor Juana Inés de la Cruz. This work extended to philosophers of Renaissance Italy (Tullia d'Aragona, Moderata Fonte, Lucrezia Marinella, Arcangela Tarabotti), and to eighteenth-century France (Emilie du Châtelet and Gabrielle Suchon). This body of work is now being rapidly matched by new work across the chronological spectrum, from women in ancient philosophy (Pomeroy, *Pythagorean Women*; Pellò, "Non solo uomini") to nineteenth and twentieth-century women philosophers³. As a result of this work of recovery, it is no longer possible to ignore the presence of women in philosophy's past. There is, now unprecedented interest in the contributions made by women to philosophy. The drive to recover them has been boosted by students and younger scholars who are demanding to learn about them⁴. For those of us who recall the early days when there was resistance to the idea that there were any women worth attention, this development is nothing short of extraordinary. What we are witnessing is a Renaissance of women philosophers.

Women are not the only philosophers who have gone missing in the history of philosophy. In fact, the history of philosophy is full of "lost philosophers". Some of the most famous names were forgotten for centuries: for example, Plato, and Plotinus whose philosophy was recovered in fifteenth-century Italy in the period of cultural recovery and rediscovery in Western Europe, known as the Renaissance. The resulting re-insertion of ancient philosophers into the philosophical conversation had a big impact on European philosophy from that time forward. This process is now being repeated as scholars turn their attention to finding women philosophers. As with the recovery of classical philosophy, by

³On nineteenth-century British and American Philosophers, see Stone and Alderwick (*Nineteenth-Century Women Philosophers*). For the twentieth century, the 'In Parenthesis' research project, directed by Rachael Wiseman and Clare Mac Cumhail focuses on the twentieth-century English philosophers, Iris Murdoch, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot and Mary Midgley. <http://www.womeninparenthesis.co.uk>.

⁴Dissatisfied with the absence of women from university curricula some students have even taken it upon themselves to compile resources. Such is the case with *The Philosopher Queens*, a crowd-funded project published by Unbound, which was put together by two graduate British students, Rebecca Buxton and Lisa Whiting (*The Philosopher Queens*).

Renaissance Humanists, the recovery of women's philosophy has involved the recovery of original texts; editing and translating those texts, discovering previously unknown philosophies and philosophical works. As in the European Renaissance, the recovery of women's philosophy holds the prospect not just of discovering the forgotten philosophical women of the past, but also of enriching philosophy by the addition of new themes in philosophy, different ways of doing philosophy, and generating new philosophies. The point to draw from this parallel between the European Renaissance of the fifteenth century and the recovery of women is that the Renaissance precedent is an upside to the challenges presented by recovering the forgotten women of the past.

MIND THE GAP

However, achieving a more inclusive history of philosophy is not just a matter of who might be included in it, but it is also a matter of how to set about it. The most notable project of this kind is Peter Adamson's admirable on-going project, "The History of Philosophy without any gaps", which has the aim of rectifying the history of philosophy by restoring the figures who have been overlooked—men as well as women, and philosophers from other non-European traditions (for example Arabic philosophers). "The History of Philosophy without any Gaps" consists of a collection of podcasts which is continually growing. As it stands today, it gives a snapshot of the state of the history of philosophy. And one of the things it reflects is the under-representation of women—something which is in the process of being rectified, in so far as it can be. The project now includes some sections on women, with more planned. At the time of writing, the women who figure include Fatema Mernissi, Anna Komnene, Christine de Pizan (336), Italian Women Humanists Cassandra Fedele, Isotta Nogarola, and Laura Cereta (337). However, to put women philosophers into the historical narrative is not a straightforward matter of filling gaps, as one might fill potholes in a road, or replace *tessera* which have fallen out of a mosaic. You cannot put back what was never there in the first place. Besides, the filling-the-gaps metaphor implies a static picture of philosophy's history. But refurbishing the history of philosophy to make it more inclusive is not like restoring a painting or a mosaic. The picture itself must change. Furthermore, for earlier periods, retrieving women philosophers involves a process that can seem more like excavation.

Women philosophers of the past will not leap fully formed like Minerva from the head of Jove. They must be excavated. Even then we won't necessarily find complete statues of Minerva. And what we find is more likely to be fragments, or traces than full profiles of philosophical women, complete with writings.

Recovering women philosophers raises some basic but important questions: Who counts as a philosopher? What do we mean by philosopher? How do you set about finding women philosophers? And, how do you recognise a woman philosopher when you find one? Before such questions can be answered there are many challenges to be faced.

A major problem is lack of sources: much of the philosophy by women has been lost. We know the names of many more women than we have writings for them. Most of the philosophical women of classical antiquity are just names, and even then, there are problems identifying them, as in the case of Theano and other Pythagoreans (Pellò, "Non solo uomini"). Lack of sources is a problem in later periods too. In some cases, the only evidence for a woman's interest in philosophy comes from other types of writing which tell us little or nothing about their philosophical views. In the case of Eleonora Barbapicola (1702-c.1740), who translated *Descartes's Principia philosophiae* into Italian (*I principi della filosofia di Renato Descartes*, 1722), this translation is the only evidence for her interest in philosophy. For another Cartesian, Aurelia d'Este, Duchess of Limatola (1683-1719), the only writings that testify to her philosophical interests are her sonnets.

In many cases, the sources for women's philosophy are incomplete. For example, the only philosophical writings by Elisabeth of Bohemia are her letters to Descartes. And even where there are more substantial sources for women's philosophy, original texts have disappeared. This is the case with Anne Conway, both versions of whose philosophical treatise are translations: although written in English, it appeared first in a Latin translation (*Principia philosophiae antiquissimae ac recentissimae*, 1690), which was then translated back into English (*The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, 1692).

Where writings by women philosophers have survived, it is not always easy to make sense of what we find. It frequently happens that women did not present their philosophical views in the ways with which we are familiar today or use what

are now regarded as standard philosophical terms. There were, of course, women philosophers who wrote in standard formats—for example the Italian mathematician and philosopher, Maria Getana Agnesi (1718-1799) who published *Propositiones philosophicae* in 1738 and *Instituzioni analitiche ad uso della gioventù italiana* in 1748. But many more women wrote in genres which are untypical of mainstream philosophy today. For example, the Mexican philosopher Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) wrote in verse, while the *Filosofia de la naturaleza del hombre* (1587), of the Spanish philosopher Oliva Sabuco de Nantes y Barerra (1562-c.1626), takes the form of conversations between shepherds. Madame de Scudéry's *Conversations morales* (1686) and *Entretiens de morale* (1692) are fictional conversations based on the discussions at her *salon* in Paris. This kind of writing does not, of course, constitute systematic philosophy, but it does not follow that women did not or could not think in a philosophically systematic way.

The problem of unfamiliar genre is compounded by the fact that philosophers worked in different philosophical traditions from those with which we are most familiar today. For example, women thinkers of the sixteenth and seventeenth centuries like Anne Conway and Lucrezia Marinella, who wrote in the Platonic tradition. Disconnection from the current mainstream means that we have lost touch with the philosophical traditions within which they practised philosophy. This is a problem which besets non-canonical philosophers in general, not just women, but with women philosophers it is more challenging because for most of history they have been forgotten, so there is no history of interpretation on which to draw.

Such problems are further complicated by the fact that the philosophy of the past does not necessarily reduce to the concerns of the present day. The writings of women philosophers highlight the fact that philosophers in the past were often trying to solve different sets of problems from ours, or that they addressed them in ways unfamiliar to us. Many of the topics and problems which they discuss are different even from what we now consider to be the mainstream in the history of philosophy—for example love is a prominent theme among Renaissance women philosophers, but is not considered a mainstream topic, notwithstanding its treatment by other women philosophers (e.g., Iris Murdoch). Of course, the fact that women's philosophy often deals with unfamiliar topics does not mean that

they have nothing to say to us now, or that they were never concerned with similar issues. For example, it is striking that arguments for female education and gender equality are to be encountered repeatedly across the centuries, from Arcangela Tarabotti in the Renaissance through to Damaris Masham in the seventeenth century, Catharine Macaulay and Mary Wollstonecraft in the eighteenth and Harriet Taylor in the nineteenth century. But such familiar topics were often treated in unfamiliar ways⁵.

A further difficulty is the fact that the standard categories in use for classifying philosophers are not helpful when discussing women, because they were drawn up without women's philosophy—or indeed the philosophy of other forgotten philosophers, who did not necessarily contribute to the themes and arguments which have been used to shape the history of philosophy. In consequence, women's contribution does not fit the standard narratives in the history of philosophy.

Not all these points apply to *all* women philosophers. And most of them hold for non-canonical male philosophers as well. Most of these problems concern *alterity*, and addressing them requires both recognising and understanding *difference*. Many of them are largely a matter of unfamiliarity with the philosophical idiom, and modes of argument in which philosophers of former times wrote. As we become accustomed to dealing with them by learning more about forgotten traditions, the unfamiliarity will diminish. Nevertheless, the important point is that these problems highlight the fact that one of the main challenges in recovering women's philosophy is the problem of strangeness and difference in the thought of women from earlier periods.

This challenge has been addressed in various ways, among which I want to highlight four. First, we have had to take a wider view of the genres in which past philosophers philosophized (e.g., to recognise that letters and fictional writing can be a philosophical source). Secondly, understanding difference has meant having a more generous view of what counts as philosophy—and a more informed view of what counted as philosophy in the times when a woman philosopher lived (e.g., acknowledging the importance of religion for most women

⁵ For different treatments of liberty, for instance, see Broad and Detlefsen, *Women and Liberty*.

in philosophy's history). Thirdly, recovering women philosophers has involved finding out about forgotten philosophical traditions which are considered dead and buried, and about forgotten philosophers (often dismissed as 'minor figures') with whom women philosophers engaged. Fourthly, we have had to learn to respect the fact that philosophers of the past had different priorities and concerns from our own, that we cannot study past philosophers simply by interpreting them as if they were part of the dominant philosophical traditions of the present. Recognising this means trying to understand the issues which *they* considered important and finding a way to understand them in their own terms.

INCLUSIVITY AND HISTORICAL CONTEXT

All four points are related to something which I want to stress: the importance of historical context for writing a more inclusive history of philosophy. What has been forgotten in standard histories of philosophy was not just that women pursued philosophy, but the particular circumstances in which they did so. Being alive to history, therefore, is not mere antiquarianism, nor is it just what some philosophers disparagingly call 'history of ideas' (Hutton, "Intellectual History and the History of Philosophy"). Understanding the context in which women philosophized in the past is key to understanding what they thought as well as how it was that they were able to philosophize in the first place. While this is also true for male philosophers, contextualized history of philosophy is particularly important for knowledge of the intellectual disadvantage faced by women by comparison with men. This is especially important since, in all periods of history, most women have faced educational disadvantages. To be able to philosophize meant overcoming deep-seated customs and prejudices about women's capabilities and social destiny. The fact that women have not had the same educational advantages as men and have been constrained socially by their gender roles (e.g., domestic duties, or the expectation that they should confine mental activity to spiritual matters) is still true today. Even when women philosophers have successfully navigated those conditions, it is only when we pay attention to the context in which female philosophers practised philosophy that those conditions become apparent.

Awareness of historical context is relevant to how we continue to read and discuss women philosophers of the past meaningfully, i.e. in terms that make

sense to us now. This also holds for the lesser-known male philosophers. How far context is important for women philosophers who are closer to us in time and place is an open question. But the work that is currently being done on nineteenth and twentieth century philosophers is showing that it is important there too (Stone and Alderwick, *Nineteenth-Century Women Philosophers*). And it is not irrelevant to the pressing issue of how to integrate women into both the history of philosophy and philosophy teaching. A contextual approach which addresses alterity and difference also offers a way forward to research philosophers from different philosophical traditions and the hitherto uncharted territory of non-European women philosophers.

Contextualized history of philosophy also exposes the relevance of the history of women's philosophy to the history of feminism and feminist philosophy. Given the disadvantageous social and cultural conditions attendant on her pursuit of philosophy, by practising her chosen pursuit despite restrictive gender norms, every woman philosopher defied those norms. Such women were often regarded as untypical of their sex, even as 'masculine', as exceptions which proved the rule that women can't think, or that women are defective in reason. However, such women were (and are) living reproofs of such age-old prejudices. Whether or not they thought and wrote about women's issues, they belong to the history of feminism, just as surely as those who did. A more historically informed understanding of what philosophy was in the past has made it possible for early feminists such as Mary Astell and Mary Wollstonecraft to be recognised as philosophers (Broad, *The Philosophy of Mary Astell*; Bergès and Coffee, *Social and Political Philosophy of Wollstonecraft*).

One area where the recovery of women philosophers meets its limits is with the women philosophers who are little more than names. But even names contribute to a more inclusive sense of philosophy's past. Importantly, even where their philosophy has been lost, the well-testified names of female philosophers bear witness to the fact that women philosophers were not rare exceptions to a supposed general rule that women are by nature unsuited to intellectual pursuits.

There is no question that great progress has been made in the recovery of women philosophers. However, the Renaissance of women's philosophy is far from complete. With honourable exceptions (e.g., Benitez, "Sor Juana Inés" and "Sensibilidad en el pensamiento epistemológico") most of the work on the recovery of women philosophers has, until now, been undertaken by European and North American scholars. The task now is for it to be carried forward by scholars elsewhere, in South America, Asia and Africa to recover women philosophers from their own and other philosophical traditions.

REFERENCES:

Adamson, Peter. *The History of Philosophy without any Gaps*. (<https://historyofphilosophy.net/home>)

Benítez, Laura. "Sor Juana Inés de la Cruz y la filosofía moderna." *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, edited by J. Pascual Buxó y A. Herrera. México: unam, 1994, pp. 201-216.

—. "Sensibilidad en el pensamiento epistemológico de Sor Inés de la Cruz." *La filosofía moderna en la obra de Laura Benítez*, edited by José de Lira Bautista. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2012, pp. 41-66.

Bergès, Sandrine, and Alan Coffee (eds.). *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Broad, Jacqueline. *The Philosophy of Mary Astell*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Broad, Jacqueline, and Karen Detlefsen (eds.). *Women and Liberty, 1600-1800*. Oxford: University Press, 2018.

Buxton, Rebecca, and Lisa Whiting. *The Philosopher Queens. The Lives and Legacies of Unsung Philosophy's Unsung Women*. Unbound, 2021.

Hagengruber, Ruth. "Cutting Through the Veil of Ignorance: Rewriting the History of Philosophy." *The Monist*, vol. 98, no. 1, 2015, pp. 34-42.

Hutton, Sarah. "Intellectual History and the History of Philosophy." *History of European Ideas*, vol. 40, no. 7, 2014, pp. 925-937. <https://doi.org/10.1080/01916599.2014.882054>

—. "Blue-Eyed Philosophers Born on Wednesdays: An Essay on Women and History of Philosophy." *The Monist*, vol. 98, no. 1, 2015, pp. 7-20.

—. "Women, Philosophy and the History of Philosophy." *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 27, no. 4, 2019, pp. 684-701. <https://www.tandfonline.com/eprint/EqN6xqjibEi2t4PCcudM/full?target=10.1080/09608788.2018.1563766>

McAlister, Linda López. "Some Remarks on Exploring the History of Women in Philosophy." *Hypatia*, vol. 4, no. 1, 1989, pp. 1-5.

O'Neill, Eileen. "Women Cartesians, 'Feminine Philosophy' and Historical Exclusion." *Feminist Interpretations of René Descartes*, edited by Susan Bordo. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1999, pp. 232-257.

Pellò, Caterina. "Non solo uomini, ma anche donne...' La presenza femminile nella filosofia greca: il caso delle pitagoriche." *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, edited by Maddalena Bonelli. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2020, pp. 57-78.

Pomeroy, Sarah B. *Pythagorean Women: their History and Writings*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2013.

Stone, Alison, and Charlotte Alderwick (guest editors). Nineteenth-Century Women Philosophers in Britain and America. *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 29, no. 2, 2021. (Special Issue.)

Waithe, Mary Ellen (ed.). *A History of Women Philosophers*. 4 vols. Dordrecht: Kluwer, 1987-1995.



EL RENACIMIENTO DE LAS MUJERES FILÓSOFAS: HACIA UNA HISTORIA INCLUSIVA DE LA FILOSOFÍA

Sarah Hutton
ENSAYO

Versión en español
Trad. Nicolás Orozco M.

1 Universidad de Cambridge y en el Instituto Warburg, Universidad de Londres. Es profesora visitante honoraria en la Universidad de York, habiendo enseñado anteriormente en la Universidad de Aberystwyth en Gales. Sus publicaciones incluyen *Women Science and Medicine* coeditada con Lynette Hunter (1997), *Conway Letters* (una edición revisada publicada por primera vez por Marjorie Nicolson)(1992), *Anne Conway. A Woman Philosopher* (2004), *Newton and Newtonianism* (editado con James E. Force, 2004), *British Philosophy in the Seventeenth-Century* (2015), así como muchos artículos sobre Margaret Cavendish, Damaris Masham, Mary Astell y Émilie du Chatelet. Hasta 2019 fue directora de Archivos Internacionales de la Historia de las Ideas, y miembro de la junta directiva de *The Journal of the History of Philosophy*. Es presidenta de la Sociedad Internacional de Historia Intelectual.

EL RENACIMIENTO DE LAS MUJERES FILÓSOFAS: HACIA UNA HISTORIA INCLUSIVA DE LA FILOSOFÍA²

The Renaissance of Women Philosophers: Towards an Inclusive History of Philosophy

Sarah Hutton
sarah.hutton@york.ac.uk

RESUMEN:

En este artículo defiendo la importancia de la historia de la filosofía para las mujeres filósofas, incluidas las feministas. Repaso los progresos realizados en la recuperación de las mujeres filósofas en los últimos años, comparándolos con el renacimiento de la filosofía clásica en el *Renacimiento* Europeo. A continuación, considero algunos de los retos a los que hay que enfrentarse a la hora de escribir una historia inclusiva de la filosofía, destacando el problema de la alteridad en la filosofía de las mujeres. Sostengo que, en virtud de su capacidad de abordar la alteridad y la diferencia, un enfoque contextual de la historia de la filosofía es especialmente productivo para recuperar la filosofía de las mujeres, y también es particularmente relevante para los desafíos de extender este trabajo de recuperación a todas las tradiciones filosóficas del mundo.

Palabras clave: historia de la filosofía, mujeres filósofas.

²Recibido: 30 de mayo, 2021. Aceptado: 31 de mayo, 2021.

ABSTRACT:

In this paper I argue for the importance of the history of philosophy for women philosophers, including feminist philosophers. I review the progress made in recovering women philosophers in recent years, comparing it to the revival of classical philosophy in the European *Renaissance* (*Rinascimento*). I then consider some of the challenges to be faced when writing an inclusive history of philosophy, highlighting the problem of alterity in women's philosophy. I argue that, by virtue of its capacity of addressing alterity and difference, a contextual approach to the history of philosophy is especially productive for recovering women's philosophy, and is also particularly relevant to the challenges of extending this work of recovery to all philosophical traditions across the world.

Key words: history of philosophy, women philosophers.

En este artículo defiendo la importancia de la historia de la filosofía para las mujeres filósofas, incluidas las filósofas feministas. Mi artículo no es, por tanto, un artículo filosófico, sino esencialmente una defensa de la historia de la filosofía. Escribo desde la perspectiva de alguien que trabaja en la filosofía moderna temprana, pero creo que mis observaciones son relevantes para la filosofía de otros períodos, y de tradiciones no europeas. En el artículo reviso los progresos realizados en la recuperación de las mujeres filósofas, que comparo con el *Renacimiento* de la cultura clásica en la Italia del siglo XV. Considero algunos de los retos a los que hay que enfrentarse al escribir una historia inclusiva de la filosofía, destacando el problema de la alteridad en la filosofía femenina del pasado. A continuación, defiendo la importancia de prestar atención al contexto histórico en la historia de la filosofía, basándome en que, por su capacidad de abordar la alteridad y la diferencia, los enfoques contextuales de la historia de la filosofía son especialmente productivos para recuperar la filosofía de las mujeres, y que son particularmente relevantes para los retos que se plantean para extender esta labor de recuperación a todas las tradiciones filosóficas del mundo.

¿POR QUÉ CENTRARSE EN LA HISTORIA?

Creo que es importante que los filósofos conozcan la historia de su materia. Es igualmente importante que la historia de la filosofía refleje lo que realmente ocurrió en el pasado de la filosofía. También creo que es especialmente importante para las mujeres filósofas de hoy en día saber que hubo mujeres filósofas en el pasado, y saber algo sobre los contextos en los que participaron en la filosofía. Yo añadiría que también es importante que las filósofas feministas sepan que hubo mujeres filósofas en el pasado, aunque no fueran necesariamente feministas en el sentido moderno del término. A mí me parece demasiado obvio como para merecer una mención. Pero soy consciente de que no todas las feministas están de acuerdo en que la historia de la filosofía sea relevante para el feminismo, y la relación de la historia de las mujeres filósofas y la historia de la filosofía feminista no siempre ha sido cómoda (McAlister, "Some Remarks"; O'Neill, "Women Cartesians"). (En lo que sigue, haré algunos comentarios sobre la relación entre ambas, para subrayar el hecho de que los historiadores del feminismo y los que trabajan en la historia de la filosofía de las mujeres tienen una causa común.) La historia de la filosofía, tal como la

conocemos, no es adecuada por muchas razones. Una de las principales razones es el hecho de que los relatos estándar de la historia de la filosofía pasan por alto a las mujeres filósofas, aunque siempre ha habido mujeres que han hecho filosofía. Por lo tanto, necesitamos una historia de la filosofía más inclusiva. ¿Cómo podemos conseguirlo?

ANTECEDENTES

Cuando empecé a trabajar sobre las filósofas de la primera época, se discutía mucho sobre la ausencia de mujeres en la filosofía y se teorizaba mucho sobre la exclusión de las mujeres para explicarla. Pero no se sabía mucho sobre la contribución real de las mujeres. Tampoco se había avanzado mucho en la recuperación de las pocas de las que se sabía algo. Pronto me di cuenta de que recuperar a las mujeres filósofas requería algo más que explicar su ausencia o leer a esas pocas como si fueran nuestras contemporáneas. Para devolver la visibilidad a las mujeres filósofas no bastaba con analizar la exclusión, como hacían la mayoría de las filósofas feministas en aquella época. Por supuesto, es esencial ser consciente de la exclusión, la subordinación y el silenciamiento de que han sido objeto las mujeres filósofas, pero también es imperativo centrarse en sus *logros*, en cómo las mujeres que se dedicaron a la filosofía lo consiguieron, en lugar de centrarse en lo que les impidió hacerlo. Aunque no cabe duda de que las mujeres no han gozado de las mismas oportunidades que los hombres en la filosofía, siempre ha habido mujeres que han filosofado. Habíamos perdido de vista este hecho. Dado que las mujeres filósofas habían quedado ocultas en la historia, para centrarse en lo que las mujeres lograron en la filosofía había que encontrarlas primero. Pero aquí había verdaderos problemas. ¿Dónde estaban las filósofas? La historia de la filosofía de la época no podía decírselo. Evidentemente, faltaba un registro histórico, se sabía que muy pocas mujeres habían escrito algo y, la mayoría de las veces, las pocas que publicaron sus escritos lo hicieron de forma anónima o en géneros no reconocidos como filosofía. Históricamente, por tanto, el problema era tanto de *oclusión* como de exclusión. Desde entonces, se ha producido un cambio radical, aunque ha sido relativamente reciente. En los últimos treinta años se ha producido un impulso para recuperar a las mujeres filósofas del polvo de la historia, estudiar su filosofía, comprender sus intereses y prioridades filosóficas y rastrear sus legados.

Esta labor de recuperación fue iniciada por estudiosas como Mary Ellen Waithe en la década de 1980 (*A History of Women Philosophers*). En un principio, esta labor pionera se desarrolló principalmente en la filosofía moderna temprana, a través de trabajos sobre Margaret Cavendish, Anne Conway, Damaris Masham y Elisabeth de Bohemia, y, en el mundo hispanohablante, a través de Oliva Sabuco de Nantes y Barrera y Sor Juana Inés de la Cruz. Este trabajo se extendió a las filósofas de la Italia renacentista (Tullia d'Aragona, Moderata Fonte, Lucrezia Marinella, Arcangela Tarabotti), y a la Francia del siglo XVIII (Emilie du Châtelet y Gabrielle Suchon). A este conjunto de trabajos se suman ahora rápidamente nuevos trabajos en todo el espectro cronológico, desde las mujeres en la filosofía antigua (Pomeroy, *Pythagorean Women*; Pellò, "Non solo uomini") hasta las filósofas de los siglos XIX y XX³. Gracias a esta labor de recuperación, ya no es posible ignorar la presencia de las mujeres en el pasado de la filosofía. En la actualidad existe un interés sin precedentes por las aportaciones de las mujeres a la filosofía. El impulso para recuperarlas ha sido impulsado por estudiantes y estudiosos más jóvenes que exigen conocerlas⁴. Para quienes recordamos los primeros tiempos en los que se resistía la idea de que hubiera mujeres que merecieran atención, esta evolución es nada menos que extraordinaria. Lo que estamos presenciando es un Renacimiento de las mujeres filósofas.

Las mujeres no son las únicas filósofas que han desaparecido en la historia de la filosofía. De hecho, la historia de la filosofía está llena de "filósofos perdidos". Algunos de los nombres más famosos cayeron en el olvido durante siglos: por ejemplo, Platón y Plotino, cuya filosofía fue recuperada en la Italia del siglo XV en el periodo de recuperación y redescubrimiento cultural de Europa Occidental, conocido como el Renacimiento. La reinserción resultante de los filósofos

³ Sobre las filósofas británicas y estadounidenses del siglo XIX, véase Stone y Alderwick (*Nineteenth-Century Women Philosophers*). Para el siglo XX, el proyecto de investigación "In Parenthesis", dirigido por Rachael Wiseman y Clare Mac Cumhaill, se centra en las filósofas inglesas del siglo XX, Iris Murdoch, Elizabeth Anscombe, Philippa Foot y Mary Midgley. <http://www.womeninparenthesis.co.uk>.

⁴ Insatisfechos con la ausencia de mujeres en los planes de estudio universitarios, algunos estudiantes incluso se han encargado de recopilar recursos. Tal es el caso de *The Philosopher Queens*, un proyecto financiado por el público y publicado por Unbound, que fue elaborado por dos estudiantes británicas graduadas, Rebecca Buxton y Lisa Whiting (*The Philosopher Queens*).

antiguos en la conversación filosófica tuvo un gran impacto en la filosofía europea a partir de ese momento. Este proceso se está repitiendo ahora, cuando los estudiosos dirigen su atención a la búsqueda de mujeres filósofas. Al igual que la recuperación de la filosofía clásica por parte de los humanistas del Renacimiento, la recuperación de la filosofía femenina ha implicado la recuperación de textos originales; la edición y traducción de esos textos, y el descubrimiento de filosofías y obras filosóficas previamente desconocidas. Al igual que en el Renacimiento europeo, la recuperación de la filosofía femenina encierra la perspectiva no sólo de descubrir a las mujeres filósofas olvidadas del pasado, sino también de enriquecer la filosofía mediante la adición de nuevos temas en la filosofía, diferentes formas de hacer filosofía y la generación de nuevas filosofías. El punto que se desprende de este paralelismo entre el Renacimiento europeo del siglo XV y la recuperación de las mujeres es que el precedente del Renacimiento es una contrapartida a los retos que presenta la recuperación de las mujeres olvidadas del pasado.

CUIDADO CON LA BRECHA

Sin embargo, la consecución de una historia de la filosofía más inclusiva no es sólo una cuestión de quiénes pueden figurar en ella, sino también de cómo se puede llevar a cabo. El proyecto más notable de este tipo es el admirable proyecto en curso de Peter Adamson, "The History of Philosophy without any gaps" (La historia de la filosofía sin lagunas),⁴ que tiene como objetivo rectificar la historia de la filosofía restituyendo las figuras que han sido pasadas por alto, tanto hombres como mujeres, y filósofos de otras tradiciones no europeas (por ejemplo, filósofos árabes). La "Historia de la filosofía sin lagunas" consiste en una colección de podcasts que crece continuamente. En su estado actual, ofrece una instantánea del estado de la historia de la filosofía. Y una de las cosas que refleja es la escasa representación de las mujeres, algo que se está rectificando, en la medida de lo posible. El proyecto incluye ahora algunas secciones sobre las mujeres, y se prevén más. En el momento de escribir este artículo, entre las mujeres que figuran están Fatema Mernissi, Anna Komnene, Christine de Pizan (336), las humanistas italianas Cassandra Fedele, Isotta Nogarola y Laura Cereta (337). Sin embargo, situar a las mujeres filósofas en el relato histórico no es una simple cuestión de rellenar huecos, como se pueden rellenar los baches de una carretera o sustituir *las teselas* que se han caído de un mosaico.

No se puede volver a colocar lo que nunca estuvo allí en primer lugar. Además, la metáfora de rellenar huecos implica una imagen estática de la historia de la filosofía. Pero reformar la historia de la filosofía para hacerla más inclusiva no es como restaurar un cuadro o un mosaico. El propio cuadro debe cambiar. Además, para los periodos anteriores, recuperar a las mujeres filósofas implica un proceso que puede parecer más bien una excavación. Las mujeres filósofas del pasado no saltarán completamente formadas como Minerva de la cabeza de Jove. Hay que excavarlas. Incluso entonces no encontraremos necesariamente estatuas completas de Minerva. Y lo que encontremos es más probable que sean fragmentos o rastros que perfiles completos de mujeres filósofas, con sus escritos.

La recuperación de las mujeres filósofas plantea algunas cuestiones básicas pero importantes: ¿Quién cuenta como filósofo? ¿Qué entendemos por filósofo? ¿Cómo se puede encontrar a mujeres filósofas? ¿Y cómo se reconoce a una mujer filósofa cuando se la encuentra? Antes de poder responder a estas preguntas hay que afrontar muchos retos.

Un problema importante es la falta de fuentes: gran parte de la filosofía de las mujeres se ha perdido. Conocemos los nombres de muchas más mujeres de las que tenemos escritos para ellas. La mayoría de las mujeres filósofas de la antigüedad clásica son sólo nombres, e incluso así, hay problemas para identificarlas, como en el caso de Teano y otras pitagóricas (Pellò, "Non solo uomini"). La falta de fuentes es un problema también en períodos posteriores. En algunos casos, la única prueba del interés de una mujer por la filosofía proviene de otro tipo de escritos que nos dicen poco o nada sobre sus opiniones filosóficas. En el caso de Eleonora Barbapicola (1702-1740), que tradujo los *Principia philosophiae* de Descartes al italiano (*I principi della filosofia di Renato Descartes*, 1722), esta traducción es la única prueba de su interés por la filosofía. Para otra cartesiana, Aurelia d'Este, duquesa de Limatola (1683-1719), los únicos escritos que atestiguan sus intereses filosóficos son sus sonetos.

En muchos casos, las fuentes de la filosofía femenina son incompletas. Por ejemplo, los únicos escritos filosóficos de Isabel de Bohemia son sus cartas a Descartes. E incluso en los casos en los que existen fuentes más importantes para la filosofía femenina, los textos originales han desaparecido. Es el caso de Anne

Conway, cuyas dos versiones de su tratado filosófico son traducciones: aunque está escrito en inglés, apareció primero en una traducción al latín (*Principia philosophiae antiquissimae ac recentissimae*, 1690), que luego se volvió a traducir al inglés (*The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, 1692).

En los casos en los que se han conservado escritos de mujeres filósofas, no siempre es fácil dar sentido a lo que encontramos. Es frecuente que las mujeres no presenten sus puntos de vista filosóficos en las formas que conocemos hoy en día ni utilicen los términos filosóficos que hoy se consideran estándar. Por supuesto, hubo mujeres filósofas que escribieron en formatos estándar, como la matemática y filósofa italiana Maria Getana Agnesi (1718-1799), que publicó *Propositiones philosophicae* en 1738 e *Instituzioni analitiche ad uso della gioventù italiana* en 1748. Pero muchas más mujeres escribieron en géneros que no son típicos de la filosofía actual. Por ejemplo, la filósofa mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) escribió en verso, mientras que la *Filosofía de la naturaleza del hombre* (1587), de la filósofa española Oliva Sabuco de Nantes y Barerra (1562-c. 1626), adopta la forma de conversaciones entre pastores. *Las Conversaciones morales de Madame de Scudéry* (1686) y los *Entretiens de morale* (1692) son conversaciones ficticias basadas en los debates de su salón de París. Este tipo de escritos no constituye, por supuesto, una filosofía sistemática, pero de ello no se deduce que las mujeres no pensarán o pudieran pensar de forma filosóficamente sistemática.

El problema del desconocimiento del género se ve agravado por el hecho de que las filósofas trabajaron en tradiciones filosóficas diferentes a las que hoy nos resultan más familiares. Por ejemplo, pensadoras de los siglos XVI y XVII como Anne Conway y Lucrezia Marinella, que escribieron en la tradición platónica. La desconexión con la corriente principal actual significa que hemos perdido el contacto con las tradiciones filosóficas en las que ellas practicaron la filosofía. Este es un problema que afecta a los filósofos no canónicos en general, no sólo a las mujeres, pero con las mujeres filósofas es más difícil porque durante la mayor parte de la historia han sido olvidadas, por lo que no hay una historia de interpretación en la que basarse. Estos problemas se complican aún más por el hecho de que la filosofía del pasado no se reduce necesariamente a las preocupaciones de la actualidad. Los escritos de las mujeres filósofas ponen de

manifiesto que los filósofos del pasado a menudo trataban de resolver conjuntos de problemas diferentes a los nuestros, o que los abordaban de formas que no nos resultan familiares. Muchos de los temas y problemas que tratan son diferentes incluso de lo que hoy consideramos la corriente principal de la historia de la filosofía; por ejemplo, el amor es un tema destacado entre las filósofas del Renacimiento, pero no se considera un tema de la corriente principal, a pesar de que lo tratan otras filósofas (por ejemplo, Iris Murdoch). Por supuesto, el hecho de que la filosofía de las mujeres aborde a menudo temas desconocidos no significa que no tengan nada que decirnos ahora, o que nunca se hayan preocupado por cuestiones similares. Por ejemplo, es sorprendente que los argumentos a favor de la educación femenina y la igualdad de género se encuentren repetidamente a lo largo de los siglos, desde Arcangela Tarabotti en el Renacimiento hasta Damaris Masham en el siglo XVII, Catharine Macaulay y Mary Wollstonecraft en el XVIII y Harriet Taylor en el XIX. Sin embargo, estos temas tan conocidos se trataron a menudo de forma poco familiar⁵.

Otra dificultad es el hecho de que las categorías estándar utilizadas para clasificar a los filósofos no son útiles cuando se habla de las mujeres, porque se elaboraron sin la filosofía de las mujeres -o incluso sin la filosofía de otros filósofos olvidados, que no contribuyeron necesariamente a los temas y argumentos que se han utilizado para dar forma a la historia de la filosofía. En consecuencia, la contribución de las mujeres no encaja en los relatos estándar de la historia de la filosofía.

No todos estos puntos se aplican a todas las mujeres filósofas. Y la mayoría de ellos son válidos también para los filósofos masculinos no canónicos. La mayoría de estos problemas se refieren a la *alteridad*, y para abordarlos es necesario reconocer y comprender la *diferencia*. Muchos de ellos son en gran medida una cuestión de desconocimiento del lenguaje filosófico y de los modos de argumentación en los que escribían los filósofos de antaño. A medida que nos vayamos acostumbrando a tratar con ellos, aprendiendo más sobre las tradiciones olvidadas, la falta de familiaridad disminuirá. No obstante, lo importante es que estos problemas ponen de manifiesto que uno de los

⁵ Para diferentes tratamientos de la libertad, por ejemplo, véase Broad y Detlefsen, *Women and Liberty*.

principales retos de la recuperación de la filosofía femenina es el problema de la extrañeza y la diferencia en el pensamiento de las mujeres de épocas anteriores.

Este reto se ha abordado de diversas maneras, entre las que quiero destacar cuatro. En primer lugar, hemos tenido que adoptar una visión más amplia de los géneros en los que filosofaron los filósofos del pasado (por ejemplo, reconocer que las cartas y los escritos de ficción pueden ser una fuente filosófica). En segundo lugar, comprender la diferencia ha supuesto tener una visión más generosa de lo que cuenta como filosofía, y una visión más informada de lo que contaba como filosofía en los tiempos en que vivía una mujer filósofa (por ejemplo, reconocer la importancia de la religión para la mayoría de las mujeres en la historia de la filosofía). En tercer lugar, la recuperación de las mujeres filósofas ha implicado el descubrimiento de tradiciones filosóficas olvidadas que se consideran muertas y enterradas, y de filósofas olvidadas (a menudo descartadas como "figuras menores") con las que las mujeres filósofas se relacionaron. En cuarto lugar, hemos tenido que aprender a respetar el hecho de que los filósofos del pasado tenían prioridades y preocupaciones diferentes a las nuestras, que no podemos estudiar a los filósofos del pasado simplemente interpretándolos como si formaran parte de las tradiciones filosóficas dominantes del presente. Reconocer esto significa tratar de entender las cuestiones que ellos consideraban importantes y encontrar una manera de entenderlas en sus propios términos.

INCLUSIÓN Y CONTEXTO HISTÓRICO

Los cuatro puntos están relacionados con algo que quiero destacar: la importancia del contexto histórico para escribir una historia de la filosofía más inclusiva. Lo que se ha olvidado en las historias estándar de la filosofía no es sólo que las mujeres se dedicaran a la filosofía, sino las circunstancias particulares en las que lo hicieron. Estar atento a la historia, por tanto, no es mero anticuariado, ni tampoco lo que algunos filósofos llaman despectivamente "historia de las ideas" (Hutton, "Intellectual History and the History of Philosophy"). Comprender el contexto en el que las mujeres filosofaron en el pasado es clave para entender lo que pensaban, así como la forma en que pudieron filosofar en primer lugar. Aunque esto también es cierto para los filósofos masculinos, la historia contextualizada de la filosofía es especialmente importante para conocer la

desventaja intelectual a la que se enfrentan las mujeres en comparación con los hombres. Esto es especialmente importante porque, en todos los periodos de la historia, la mayoría de las mujeres se han enfrentado a desventajas educativas. Poder filosofar significaba superar costumbres y prejuicios muy arraigados sobre las capacidades y el destino social de las mujeres. El hecho de que las mujeres no hayan tenido las mismas ventajas educativas que los hombres y se hayan visto limitadas socialmente por sus roles de género (por ejemplo, las tareas domésticas o la expectativa de que debían limitar la actividad mental a los asuntos espirituales) sigue siendo cierto hoy en día. Incluso cuando las mujeres filósofas han sorteado con éxito esas condiciones, sólo cuando prestamos atención al contexto en el que las filósofas practicaron la filosofía, esas condiciones se hacen evidentes.

La conciencia del contexto histórico es relevante para que sigamos leyendo y debatiendo sobre las mujeres filósofas del pasado de forma significativa, es decir, en términos que tengan sentido para nosotros ahora. Esto también es válido para los filósofos masculinos menos conocidos. Hasta qué punto el contexto es importante para las mujeres filósofas que están más cerca de nosotros en tiempo y lugar es una cuestión abierta. Pero el trabajo que se está realizando actualmente sobre las filósofas de los siglos XIX y XX demuestra que también es importante en este caso (Stone y Alderwick, *Nineteenth-Century Women Philosophers*). Y no es irrelevante para la cuestión apremiante de cómo integrar a las mujeres tanto en la historia de la filosofía como en la enseñanza de la filosofía. Un enfoque contextual que aborde la alteridad y la diferencia también ofrece una vía para investigar a filósofas de diferentes tradiciones filosóficas y el territorio hasta ahora inexplorado de las mujeres filósofas no europeas.

La historia contextualizada de la filosofía también expone la relevancia de la historia de la filosofía de las mujeres para la historia del feminismo y la filosofía feminista. Dadas las desventajosas condiciones sociales y culturales que acompañan a la práctica de la filosofía, todas las mujeres filósofas desafiaron las normas de género restrictivas. Estas mujeres fueron consideradas a menudo como atípicas de su sexo, incluso como "masculinas", como excepciones que demostraban la regla de que las mujeres no pueden pensar, o que las mujeres son defectuosas en la razón. Sin embargo, esas mujeres fueron (y son) una refutación viva de esos prejuicios ancestrales. Independientemente de que

pensaran y escribieran sobre temas femeninos, pertenecen a la historia del feminismo, con tanta seguridad como las que sí lo hicieron. Una comprensión más informada históricamente de lo que era la filosofía en el pasado ha hecho posible que las primeras feministas, como Mary Astell y Mary Wollstonecraft, sean reconocidas como filósofas (Broad, *The Philosophy of Mary Astell*; Bergès y Coffee, *Social and Political Philosophy of Wollstonecraft*).

Un ámbito en el que la recuperación de las mujeres filósofas encuentra sus límites es con las mujeres filósofas que son poco más que nombres. Pero incluso los nombres contribuyen a un sentido más inclusivo del pasado de la filosofía. Es importante destacar que, incluso cuando su filosofía se ha perdido, los nombres bien atestiguados de las filósofas dan testimonio del hecho de que las mujeres filósofas no eran raras excepciones a una supuesta regla general de que las mujeres son por naturaleza inadecuadas para las actividades intelectuales.

No cabe duda de que se han hecho grandes progresos en la recuperación de las mujeres filósofas. Sin embargo, el Renacimiento de la filosofía femenina está lejos de ser completo. Con honrosas excepciones (por ejemplo, Benítez, "Sor Juana Inés" y "Sensibilidad en el pensamiento epistemológico") la mayor parte de los trabajos de recuperación de las mujeres filósofas han sido realizados hasta ahora por estudiosos europeos y norteamericanos. La tarea ahora es que la lleven a cabo estudiosos de otros lugares, en América del Sur, Asia y África, para recuperar a las mujeres filósofas de sus propias tradiciones filosóficas y de otras.

REFERENCIAS:

Adamson, Peter. *The History of Philosophy without any Gaps*. (<https://historyofphilosophy.net/home>)

Benítez, Laura. "Sor Juana Inés de la Cruz y la filosofía moderna." *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, edited by J. Pascual Buxó y A. Herrera. México: unam, 1994, pp. 201-216.

—. "Sensibilidad en el pensamiento epistemológico de Sor Inés de la Cruz." *La filosofía moderna en la obra de Laura Benítez*, edited by José de Lira Bautista. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2012, pp. 41-66.

Bergès, Sandrine, and Alan Coffee (eds.). *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Broad, Jacqueline. *The Philosophy of Mary Astell*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Broad, Jacqueline, and Karen Detlefsen (eds.). *Women and Liberty, 1600-1800*. Oxford: University Press, 2018.

Buxton, Rebecca, and Lisa Whiting. *The Philosopher Queens. The Lives and Legacies of Unsung Philosophy's Unsung Women*. Unbound, 2021.

Hagengruber, Ruth. "Cutting Through the Veil of Ignorance: Rewriting the History of Philosophy." *The Monist*, vol. 98, no. 1, 2015, pp. 34-42.

Hutton, Sarah. "Intellectual History and the History of Philosophy." *History of European Ideas*, vol. 40, no. 7, 2014, pp. 925-937. <https://doi.org/10.1080/01916599.2014.882054>

—. "Blue-Eyed Philosophers Born on Wednesdays: An Essay on Women and History of Philosophy." *The Monist*, vol. 98, no. 1, 2015, pp. 7-20.

—. "Women, Philosophy and the History of Philosophy." *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 27, no. 4, 2019, pp. 684-701. <https://www.tandfonline.com/eprint/EqN6xqjibEi2t4PCcudM/full?target=10.1080/09608788.2018.1563766>

McAlister, Linda López. "Some Remarks on Exploring the History of Women in Philosophy." *Hypatia*, vol. 4, no. 1, 1989, pp. 1-5.

O'Neill, Eileen. "Women Cartesians, 'Feminine Philosophy' and Historical Exclusion." *Feminist Interpretations of René Descartes*, edited by Susan Bordo. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1999, pp. 232-257.

Pellò, Caterina. "Non solo uomini, ma anche donne...' La presenza femminile nella filosofia greca: il caso delle pitagoriche." *Filosofe, maestre, imperatrici. Per un nuovo canone della storia della filosofia antica*, edited by Maddalena Bonelli. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2020, pp. 57-78.

Pomeroy, Sarah B. *Pythagorean Women: their History and Writings*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2013.

Stone, Alison, and Charlotte Alderwick (guest editors). Nineteenth-Century Women Philosophers in Britain and America. *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 29, no. 2, 2021. (Special Issue.)

Waithe, Mary Ellen (ed.). *A History of Women Philosophers*. 4 vols. Dordrecht: Kluwer, 1987-1995.



LA REPRESENTACIÓN DE LA MUJER EN EL ARTE: UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y FILOSÓFICA

Nicolás Orozco M.
ENSAYO & ARTE

1 Filosofía de la Universidad El Bosque. Director, editor y columnista de la Revista Horizonte Independiente. Miembro de la European Network of Japanese Philosophy. Autor de *Agnotología y filosofía: la importancia del estudio de la ignorancia* (Revista Horizonte Independiente, 2021), *El flamenco y la cultura: un análisis musical sobre una sociedad* (Revista Horizonte Independiente, 2021), *Entre Coetzee y Proctor: diálogos agnotológicos* (Revista Horizonte Independiente, 2021), y *Marco Aurelio, el emperador estoico: una mirada al gobierno de un filósofo* (Revista Horizonte Independiente, 2020).

LA REPRESENTACIÓN DE LA MUJER EN EL ARTE: UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA Y FILOSÓFICA²

The representation of women in art: a historical and philosophical approach

Nicolás Orozco M.
norozcom@unbosque.edu.co

RESUMEN:

En este artículo se desarrolla un análisis sobre la concepción de la mujer en las diferentes épocas de la historia. Para este propósito se hace una evaluación sobre diferentes obras de arte de cada una de las épocas históricas con el fin de poder ver cómo ha cambiado la concepción de la mujer a lo largo de la historia. Además de optar por un camino artístico, se enfatiza la aproximación desde la filosofía como fuente de estudio.

El desarrollo del artículo se sustenta en el estudio de la mujer en la Edad Antigua como primer centro de estudio. El segundo estudio se basa en la concepción de la mujer en el Medioevo, el Renacimiento y en la Edad Moderna; finalmente, el tercer estudio se establece en el examen de la concepción de la mujer en la Edad Contemporánea y su cambio en la perspectiva social gracias a diferentes influencias de la filosofía y el arte.

Palabras clave: Mímesis, Ánima, Mujer, Filosofía, Arte, Eterno femenino, Historia de la mujer.

²Recibido: 09 de enero 2021. Aceptado: 05 de febrero 2021.

ABSTRACT:

This article develops an analysis of the conception of women in different periods of history. For this purpose, an evaluation is made of different works of art from each of the historical periods in order to see how the conception of women has changed throughout history. In addition to opting for an artistic path, the approach from philosophy as a source of study is emphasized.

The development of the article is based on the study of women in ancient times as the first center of study. The second study is based on the conception of women in the Middle Age, the Renaissance and in the Modern Age as a second point of attention; finally, the third study is established in the examination of the conception of women in the Contemporary Age and its change in social perspective thanks to different influences from philosophy and art.

Key words: Mimesis, Anima, Women, Philosophy, Art, Eternal feminine, History of women

INTRODUCCIÓN:

Para empezar este artículo es importante mostrar el significado que se le ha dado de una manera histórica al concepto de representación pues, éste nos ayudará a tratar una de las muchas formas de evaluar y examinar la manera en que la mujer ha sido percibida a lo largo de la historia. Según el filósofo griego Aristóteles, la representación implica todo lo que en la poética clásica corresponde a la imitación de la naturaleza para fines útiles o prácticos (arte, literatura, filosofía, etc.).

De acuerdo con lo anterior y siguiendo la propuesta Aristotélica, también se puede decir que la representación es una manera subjetiva para conocer la realidad. La representación no solamente es un proceso involucrado en la creación de un objeto bello o incluso de una forma estética, sino que así mismo es un punto de vista diferente para la imagen y creación de culturas y modelos convencionales de una realidad normalizada. Además de esto, y volviendo con Aristóteles, es importante entender que la representación designaba originalmente una ejecución teatral e intencional efectuada por los actores de las tragedias (Sófocles, Esquilo, entre otros...), esta idea se da por la forma en la que diferentes artistas o actores tomaban una idea teatral.

En su momento, Platón precisaba en su Diálogo X que el mundo estaba lleno de objetos que representaban esencias, en otras palabras, ideas. No obstante, hay que considerar que la forma en la cual percibimos la realidad es imperfecta, puesto que, como reza Antoine de Saint-Exupéry en una de sus más bellas frases del Principito, “lo esencial es invisible a los ojos”. Y utilizando esta frase, podemos decir que nuestra comprensión de la realidad es cambiante, histórica e imperfecta.

La representación en sí, tiene muchos aspectos simbólicos en el mundo histórico y artístico. Sin embargo, se puede considerar que cada modo de pensamiento es al mismo tiempo un modo histórico, ya que cada pensamiento o cada pensador se envuelve en un mundo que será la historia de su trabajo o el trabajo de su historia. La representación también lo es. Para el filósofo del idealismo Alemán Georg Wilhelm Hegel la historia es una reflexión que supone una interpretación de cada época:

Para Hegel la reflexión sobre la historia supone una interpretación: la imparcialidad es imposible. Hay que interpretar la historia desde la racionalidad; hay que atender a los hechos para discernir el proceso racional que se da en la historia. Además, para Hegel, es en la Historia en donde se expresa la máxima Realidad del Ser, del absoluto; es justamente en la Historia en donde éste se expande y se autorreconoce más plenamente; en donde cobra plena autoconsciencia de sí. (UNad, lección 45 de filosofía)

El arte, la literatura y la filosofía son medidores que han sido empleados por historiadores a lo largo del mundo para mostrar la historia en su parte representativa o su forma de ver. De esta manera, el ensayo expone a la mujer desde una posición que hace énfasis en los modos de la mirada de representación y de la esencia, que han ocurrido a lo largo de toda la historia humana. Por tanto es importante preguntarse: ¿se retrata a sí misma la mujer, o es retratada por los ojos que la ven? ¿Qué sucede si la representación de lo femenino, corresponde a un orden discursivo en el cual las palabras se entrelazan, pero son sucedidas a lo largo del tiempo y de la historia por medio de las diferentes formas? Ahora, se puede considerar la postura del filósofo Jean-François Lyotard ante las representaciones de la pintura. La pintura, según Lyotard, falsifica la realidad, lo cual en sí no constituye un problema, porque:

(...) la pintura es un 'discurso', cuyas palabras y expresiones guardan una correspondencia con las palabras y expresiones que integran el mundo, entendido como un discurso; porque así, los elementos representados en la pintura se corresponden con las cosas que pueblan el mundo; y porque la pintura posee un orden interno que corresponde al orden o arreglo que las cosas guardan dentro del mundo. (Lyotard, 79).

Podemos decir que la mujer es considerada en diferentes ámbitos como el símbolo lo bueno y de lo terrible. Ejemplo de ello es el relato mesopotámico y del Zohar sobre Lilith, quien aparece también en algunas versiones griegas de la Biblia católica. Pero, para no ir más lejos, la mujer, dadora de los dones de la abundancia y la felicidad, es también un recipiente vacío, dispuesto a ser completado por el hombre y, también, por la culpa hacia su dudosa forma de ser persona. A la mujer se le ha comparado con la luna porque, a diferencia del sol, es inconstante (Shakespeare), y del mismo modo se le ha proyectado como a una Eva terrible e insaciable, incitadora de la gran caída humana, por lo que se puede mirar desde el relato griego "La caja de Pandora". Entonces aclaro que este estudio analiza lo imaginario que se ha creado en torno a la mujer.

Las representaciones femeninas de la antigüedad, la Edad Media, el Renacimiento, el Arte Moderno y la Edad Contemporánea serán los marcos que mostrare en el este escrito.



Franz Von Stuck, *Die Sünde* (el pecado) 1908.

En la pintura del simbolista alemán, Franz Von Stuck, se puede ver en esta imagen una sonrisa cínica y complaciente, además está acompañada por la manera en la que la serpiente mira de forma clara; mirada que, resulta oscura y a la vez clara, como poniendo de manifiesto las más terribles oscuridades del alma y la certeza de que pecado y mujer están relacionados. Como se podrá ver en este texto, se nota que la representación de lo femenino corresponde a una representación en la cual lo sagrado y lo profano se relacionan de una manera de unión, o íntimamente. Decía el autor francés Gerard de Nerval en su obra *Aurelia* que en la mujer se escuchan los suspiros de la santa y los gritos de la bruja.

Del mismo modo, Jules Barbey D'aurevilly escribió que las mujeres son diabólicas y que fungen como experimentos de la naturaleza, lo cual nos da a conocer los dos lados de la moneda y las dos caras de la mujer. D'Aurevilly decía que la virtud y el pecado conviven en la mujer tal y como en algunos rostros viven juntos como un ojo negro y otro ojo azul. En lo anterior se puede decir que se simboliza como gesto de la beatitud y la belleza, de la deformidad y la enfermedad. De esta manera, empezaremos por mostrar la forma por la que según el arte se ha representado a la mujer como ilusión del bien supremo o del más terrible mal.

1. REPRESENTACIONES DE LA MUJER EN LA ANTIGÜEDAD:

“Porque soy la primera y la última. Soy la honrada y la desdeñada. Soy la ramera y la sagrada. Soy la esposa y soy la virgen. Soy la madre y soy la hija. Soy las extremidades de mi madre. Soy la estéril y muchos son mis hijos. Soy aquella cuya boda es grandiosa, Pero no he tenido marido.

Soy la comadrona y la que no da a luz. Soy el solaz de los dolores del parto. Soy la novia y el novio. Y mi marido me engendró. Soy la madre de mi padre y la hermana de mi marido, que es mi vástago... Hacedme caso. Soy la deshonrada y la grandiosa.”
(Nag Hammadi, Siglos I y III, manuscrito hallado en 1945)

En el Asno de oro, Apuleyo (125 a.C.), nos dice que la diosa Isis enumerando sus diversos nombres, con los cuales fue no solo adorada sino también venerada. Sin embargo, a pesar de sus múltiples atributos y títulos, todas las demás deidades femeninas emanaron de la misma fuente, es decir, la realidad fundamental de la diosa fue sagrada por el simple hecho de relacionarse con la feminidad. Por tanto hizo que la diosa fuera representada de forma autónoma, fuerte y sexual, incluso a pesar de que la soberanía, la caza y la guerra formaran parte de sus competencias. Entonces, a la mente humana le ha sido, no solo difícil, sino casi imposible describirla y más aún representarla. Ahora, para dar otra opinión e introducción al tema, nos remontamos al año 1845 en el cual veremos que, para esclarecer nuestra comprensión de la imagen de lo femenino, el arqueólogo Jacques Boucher relacionó la piedra hecha por los humanos con huesos fosilizados de animales extintos. Boucher decía que la historia era tan antigua que era necesario ir más allá del texto sagrado de la Biblia. Los hallazgos encontrados correspondieron a figuras y pinturas del Paleolítico (época antigua, antes de la prehistoria), en el que las mujeres cumplían un papel predominante, sobre todo en su función de madres. Esto puede ser visible por los pechos y los vientres embarazados que se destacan frente a una cabeza pequeña y a unas extremidades igualmente pequeñas. Estas figuras fueron llamadas *Venus Willendorf*.

Siguiendo la idea de lo dicho anteriormente, es necesario decir que hasta el presente ha sido posible hallar aproximadamente más de dos mil tipos de imágenes femeninas en las que se incluyen: relieves, grabados, esculturas y pinturas.



Josef Szombathy (1908). Venus de Willendorf.

El parecer de Gimbutas es compartido por varios autores como A. Marshack (1972), quien nos dice que la Venus de Willendorf se relacionaba con la renovación de la vida. Tanto Gimbutas como Marshack están de acuerdo en decir que esta creación se vinculó con un culto específico a una diosa de la tierra. También es importante decir que estos cultos se aplicarían a muchas culturas puesto que el lugar designado a la fertilidad era un producto de sociedades con sistemas mágicos religiosos en los que las diosas paleolíticas, más que jugar un papel estético, cumplían funciones que apelaban a las fuentes primarias de nutrición y creación.

Las muchas figuras de Venus que fueron encontradas en el mundo muestran a una Madre originaria. Muchas feministas como Simone de Beauvoir, entre otras, defendieron la idea, no solo de una diosa universal, sino además de una creación espontánea realizada por mujeres.

En el año de 1996, Le Roy McDermontt, postuló que las características de estas figuras coincidían con el autorretrato de las mujeres embarazadas. Mediante una serie de fotografías, el autor demostró que la vista que la mujer encinta tiene de sí misma es comparable a la de la Venus de Willendorf. El caso de que esta teoría fuera acertada daría mayor peso a los argumentos feministas según los que las artificios de estas creaciones no fueron hombres sino mujeres, lo que tendría gran relevancia para la historia del arte y de la representación. En suma, esto realza el papel de las mujeres como transmisoras y generadoras culturales de su imagen a lo largo del tiempo.

Existen esculturas de tamaños, clases y estilos muy variados. Son tan diversas que las hay hasta monumentales. Por ejemplo, el arqueólogo James Mellart (1970) decía que muchos santuarios estaban dedicados a la diosa y que dichos espacios podrían ser lugares de encuentro para cazadores y personas del camino. Por otra parte, las excavaciones en Höyük Zatal, Turquía, demuestran que los edificios de los asentamientos humanos más antiguos tenían a diosas exhibidas en paredes.



Pruebas fotográficas de Le Roy McDermontt que buscan asemejar el realismo de la cerámica con los cuerpos de mujeres encinta.

Esto confirma, y basándonos en la Venus de Willendorf, que la presencia de lo femenino fue representada como una manera sagrada de buscar prosperidad en un sistema económico (agrícola). Entonces nace la incógnita: ¿qué significa la diosa madre, la Venus principal para las culturas clásicas (Mesopotamia, Egipto, y Grecia)? La importancia de la diosa o mujer en tanto símbolo de la maternidad resulta fundamental. De acuerdo con las teorías del psicoanalista suizo Carl Gustav Jung, se puede decir que la madre es un concepto único en la mente humana, debido a que nuestra experiencia es universal en lo que respecta a la reproducción. Esta idea se refuerza luego del parto, a medida que la madre nutre a su cría con alimento, calor y afecto, al tiempo que el bebé depende

exclusivamente de ella. Por tanto se puede explicar, en los primeros meses de vida, el rango de visión del infante solo le permite ver de su madre sus pechos, formidables y enormes como el mundo, para apoyar la teoría Sigmund Freud nos muestra el psicoanálisis. En esta fase de dependencia, el niño considera a la madre necesaria, en otras palabras, cualquier cosa que la madre haga será fundamental para el hijo, quien no dudará inconscientemente en verla como benigna o como una fuente de peligro.

Sociológicamente, para los diferentes pueblos la diosa copió el comportamiento del niño: si la tierra era fértil, la diosa era buena, pero sí no, las comunidades entendieron que podía ser maligna, puesto que afectaba el bienestar social. Es decir que la madre tiene su benevolencia fundamental en la crianza de un hijo lo cual nos da a entender un rasgo importante de la representación de la mujer y del símbolo que tenemos de ella.

El uróboros es la serpiente que se muerde la cola y que crea un círculo continuo, ininterrumpido. El círculo contiene todos los pares, las dualidades de lo femenino y lo masculino, pero también muchas contradicciones: es la boca-matriz circular que recibe la cola, que a su vez es un símbolo fálico (Freud). Por tanto, al pensar en la diosa es prudente reflexionar sobre su naturaleza total: no solo es la gran mujer, también es el gran padre, es la procreación, es la vida en sí misma que sin género se hace tal y como se hacen los misterios.



Uróboros maya, Galería Nacional de México.

2. EL ALMA O LA MUJER INTERIOR DE LA IMAGINACIÓN DE MEDIEVALES, RENACENTISTAS Y DEL ARTE MODERNO:

Ahora, es importante mencionar al inconsciente de como una estructura colectiva e individual, simultáneamente es un modo simbólico de expresión fantástica. En los sueños esto puede conllevar efectos sanadores o, por el contrario, tener consecuencias muy destructivas dentro de un proceso llamado individuación. La individuación, es una manera de hallar a la persona real detrás del ego (yo) o de los ideales comunes que exige la convención social, se manifiesta abiertamente mediante símbolos en los sueños. Marie Louise Von Franz la describe como “la emergencia autónoma que desde el inconsciente se expresa mediante símbolos que actúan como transformadores de potencia” (Von Franz, 186). De esta manera, en el proceso de individuación surgen contenidos fantásticos e irreales que reaparecen en el inconsciente, expresados en sueños de una manera reiterativa. Los símbolos que se repiten son auto referenciales, de modo que solo mediante la investigación de nuestro inconsciente —es decir, nuestro plano onírico o plano fantástico— es posible conocerlos. Una de las rutas para indagar nuestra forma real, nuestro ser verdadero, según Jung, es el conocimiento de *la sombra*.

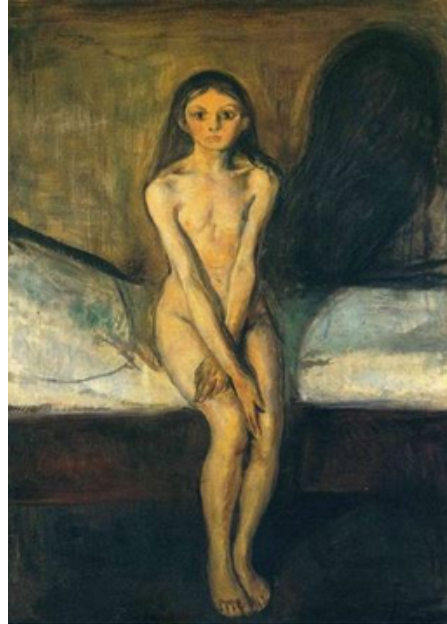
La idea de la sombra no es otra cosa que el conocimiento de la parte más oscura y desconocida de la personalidad de cada individuo, pues ésta representa cualidades y atributos desconocidos del ego. Sin embargo, también puede constar de factores colectivos que se entroncan fuera de la vida personal de un sujeto, tales como las formas sociales y las costumbres. “Cuando un individuo hace un intento para ver su sombra, se da cuenta y a veces se avergüenza de cualidades e impulsos que niega en sí mismo, pero que puede ver en otros como defectos” (Von Franz, 187).

Lo que se intenta decir en esta parte es que la representación de “la sombra” o de un miedo individual puede llegar a encontrarlo como error en otras personas o en lo colectivo. El ego se sentiría avergonzado y nos haría preguntarnos quiénes somos realmente. Tal pregunta nos conduciría forzosamente a un sinfín de posibilidades y de maneras con las cuales educarnos y entendernos de la forma más pedagógica y lúcida posible. Aquella es la comprensión de la sombra.

Lo anterior, que no solo es una suposición sino una aseveración del proceso de individuación, ocurre porque los sueños moldean el carácter y son intérpretes validos de quiénes somos. Ahora bien, si esta manera de autoexamen de la sombra se muestra como una codificación de las maneras con las cuales el individuo tiene que elaborar su personalidad, imaginemos que este contexto también se expandiera hacia la representación de la mujer. En este pensamiento metafórico o alegórico del doctor Jung, la figura femenina resulta una personificación de todas las tendencias psicológicas femeninas dentro de la psique o inconsciente masculina y viceversa. Es decir que se origina un proceso en el que la comprensión de nuestros temores y fantasías toman un carácter sexual y acoplado a formas específicas de actuar, no solo en nuestra mente sino además en nuestro proceder de nuestras acciones. En ese sentido, y de acuerdo al análisis postulado, debe hacerse referencia al concepto de ánima que, según Jung, se experimenta como una figura interior en la psique de un hombre, y puede ponerlo en contacto con el inconsciente o las potencias del más allá. La sombra y la individuación delimitan este aspecto de la psique que se presenta como la personificación del inconsciente masculino vaciado en la forma de lo femenino.

Este cuadro es pintado por el pintor del *Expresionismo* alemán Edvard Munch. En la pintura está sentada una niña, pero la obra nos dice que pronto dejara de serlo. Esto según la interpretación de la pintura.

La sombra, que se despliega como un enemigo tenaz, surge detrás de ella como una admonición y a la vez como una vergüenza densa que no se disimula. Su aparición da a pensar que la mujer tiene una sombra más grande que su propia luz, por lo que sus cambios y transformaciones crean un cierto presentimiento de lo macabro y a la vez de lo bueno. Interpretación según Edvard Munch.



Edvard Munch, *Pubertad* (1894)

El alma como elemento femenino de la psique masculina se personifica con frecuencia como una bruja, o como en este caso, una sacerdotisa, puesto que dichas mujeres mantienen vínculos con las fuerzas de las tinieblas y lo que se le llama ocultismo. Es muy extendida la creencia de que las mujeres son más receptivas a lo irracional que los hombres; por eso sirven como un acceso hacia el inconsciente. De esta manera la mujer conducirá al hombre hacia su propia naturaleza. Poema sobre el tema:

“Soy la flor del campo y el lirio del valle. Soy la madre del buen amor y del miedo, y del saber y de la santa esperanza...Soy la mediadora de los elementos, haciendo que unos y otros se pongan de acuerdo; convierto lo caliente en frío y viceversa, y lo áspero lo suavizo....Soy la ley en el sacerdote y la palabra en el profeta y el consejo en el sabio. Mataré y daré vida y no hay nadie quien pueda librarse de mi mano”.

Este poema medieval anónimo, citado por Von Franz en sus estudios sobre el inconsciente en el arte, resulta valioso para el texto y trama, sobre todo, porque desde el principio habla en lo histórico de la imagen de la mujer. A partir de él es posible contemplar las características ambivalentes que ésta tiene; rasgos compatibles con los textos



John Collier, *Sibila de Delfos* (1891).

y los versos del Nag Hammadi que dieron entrada al primer capítulo. Durante la Edad Media la mujer cumplió con un papel sumamente importante; ya que fue el centro de un culto que significó un intento para negar o rechazar lo masculino ante lo femenino, e igualmente al mundo interior ante el exterior. En uno de los capítulos de la Vulgata, La búsqueda del Santo Grial, se hace la precisión de que la doncella no era una mujer como tal, sino una forma simbólica del alma que debía mantenerse virgen y pura para que los caballeros de la Mesa Redonda cumplieran con su misión de servir a Dios y al Rey (La búsqueda del Santo Grial, Página 57). Así pues, el sentimiento piadoso y casto que la doncella guardaba se fundió con las “virtudes” de la Virgen, que se convirtió en un motivo de devoción y alabanza ilimitada. A la mujer se le concibió entonces como a la virgen a causa de sus virtudes y, en desdén de ellas, se le comparó con las brujas.



Miguel Ángel, *La Madonna* (1504)



Francisco de Goya, *Capricho 60, Ensayo* (1799).

Estas imágenes son muestra de las dos caras de la moneda, de lo femenino la Edad Media. Por un lado, la Madonna de Brujas de Miguel Ángel (1504) representa la virtud de una madre buena, bondadosa, pero sobre todo firme; y, por otro lado, la bruja de uno de los caprichos de Francisco de Goya. Dicho esto, se confirma en el modo como el ser insolente y grotesco, retratado con cierta distancia por el español en su Capricho octavo, intenta aplicar sus artes maléficas para enseñar a volar a un hombre. Las imágenes muestran así el contraste de la concepción más pura con lo más ruin.

Se puede decir que cuanto más llena de virtud y luz se encuentre una mujer, más digno será su retrato, según diferentes interpretaciones. Además, como las acciones son los símbolos de los hombres, podría decirse que la menor claridad de la imagen de una mujer a los ojos de la razón y de Dios solo la hará más cercana a lo diabólico. Dichos elementos se pueden llamar entre la santa y la bruja.

La madre y la bruja, después convertida en la “mala mujer” o femme fatale han sido motivos históricos de representación y dentro de ellos el alma puede revelarse de ambas formas. Una de sus formas negativas es la llamada doncella venenosa, la cual habla de más y hace comentarios irritados y venenosos con los que rebaja a todos, pocas veces en las pinturas renacentistas las mujeres tienen la palabra, una de las formas de saberlo es por la forma en la que los dedos índices son elevados como gesto de sabiduría. En general la mujer dentro de este período (Edad Media) es silenciosa o un objeto de contemplación, y cuando no lo es como la doncella venenosa, justificación de la histórica declaración de que las mujeres son chismosas y destructivas. Siendo así, otra forma negativa de representación femenina es la de la esfinge de Edipo, cuyos acertijos llevan a las más penosas soluciones. El propósito intelectual de la figura nos dice que la única alternativa ante la inteligencia femenina, y fatal, es la muerte. Entonces se podría decir que la femme fatale es una corruptora de la conciencia del hombre, teniendo su lado pulcro.

Las siguientes obras nos muestran ambos procesos. Edipo y la Esfinge (1864) de Gustav Moreau, muestra la lucha intelectualizada del hombre que quiere acceder a su destino mediante la solución de acertijos con la figura feminizada. Por otro lado, Salomé (1906), de Franz Von Stuck, revela la maldad y sevicia de la mujer

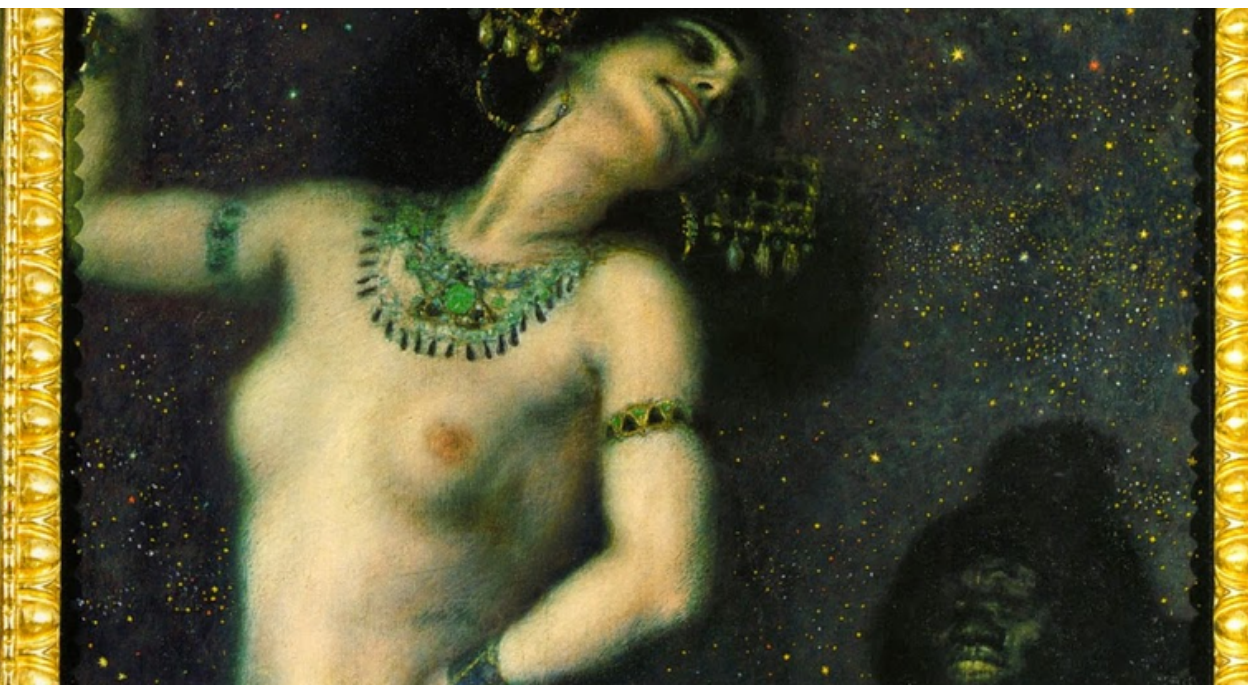
deseada que, es capaz de entregar a quienes ama por la sola satisfacción de tener poder sobre ellos. Según Jung otras de las manifestaciones más profundas del alma en el hombre son:

Hawwa: quien remite a lo biológico y meramente impulsivo. En esta fase de la sombra el hombre se siente atraído por la mujer, no por su individualidad, sino por el tipo de diosa madre a la cual hay que fecundar.

Helena de Troya: en esta fase del predominio sexual sigue imperando el eros (amor o amistad), pero, a diferencia de Hawwa, la representación de Helena alcanza un nivel estético importante que individualiza a la mujer y le otorga valores románticos.

Franz Von Stuck,
Salomé
(1906)

Gustave Moreau,
Edipo y la esfinge
(1864)



María: esta representación inconsciente de la mujer es todo lo contrario a Hawwa y a Helena, pues espiritualiza la maternidad y soporta no solo al mundo, sino al repertorio de situaciones inconscientes del hombre.

Atenea: la sapiencia, es el grado último de la mujer, la espiritualización del amor romántico y la manifestación del eros como lo eterno femenino.

En la primera pintura se evidencia el cuerpo desnudo de las mujeres tahitianas se muestra como algo exótico para el pintor, quien las asimila con una idea nutricia de la naturaleza. Por el simbolismo se reconoce en esta pintura a Hawwa. En la segunda se nos presenta el retrato de Boticelli que es una idealización de la mujer, que aún conserva características eróticas muy superiores a su potencial como dadora de paz intelectual y espiritual. La mujer es pintada en su juventud, como Helena de Troya, es decir, un objeto de admiración. En la tercera obra se muestra la tercera etapa del ánima la que representa la virgen María. Su rojo manto es el color del eros, comprendido tradicionalmente como la pasión. Sin embargo, en el cuadro el simbolismo de este rojo es sublimado y espiritualizado. En la cuarta vemos la última fase del ánima está ejemplificada por la diosa griega de la sabiduría Atenea quien, a pesar de todo, tiene más atributos femeninos que masculinos y es inaccesible.

Estas etapas del alma y de su perfeccionamiento reflejado en la imagen de Palas Atenea, surgen nuevos interrogantes: ¿la mujer es más alabada y más autónoma en la misma medida en que su simbología sea más masculinizada? ¿En qué se basa realmente la noción de alma como la de eterno femenino?

Página: 43

Imagen: 1

Paul Gauguin,
Dos mujeres tahitianas,
(1899)

Página: 43

Imagen: 2

Sandro Boticelli,
Cleopatra,
(1475)

Página: 43

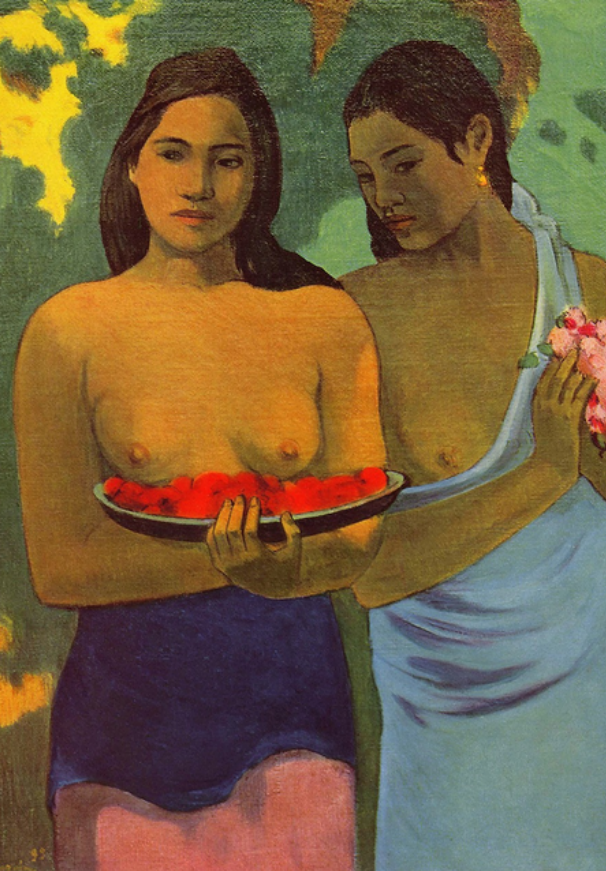
Imagen: 3

Jan Van Eyck,
Madonna de Lucca,
(1436)

Página: 43

Imagen: 4

Gustav Klimt,
Palas Atenea,
(1898)



3. LO ETERNO FEMENINO: UNA CRÍTICA DE LA IMAGEN FEMENINA EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA

Cuando entra la Modernidad, la filósofa francesa Simone de Beauvoir cuestionó abiertamente los beneficios reales para las mujeres de la noción de un eterno femenino que ayude al bienestar real de la mujer, en especial de acuerdo con las formas en que éste se podría acoplar a los imaginarios de nuestra época.

La primera imagen es propia de la corriente prerrafaelita, *Momma Vanna* (1866) del artista y poeta Dante Gabriel Rossetti; y la segunda *Waldina* (1980) de la fotógrafa estadounidense Cindy Sherman en la que se juega con el carácter etéreo y preciosista de la representación femenina que imprime Rossetti. En la imagen de Sherman se refleja una imaginería patológica que sirve para expresar una preocupación por el orden social en el cual todos debemos dar por sentado qué es agradable y femenino y qué no.



Arriba

Dante Gabriel Rossetti,
Momma Vanna
(1866)

Izquierda

Cindy Sherman,
Waldina
(1980)

De Beauvoir, se relaciona con el existencialismo de Sartre, crea su propia corriente filosófica en “El segundo sexo” argumentos que solicitan un profundo sentido histórico según el que las mujeres han sido excluidas permanentemente del lugar que les corresponde en las labores de producción esenciales para la supervivencia de la sociedad (1949). Su explicación de cómo, a lo largo de la historia, los aprendizajes sociales han hecho que la mujer tenga un rol reproductivo, negándole una labor productiva y estableciendo un proceso que es reforzado por las tecnologías, lleva a sugerir diálogos de sus conceptos con doctrinas de la filosofía como el marxismo y de la educación. Esto conduce a que, por otra parte, de Beauvoir proponga una lectura metafísica según la que, en el conjunto de concepciones binarias que componen la comprensión de la realidad humana, lo femenino sea asociado con lo propio y no con lo trascendente.

En otras palabras, lo femenino está vinculado con lo que se agota en sí mismo, lo natural, irracional, corporal y reproductivo; y no con lo racional, razonable, activo, mental o productivo en las esferas humanas o divinas, que corresponde por su parte a lo masculino. En el mejor de los casos, según de Beauvoir, la mujer ocupa el lugar de medio de algo más: conduce hacia una concepción imposible que se agota en sus contradicciones a pesar de ser pulsión originaria. De ahí que de Beauvoir hable del eterno femenino como lo que hace de la mujer el segundo sexo de la sociedad.

En este punto es imprescindible reconocer que, según de Beauvoir, la supuesta inferioridad de las mujeres no se asocia, como se cree, con disposiciones naturales, sino que es aprendida y repetida por la sociedad, para ser reaprendida y reinventada nuevamente generación tras generación. Se trata, de un artificio humano situado y reforzado especialmente en nuestra era. Así pues, para la filósofa francesa la noción del eterno femenino condensa una concepción móvil de la esencia de lo que significa ser mujer, que además es utópica en tanto que compromete a quienes corresponden a ella con ideales imposibles en la realidad. De ese modo, lo eterno femenino borra la posibilidad de la individualidad para las mujeres, algo que no sucede con los hombres, pues no se ha hablado del mismo modo de un “eterno masculino” que los comprometa con una esencia universal. Esta asociación ha tenido un desempeño fuerte en esta generación, pero no se logra lo que en realidad una mujer por sus cualidades debe tener, además tiene de por sí un favor morboso.

Como por ejemplo el caso de Saartjie Baartman. Aquella mujer Khoikhoi, que fue exhibida morbosamente a lo largo del Siglo XIX en Europa por sus formas excepcionalmente voluptuosas, es la máxima expresión de una concepción de la esencia del eterno femenino, que es puesta a prueba asumiendo los extremos de su supuesta deformidad, y luego objetualizada, exotizada, estudiada y reactualizada constantemente por un Occidente que hace su imagen del contraste con el otro. De ahí que Baartman no solo debiera soportar ser expuesta a lo largo y ancho del Viejo Continente, sino que además hubiera tenido que acceder a que las mediciones que se hicieron de su cuerpo dieran vida a conceptos que fueron consideradas en aquel momento componentes de teorías de gran rigor científico, que nutrieron paradigmas que justificaron el racismo y la discriminación.



Saartjie Baartman, *La belle Hottentote* (1900)

En suma, las circunstancias que atravesó la esclava africana demuestran de qué forma una mujer, no solo desde su representación sino desde ella misma, puede resultar desprovista de su ser pues se considera instrumental en procesos de dominación sustentados en lo moral, científico y cognitivo. En conclusión, frente a la mirada de quien la observa, clasifica, y exalta incluso, la mujer imbuida en el eterno femenino puede representar lo que es y ser lo que representa; sin embargo, como diría de Beauvoir: esa mujer no existe autónomamente, sino que es apenas digna de uso.

4. ENTRE FRANZ VON STUCK Y BÁRBARA KRUGER:

Ahora hablaremos de un análisis comparativo entre una obra de Franz von Stuck, simbolista alemán en cuyas obras se ha profundizado hasta ahora y el trabajo de Barbara Kruger; elaboración que servirá simultáneamente de síntesis de la interpretación realizada, de conclusión para el estudio y como justificación del trabajo artístico.

La obra *Medusa* (1892) de Von Stuck, reúne rasgos de lo mitológico que se juntan con aspectos simbólicos esenciales. La serpiente rodea el rostro de la mujer como un símbolo del falo (Freud), y remite simultáneamente al uróboros: el reptil que busca su cola para morderla y cerrar el ciclo del impulso reproductivo auto contenido, que es a su vez, también pulsión de muerte. Además, se sitúa el contraste de la sombra del reptil con la mirada de la Medusa con la que, no obstante, se integra, dirigiendo la atención hacia el espectador; insinuando que el ciclo de la búsqueda habrá de cerrarse en él. El alma parece cerrar su intencionalidad reproductiva y fatal al otro lado del lienzo, donde sitúa los alcances de su eterno femenino.



Franz Von Stuck, *Medusa* (1892)

Como estableciendo una respuesta hacia von Stuck y a la corriente simbolista, la imagen de Kruger (1989). Se trata del claroscuro fotográfico para expresar la intranquilidad de que los procesos simbólicos descritos hasta ahora se hayan situado, no en una, sino en la totalidad de las integrantes del género. El principal gesto de la obra se encuentra en torno al uso del negativo en la mitad derecha de la imagen; así, una lectura de la representación, de izquierda a derecha, resultaría en una falta de armonía realizada por el montaje y la superposición de las palabras en tres filas.

Cabe aclarar que la imagen, a diferencia de las obras de Von Stuck, indaga en lugar de catequizar: ¿en dónde está el interior del cuerpo, la sangre, lo orgánico, lo vivo en la contemplación de esta imagen que ha puesto en un primer plano las contradicciones que se han vivido en y a través de la imagen femenina? En ese sentido, la coyuntura de la caída del muro de Berlín en 1989, año de la publicación de la imagen, no podía ser más afortunada.



Barbara Kruger, *Your body is a battleground* (1989)

La imagen da cuenta de la brutal y universal instrumentalización contemporánea de la imagen y la corporalidad femenina, de la que responde a procesos bélicos como los desarrollados en la actualidad en Medio Oriente e incluso, en nuestro país. Como un desarrollo del gesto y la estética que Kruger ha demarcado con su estilo en la imagen de 1989, se sitúa la del 2015, que se presenta a la izquierda y que responde a los nuevos paradigmas globales de la actual coyuntura histórica.



Barbara Kruger, *This masterpiece is just a part we portray* (2015)

La artista amplía el gesto de enunciación de modo que éste corresponde a la problemática noción de esencia antes enunciada con Beauvoir. De ahí que el espejo, el reflejo, sea lo único que muestra el rostro de la modelo: aquello que enmarca la artificial soledad del brutal arquetipo de lo femenino, sutilmente enunciado como componente de un género enclaustrado en la imagen diseñada por otra voluntad.

5. LA FOTOGRAFÍA, O EL PODER POLÍTICO DE LA REPRESENTACIÓN:

La fotografía es considerada como el heroísmo de la visión. De esta manera, el arte fotográfico muestra la volatilidad del medio en el que vivimos al expresar en su mecanismo de funcionamiento lo instantáneo y así mismo lo espontáneo.

Esta postura demuestra una democratización de los criterios formales y de gusto de época. Siendo así, el embellecimiento, o la intervención de la fotografía un esfuerzo o por regresar a las bellas formas, o por otro lado, como sucede en la obra de Kruger, por arrancar la máscara del arte, para mostrar su naturaleza heterogénea, puesto que el hecho de que a menudo las fotografías sean elogiadas por su veracidad o incluso por su honradez, indica que la mayor parte de las fotografías y sus intentos de representación están de hecho disfrazados y que en sí mismo son poco veraces. La cámara puede mentir y contar retóricamente una pretensión determinada de la realidad.

Lo anterior nos lleva a la recapitulación de la historia de la fotografía, en la que la tensión entre el imperativo del embellecimiento, proveniente de las bellas artes, entra en confrontación con el sentido de veracidad, que no solo se estima mediante una noción de verdad “al margen de los valores, legados de las ciencias, sino adaptado de los modelos literarios del siglo XIX” (Sontag, 90). Por esta razón, vale la pena cuestionarse desde la obra de Kruger, si la belleza y la figuración no son formas políticas de encajar en una ideología en la que la mujer está determinada y modelada de acuerdo a la sensibilidad de una sociedad sometida al régimen del espectáculo y no de la enunciación autónoma de quienes se representan a sí mismos.

CONCLUSIONES:

En este trabajo se hizo una indagación sobre las maneras históricas de presentar y representar a la mujer a lo largo de cinco momentos de la historia del arte que atañen, a momentos cruciales de enunciación de sujetos de sistemas sociales, que encaran una proyección de su ser frente a un estatuto ontológico determinado por las circunstancias o virtudes históricas. La mujer ha sido desde el paleolítico un enigma que asume, una pureza primitiva que se exige como potencial de belleza o significación espiritual.

Dicha pureza se remite a una manera mitológica y religiosa de un retorno a un pasado original que impide ver la parte histórica que sufre la imagen. Lo anterior ocurre, puesto que la representación de lo misterioso e insondable, como anuncia de Beauvoir, hace parte de una estatificación y una primitiva celebración de lo intelectualmente inmediato.

La dualidad que se le otorga a la mujer, a lo largo de la historia de su representación, en los diferentes momentos tratados, enseña que de cierta manera hay un marcado desdén reflexivo, crítico y pluralista sobre su imagen y sobre sí misma. Pues, cuando no es representada como una santa o una diosa es demonizada.

Lo anterior problematiza una estética que se preocupa por las situaciones de control y que marca a la mujer con un comportamiento diseñado para ser sumiso. Dentro de este esfuerzo extravagante por mostrar la servidumbre femenina ocurre también la resistencia ante el dolor de la representación, como se evidencia en las fotografías de Bárbara Kruger, en las que se subvierte el orden político de la imagen y se modela de acuerdo a sus propias necesidades.

REFERENCIAS:

- Alvar, Carlos. Alianza (Ed.). *La búsqueda del santo grial*. Madrid: Alianza, 2006.
- Apuleyo, L. *Las metamorfosis o el asno de oro*. Trad. Martos, J. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003.
- Bar Lojai, S. *El Zohar*. Trad. Dujovne, L. Buenos Aires: Editorial Sigal, 2007.
- Beauvoir, S. *El segundo sexo* (5ta edición). Trad. García, Puente, J. Bogotá: Ed. Random House Mondadori, 2011.
- Claudel, P. *Presencia y profecía*. Trad. Leonetti, M.M. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.
- D'Aurevilly, J. *Las diabólicas*. Madrid: Editorial Sexto piso, 2008.
- De Nerval, G. *Aurelia o el sueño y la vida*. Trad. Mas, M. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- De Saint- Euxpéry. A. *El principito*. Trad. Del carril, B. Buenos Aires: Emecé Editores, 1951.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- Freud, S. *El malestar en la cultura y otros ensayos*. Trad. Gómez, C. Madrid. Alianza Editorial, 2010.
- García Yebra, V. *Poética de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1974.
- García, B. *Textos gnósticos biblioteca de Nag Hammadi*. Madrid. Editorial Trotta, 1940.
- Gimbutas, M. *Diosas y Dioses de la Vieja Europa*. Trad. Parrondo, A. Madrid. Editorial Siruela, 2010.
- Hegel, G. W. Lección 45 de filosofía. 2016. Recuperado de http://datateca.unad.edu.co/contenidos/401204/4012_Filosofia_Moderna/leccion_4_4_la_filosofia_de_la_historia_de_helgel.html
- Husain. S. *La diosa, creación, fertilidad y abundancia. Mitos y arquetipos femeninos*. Trad. Cavándoli, M. Colonia. Ed. Taschen, 2005.

Jung, C.G. *Civilización en transición*. Trad. Martín, Ramírez, C. Madrid. Editorial Trotta, 2001.

Lyotard, J. F. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Trad. Antolín, M. Madrid: Cátedra, 1987.

Mellaart, J. *Zatal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1967.

Platón. *Diálogos*. Obra completa 9 volúmenes. Volumen IV: República. Madrid: Gredos, 2003.

Shakespeare, W. *Romeo y Julieta*. Trad. Cariola, J. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2004.

Silva Castillo, J. *Gilgamesh o la angustia por la muerte*. Poema babilonio. México: El Colegio de México, 2000.

Sontag, S. *Bajo el signo de Saturno*. Barcelona. Trad. Utrilla Trejo, J. Editorial Debolsillo, 2007.

Von Franz, M. *El camino de los sueños*. Trad. Valenzuela, R. Santiago de Chile: Editorial Cuatro Vientos, 1997.

REFERENCIAS DE OBRAS PICTÓRICAS:

Anónimo. *Uroboro maya*, Galería Nacional de México, 2015. Recuperado en: <http://ecoturismoesoterico.blogspot.com.co/2013/01/el-ouroboros-maya-losciclos-cosmicos.html>

Beck, David. *Queen Christina of Sweden*. Nationalmuseum, Sweden, 1650. Recuperado en: <https://unsplash.com/photos/x4UOIrYwkEc>

Boticelli, S. *Cleopatra*, 1475. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Simonetta_Vespucci

Collier, J. *Sibila de Delfos*, 1981. Recuperado en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Sibila>

Gauguin, P. *Dos mujeres tahitianas*. Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, 1899. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Pechos_con_flores_rojas

Goya, de F. de la serie de *80 Caprichos*, VIII Capricho, 1821-1832. Recuperado en: https://es.wikipedia.org/wiki/%C2%A1Que_se_la_llevaron!

Josef Szombathy. *Venus de Willendorf*. Museo de Historia Natural de Viena, 1908. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Venus_de_Willendorf

Klimt, G. *Palas Atenea*, Museo histórico de la ciudad de Viena, 1898. Recuperado de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Palas_Atenea_\(Klimt\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Palas_Atenea_(Klimt))

Kruger, B. *Your body is a battleground*. The Broad, Museum, 1989. Recuperado de: <http://www.thebroad.org/art/barbara-kruger/untitled-your-body-battleground>

Kruger, B. *This masterpiece is just a part we portray*, 2015. Recuperado de: <https://es.pinterest.com/freja/grafica/>

McDermott, L. *Self-Representation in Upper Paleolithic Female Figurines* [Fotografía], 1996. Recuperado de: <http://brunoclaessens.com/2014/05/distorted-proportions-of-the-human-body-in-african-art/#.V6YTCJNruko>

Miguel Ángel. *Madonna de Brujas*. Iglesia Nuestra Señora de Brujas, 1504. Recuperado en: https://es.wikipedia.org/wiki/Madonna_de_Brujas

Moreau, G. *Edipo y la Esfinge*. Museo Metropolitano de Arte de Nueva York, 1864. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Edipo_y_la_esfinge

Munch, E. *Pubertad*. Museo Munch. 1894. Recuperado en: https://es.wikipedia.org/wiki/Edvard_Munch

Rousseau H. *El sueño*, Museo de Arte Moderno de Nueva York, 1910. Recuperado en: [https://es.wikipedia.org/wiki/El_sue%C3%B1o_\(Rousseau\)](https://es.wikipedia.org/wiki/El_sue%C3%B1o_(Rousseau))

Rossetti. D. G. *Monna Vanna*. Tate Museum, 1866. Recuperado de: <http://www.tate.org.uk/art/artworks/rossetti-monna-vanna-n03054>

Sherman, C. *Waldina*. MOMA, 1980. Recuperado de: <https://waldina.com/2016/01/19/happy-62nd-birthday-cindy-sherman/cindy-sherman-2/>

Van Eyck, J. *Madonna de Lucca*, Städelsches Kunstinstitut, Frankfurt, 1436. Recuperado de: [https://en.wikipedia.org/wiki/Lucca_Madonna_\(van_Eyck\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Lucca_Madonna_(van_Eyck))

Von, Stuck, F. *Medusa*. 1892. Recuperado de: <http://www.wikiart.org/en/franz-stuck/medusa-1892>

Von Stuck, F. *Salomé*. Städtische Galerie im Lenbachhaus, 1906. Recuperado de: [https://de.wikipedia.org/wiki/Salome_\(Franz_von_Stuck\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Salome_(Franz_von_Stuck)).

Von Stuck, F. *El pecado* [pintura]. Colección privada, 1908. Recuperado de http://3.bp.blogspot.com/O7SOgHB6n0/VnVtBk2FYxI/AAAAAAAAABiFg/XNryvyHwiog/s1600/32-Franz_von_Stuck_-_Die_S%25C3%25BCnde_1893-SM.jpg



REFLEXIONES SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA DE LA MODERNIDAD TEMPRANA

Viridiana Platas Benítez¹
ENSAYO

Filósofa y Magister en Filosofía por la Universidad Veracruzana; Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora de Cátedra en el Departamento de Humanidades de Universidad El Bosque, en la Facultad de Humanidades y Filosofía de la Universidad de La Salle en Colombia. Autora de *El monismo vitalista y la filosofía de la modernidad temprana* (2007) y de diversos artículos sobre metafísica y epistemología moderna en autores como Henry More, Ralph Cudworth y Joseph Glanvill, así como de filosofía natural, epistemología y ética en filósofas de la modernidad temprana y la Ilustración.

REFLEXIONES SOBRE LA ENSEÑANZA DE LA FILOSOFÍA DE LA MODERNIDAD TEMPRANA²

Reflections on the teaching of Early Modernity Philosophy

Viridiana Platas Benítez
vplatas@unbosque.edu.co

RESUMEN:

Este ensayo presenta algunas consideraciones sobre la enseñanza de la filosofía de la modernidad temprana, a la luz del cuestionamiento historiográfico de los hilos conductores de interpretación del mencionado coto histórico. Lo anterior, tiene como objetivo invitar a los lectores a pensar en los avances, prospectivas y retos de la investigación, enseñanza y difusión de la contribución de las filósofas en la historia de la filosofía.

Palabras clave: filosofía de la modernidad temprana, historia de la filosofía, historiografía de la filosofía, filósofas, enseñanza de la filosofía.

³ Recibido: 31 de mayo 2021. Aceptado: 03 de junio 2021.

ABSTRACT:

This essay presents some considerations on the teaching of the philosophy of early modernity, in the light of the historiographic questioning of the conductive threads of interpretation of the aforementioned historical preserve. The above is intended to invite readers to think about the advances, prospects, challenges of research, teaching, and dissemination of the contribution of philosophers in the history of philosophy.

Key words: early modern philosophy, history of philosophy, historiography of philosophy, women philosophers, philosophy teaching.

INTRODUCCIÓN

Este ensayo reúne una serie de reflexiones relacionadas a la enseñanza de la filosofía de la modernidad temprana. Considero que todo acto de conciencia de la labor pedagógica en el ámbito de la historia de la filosofía implica problematizar algunos aspectos de la historiografía de la filosofía, por ejemplo, ¿qué criterios se eligen para determinar los cotos de la historia de la filosofía?, ¿cómo y porqué determinar temáticas específicas, tradiciones y escuelas que caracterizan a un periodo histórico?, ¿a qué intereses teóricos responden dichos criterios?, ¿cuáles son las discusiones previas inciden en la determinación de cotos históricos?

Estas problemáticas adquieren un interés notable en la enseñanza de la modernidad temprana, donde cada vez es más palpable cómo estos ejes abarcan la discusión sobre incluir a filósofas en la formación filosófica universitaria.

1. ¿MUJERES FILÓSOFAS O SIMPLEMENTE LA FILOSOFÍA EN...?

La pregunta por lo ‘femenino’ y lo ‘masculino’, además de ser central para la teoría de género, se ha convertido en un eje de discusión para la historiografía de la filosofía. Desde el clásico de Carolyne Merchant *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution* (1980), en el que se destaca el papel de las filósofas en la Revolución Científica del siglo XVII, ha habido un número importante de reconstrucciones racionales e históricas sobre las filósofas modernas que han planteado y dado por supuesto dicha cuestión y que todavía en nuestros días no ha tenido un consenso al respecto; no obstante, la incursión de las mujeres en la República de la Letras ha llamado la atención de los estudiosos desde que Marjorie Hope Nicolson recopiló en 1938 *The Conway Letters*, provocando además a reflexionar el porqué de la exclusión de las filósofas de la historia de la filosofía de la modernidad.

Frente la exclusión, se han desarrollado trabajos como *History of Women Philosophers* (IV Vols. 1987-1995) de Mary Ellen White y *Women Philosophers of Seventeenth Century* (1992) de Jacqueline Broad, cuya intención ha sido la escritura de historias de la filósofas modernas; estos trabajos han animado a los editores de diccionarios importantes como el de José Ferrater Mora, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *Cambridge Dictionary of Philosophy*, *Thoemmes*

Continuum Dictionary of Seventeenth-Century British Philosophers a incluir entradas sobre ellas.

Con todo, es vigente cuestionar la pertinencia de un criterio historiográfico denominado ‘filósofas modernas’. Al respecto surgen a su vez, una serie de interrogantes exigidos por la pregunta sobre aquello que se denomina ‘filosofía moderna’: ¿la modernidad filosófica entendida como un coto cronológico o como un proyecto filosófico? Si es mediante un coto, ¿qué periodo abarcaría? Y si es desde un proyecto, ¿cuáles son sus características? En el caso del coto histórico, ya Luis Villoro en su *El pensamiento moderno. La filosofía del Renacimiento* (1992) debate ésto y problematiza la selección de un corte temporal en razón de que los tópicos que consideramos “propios” de la modernidad filosófica ya se ubican desde la Baja Edad Media y el Renacimiento. En suma, toda aproximación al respecto, debe ser cuidadosa de cualquier reduccionismo o de un discontinuismo radical.

No obstante, lo cierto es que cualquiera que sea el criterio de selección mencionado y pese a la bibliografía antes señalada, el pequeño número de menciones a las figuras femeninas en la historia de la filosofía sigue siendo una realidad, que no sólo se hace patente en las reuniones académicas (congresos, simposios, jornadas, etc.), sino también en las diversas mallas curriculares universitarias; y en el caso de presentarse, casi siempre se acompaña bajo la denominación sesgada de “pensamiento de los márgenes”, “pensamiento fronterizo” o “curiosidad histórica”, etc.

Al respecto, Eillen O’ Neill, otra de las pioneras en la historiografía de las filósofas señala estas omisiones, pero también critica las reconstrucciones racionales a las que se tiende para evitarlas, a saber, las enfocadas en la historia de la exclusión, la condición femenina o al tema sobre lo femenino desarrollado por las autoras, y que a su vez, excluye a quienes no tocan esos temas. (O’ Neill. 2005: 194); y como también exhorta M.E. Waithe, debemos enseñar *Historia de la filosofía*, más que *Historia de la filosofía de las mujeres* (Waithe, 1989: 134), y especialmente, una de talante crítico con los criterios de inclusión y exclusión de pensadores y por supuesto, de las pensadoras.

Por lo anterior, considero, en primer lugar, que la enseñanza de la filosofía desde las fuentes primarias, posibilita a los profesores y a los estudiantes a tener

una perspectiva que vislumbra la continuidad de ciertas problemáticas en la historia de la filosofía, lo cual, permite apreciar el modo en que temas generales, como la relación y el conocimiento del mundo natural, el carácter de la acción humana, la idea del alma o *psiqué* humana, etc., han tenido sus diferentes respuestas, que son resultado de las discusiones, consensos y disensos de cada época. Así, lo que parece una visión homogeneizante puede en realidad mostrar los muchos matices y la riqueza de las propuestas.

En segundo lugar, creo que existen múltiples beneficios en esta última vía con respecto a la modernidad filosófica, pues al reparar en ciertos prejuicios sobre ella, -transmitidos sean por las opiniones de los filósofos del siglo XX, sea por las interpretaciones de las historias de la filosofía de los siglos XIX y XX- la inclusión de las filósofas irá más allá de la mera “curiosidad histórica.”

2. SOBRE LA HISTORIOGRAFÍA DE LA MODERNIDAD TEMPRANA

Partiendo del orden de ideas anterior, para referirnos a la modernidad filosófica podemos adoptar un coto cronológico que, a su vez, se establece bajo la luz de ejes temáticos. Así el periodo que va de finales del siglo XVI hasta principios del siglo XIX, incluye a la modernidad temprana –época de la quiero hablar aquí–, misma que se ubica en el curso de los siglos XVII y XVIII y en cuyos ejes temáticos se pueden sugerir el fundamento de la verdad en la ciencia, el debate sobre los métodos, la tensión entre la determinación y la libertad moral, el conocimiento de la composición y comportamiento del mundo natural, el estudio de las pasiones humanas y el compromiso entre el saber y el vivir.

El lector seguramente se pregunta: ¿no son temas perfectamente rastreables en la filosofía antigua, medieval y contemporánea? Por supuesto, y ése es el punto: la historia de la filosofía es la narrativa de la vida de los conceptos, en su modo de responder a las preguntas de su presente.

3. ¿CÓMO PENSAR POST POST...?

En la introducción de *Lo Poshumano* (2013), Rosi Braidotti problematiza cómo pensar “después de la condición postmoderna, postcolonial, postindustrial, postcomunista, [...] postfeminista, [...] posthumana.” (p.8) Mi respuesta, que, en realidad no es mía, sino de Laura Benítez, es conociendo la historia de la

filosofía, pues como ella ha enseñado a través de sus cincuenta años de docencia universitaria en la UNAM, la historia de la filosofía es la que conforma a la *cultura filosófica*, y que justamente, es la que nos proporciona los elementos del pensar como problemas, orientaciones conceptuales, métodos, etc.

Además, como mencioné en líneas anteriores las aportaciones de las filósofas a los problemas teóricos y prácticos de su época son indebatibles. Es por ello, que las reconstrucciones en torno a las 'filósofas modernas' se han matizado, especialmente en los últimos 20 años, pues se ha reconocido que ninguna de estas filósofas pensó en aislamiento (aún teniendo en cuenta los casos de Margaret Cavendish y Sor Juana Inés de la Cruz), y que, por ende, participaron de manera activa en las discusiones de y con sus contemporáneos.

Algo que caracteriza a las filósofas modernas es el nivel de sus críticas: la *Carta Atenagórica* de la Décima Musa es un ejemplo de un ejercicio de revisión de argumentos, así como de reducciones al absurdo, cuyo valor pedagógico para los estudiantes de lógica, en nuestros días es excelente; además, no debe olvidarse mencionar la crítica epistemológica del *Primero Sueño*.

Por su parte, el talante crítico al proyecto experimental de la Royal Society de Margaret Cavendish es un ejemplo claro de las discusiones apremiantes de la época, pues existe una articulación epistemológica, ética y hasta política del materialismo organicista y es una de las primeras autoras en establecer los límites del estudio filosófico frente a las bases teológicas del mismo.

Los *Principios de la más antigua y moderna filosofía* de Anne Conway no sólo expone un interesante monismo sustancial, también, es una crítica tanto a la metafísica y a la filosofía natural de Hobbes, Descartes y Spinoza, como a la de los vitalistas de su círculo intelectual cercano.

En el caso de Damaris Cudworth, la crítica al fundamento metafísico de la verdad es clarísima en su correspondencia con Leibniz; además, es interesante observar cómo es que partiendo de este principio, en sus Pensamientos ocasionales sobre una vida cristiana o virtuosa (1710) se establecen, entre varios puntos, una defensa de la educación de la mujeres en el ámbito tanto de la teología, como de las distintas áreas del saber (matemáticas, historia, geografía, filosofía, etc.); todo

ello como modelo virtud-razón que antecede en gran medida el espíritu ilustrado.

En el caso de Emile du Châtelet, el carácter de su crítica al modelo cartesiano no sólo le animó a escribir su *Tratado sobre la naturaleza y propagación del fuego*, además fue una de las primeras divulgadoras del mecanicismo newtoniano, y traductora de los *Principios matemáticos de filosofía natural*, traducción que hasta nuestros días se utiliza en Francia.

Quedan en el tintero trazar una línea de investigación sobre el espíritu polemista y los alcances históricos de la llamada “querrela de las mujeres” en filósofas renacentistas como Tullia d’ Aragona, Moderata Fonte, Laura Cereta, Isotta Nogarola, Cassandra Fedele y Lucrezia Marinella, las cuales nos proporcionan un hilo conductor de los debates sobre la naturaleza femenina en el marco de la escena intelectual renacentista, que dan la posibilidad de pensar en un discurso radical de lo “femenino” y sus modos de fundamentación desde la filosofía natural, la ética, la política y la literatura.

Por su parte, Mary Astell, Catharine Trotter-Cockburn, Mary Shepherd y Anna Maria Van Schurmann, filósofas que aún no han sido trabajadas por los historiadores de la filosofía en América Latina (salvo por el artículo de Leonel Toledo sobre Catharine Trotter- Cockburn), y con ello, el reto de fomentar y concretar el trabajo colaborativo para el estudio de las filósofas en la historia de la filosofía a la luz de la reflexión historiográfica; y por supuesto, como lo ha sugerido Sarah Hutton en diversos artículos y foros académicos, la búsqueda de más filósofas latinoamericanas, como exigencia de conocer y estudiar nuestra tradición de pensamiento, así como abrir la posibilidad de ampliar el espectro a otras tradiciones p.e., la asiática o la africana.

REFERENCIAS:

Atherton, Margaret (Editor) *Women Philosopher of the early modern period*. USA: Hackett Publishing Company. 1994. Impreso

Braidotti, Rosi. *Lo poshumano*. Gedisa Editorial. 2013. Impreso

Broad, Jacqueline. *Women Philosophers of Seventeenth Century*. Cambridge University Press. 1992. Impreso

Craig, Edward. *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. I, 1998. Impreso

Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*. Editorial Ariel. 2001. Impreso.

Merchant, Carolyne. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: HarperCollins. 1980 Impreso.

Nicholson, Marjorie Hope. *The Conway Letters*. Edición Revisada por Sarah Hutton. Oxford: Clarendon Press. 2004. Impreso.

O'Neill, Eileen. *Early Modern Women Philosophers and the History of Philosophy*. *Hypatia*, Vol. 20, No. 3 (Summer, 2005), pp. 185-197. <https://www.jstor.org/stable/3811122> Accessed: 24-08-2018 15:28 UTC

Toledo Marín, Leonel. *Catharine Trotter Cockburn: polemista defensora de John Locke*. En Platas Benítez, Viridiana; Toledo Marín, Leonel. (Coordinadores) *Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles*. Biblioteca Digital de Humanidades. Universidad Veracruzana, 2014. <https://www.uv.mx/bdh/files/2014/06/Libro-Filosofas-modernidad.pdf>

Waithe, Mary Ellen. *On Not Teaching the History of Philosophy*. *Hypatia*, Vol. 4, No. 1, *The History of Women in Philosophy* (Spring, 1989), pp. 132-138. <https://www.jstor.org/stable/3809939> Accessed: 24-08-2018 15:33 UTC

¿CÓMO SE CONSTRUYE SABER Y CÓMO SE FORMAN SUJETOS EN LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES?

Carlos Germán Juliao Vargas¹

Fabián Andrey Zarta Rojas²

ENSAYO

1 Filósofo, Magíster en Ciencias sociales del Institut Catholique de Paris; Maestría en Dirección Universitaria, Universidad de los Andes. Autor de *Micropolítica del conflicto armado en Colombia: perspectiva pedagógica* (Revista Horizonte Independiente, 2020).

2 Comunicólogo, Maestrante en Estudios Sociales y Culturales, Universidad El Bosque. Autor de *Micropolítica del conflicto armado en Colombia: perspectiva pedagógica* (Revista Horizonte Independiente, 2020).

¿CÓMO SE CONSTRUYE SABER Y CÓMO SE FORMAN SUJETOS EN LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES?³

How is knowledge constructed and how are subjects formed in the human and social sciences?

Carlos Germán Juliao Vargas
cgjuliao@gmail.com

Fabián Andrey Zarta Rojas
fzarta@unbosque.edu.co

RESUMEN:

El mundo actual exige un examen multifacético que solo es realizable mediante una mirada compleja que se valga de diversos ángulos de análisis crítico. En ese sentido, proponemos contextualizar la situación educativa para intentar dar respuesta a la cuestión ¿a quién formar? que se relaciona con sus dos corolarios: por qué y para qué formar. Debido a lo anterior, poner el acto de aprender en el centro del recorrido del estudiante implica introducir, desde el inicio de los estudios universitarios, la enseñanza del pensamiento complejo y de la búsqueda y aparición del sentido. Esto significa que el maestro pasa a ser un proveedor de recursos que aporta el material que permite que emerjan nuevas preguntas. El conocimiento no sirve para disolver (solucionar) el problema sino para revelar el misterio. En ese sentido, el acto de aprender, eminentemente complejo, se transforma porque actualiza una capacidad innata, que la humanidad heredó, que puede transmitir y que constituye su verdadero patrimonio: aprender.

Palabras clave: Complejidad, aprendizaje, filosofía, educación, praxeología.

³ Recibido: 13 de junio 2020. Aceptado: 21 de junio 2020.

ABSTRACT:

Today's world demands a multifaceted examination that is only achievable through a complex look that uses various angles of critical analysis. In this sense, we propose to contextualize the educational situation to try to answer the question, who to train? which is related to its two corollaries: why and what for. Due to the above, putting the act of learning at the center of the student's journey implies introducing, from the beginning of university studies, the teaching of complex thinking and the search and appearance of meaning. This means that the teacher becomes a resource provider who provides the material that allows new questions to emerge. Knowledge does not serve to dissolve (solve) the problem but to reveal the mystery. In this sense, the act of learning, eminently complex, is transformed because it updates an innate capacity, which humanity inherited, which it can transmit and which constitutes its true heritage: learning.

Key words: Complexity, learning, philosophy, education, praxeology.

I. ¿EN CUÁL MUNDO VIVIMOS?

El mundo actual exige un examen multifacético que solo es realizable mediante una mirada compleja que se valga de diversos ángulos de análisis. Únicamente, conjugando los puntos de vista económico, político y geopolítico; sociológico y antropológico; tecnológico y epistemológico, podremos comprender nuestra realidad. En el marco de este texto, estas dimensiones no podrán ser exhaustivamente presentadas, pero sí visualizadas lo suficiente para trazar un marco referencial que, pese a no ser absoluto, ofrece la ventaja de ser sintético.

Sin ninguna duda, el concepto de *mundialización*, que designa tanto el carácter mundial de la economía como la globalización de los mercados, es el que mejor califica la esfera de las actividades económicas. Desde finales del siglo xx asistimos a la extensión de la economía de mercado, incluso entre los Estados aún llamados socialistas (en los que el socialismo se fue haciendo cada vez más discreto al mismo tiempo que los mercados se expandían). Los países monopolísticos a escala nacional, con elementos expansionistas y hegemónicos, se van convirtiendo en naciones “mega-monopolísticas” a escala mundial, supranacional, bajo la tutela de empresas-redes cuyos directivos y accionistas provienen de diversos horizontes nacionales y disciplinares, en un mundo sin fronteras. Estas empresas, por otra parte, han diversificado sus operaciones y productos, dando lugar a una creciente globalización de los mercados⁴(Crochet). La nación ya no puede ser referente para un marco de análisis adecuado. Pero tampoco lo puede ser la antigua organización industrial (que reposaba sobre fuertes concentraciones empresariales) que cede el paso a estructuras más reducidas, deslocalizadas por el posicionamiento creciente de las nuevas tecnologías virtuales, transitorias y adaptables.

⁴Según Crochet, el término “mundialización” se refiere a la extensión de los mercados a escala mundial, mientras que el de “globalización” tiene que ver con la diversificación de las actividades y operaciones de ciertas empresas “globales” o empresas-redes en el conjunto de los mercados mundiales. La globalización es reinterpretada hoy a la luz de una nueva visión del mundo y del lugar que ocupa el ser humano en ella que se denomina holismo. Esta palabra, de origen griego, significa que el mundo constituye un todo, dotado de más realidad y más valor que las partes que lo componen. En ese todo, el surgimiento de lo humano y lo social no es más que un avatar en la evolución de la materia.

Desde un punto de vista político, esta marejada económica va acompañada de un repliegue del Estado y de una tendencia a la privatización de sectores sociales normalmente bajo su jurisdicción, como la educación y la salud. El poder monopolístico y supranacional de las empresas-redes suplanta aquel, nacionalmente circunscrito, del Estado y los responsables políticos, quienes ahora están sometidos a los dictámenes de los inversionistas y de consorcios que amenazan con retirarse si las políticas no corresponden a sus intereses. Como economía y política van de la mano, la desregulación de los mercados va rediseñando el mapa geopolítico mundial: fronteras que se abren (por la abolición de barreras tarifarias) y una nueva cartografía (bajo la forma de redes económicas) que se superpone a la cartografía geonacional, generando una especie de *mundialización política* (un único gobierno mundial). Estas redes, por otra parte, se centran en megaciudades generadas por la concentración de las comunicaciones. En ellas transitan, a una velocidad asombrosa, las diversas transacciones. En consecuencia, la esfera de *lo político* ya no es el lugar de convicción recíproca de los ciudadanos, como “*lugar atópico de la decisión de estar juntos colectivamente*” (Caillé 263), sino que es absorbida por *la política*, como instancia de defensa de intereses cada vez más económicos⁵. La idea del Estado-Nación, así como la de los partidos o sindicatos (que ceden su lugar a los múltiples movimientos sociales), se desvanece en beneficio de aquella red de redes que forman una cadena en la que los vínculos se amplían a escala planetaria. Esto tiene consecuencias determinantes sobre la identidad de las personas e instituciones.

Desde un punto de vista sociocultural y antropológico, el mundo contemporáneo está atravesado por la cuestión de la *identidad*. Los medios de transporte rápido y la comunicación virtual, de una parte, y el desempleo y el creciente distanciamiento entre ricos y pobres, de otra parte, traen como consecuencia el mestizaje cultural de las poblaciones. Presente ya en las grandes ciudades, este mestizaje se va acentuando (por las progresivas oleadas migratorias fruto de desplazamientos por violencia, guerras, exclusión, entre otras causas) convirtiendo a ciudades marginales en megaciudades cosmopolitas y pluriétnicas.

⁵ Siguiendo a Caillé y J. Lévy, distinguimos lo político, como espacio público en el sentido pleno del término, es decir, como el lugar donde se da la posibilidad de vivir juntos a personas que pertenecen a una misma comunidad (que es el mundo mismo), de la política como lugar del poder instituido y de la defensa de intereses partidistas.

Este mestizaje cultural es igualmente causado, como fenómeno propio de finales del siglo xx, por la amplitud del entrecruzamiento de los productos culturales que provienen de grupos específicos, étnicos o nacionales. Pero la mundialización, desde una perspectiva cultural, no puede ser pensada simplemente como una uniformización que suplantaría las diversas culturas del mundo, sino como un proceso mucho más complejo que señala hasta qué punto el mundo se compone de diversidades coherentes que hoy deben afrontar un nuevo vínculo con vocación universal.

Los progresos tecnológicos van engendrando esta porosidad cultural. Sea que se trate de medios masivos, como la radio o la televisión, o de comunicación virtual, como la Internet, las nuevas tecnologías de la comunicación han favorecido el mestizaje cultural, más allá del encuentro físico *in situ*, en la esfera ahora sin fronteras de la virtualidad. Esta porosidad cultural, si bien expande los horizontes culturales, tiene como contrapartida el efecto de reducir el sentimiento de pertenencia a las comunidades nacionales y locales (incluso a subculturas juveniles del tipo de las llamadas tribus urbanas), dando así lugar a reivindicaciones integristas de parte de ciertas comunidades (Gohier y Anadon). Al margen de la postura adoptada, la cuestión de la ciudadanía, de los derechos y la identidad que ella confiere, se injerta en aquella otra de la mixtura. ¿Se puede ser a la vez ciudadano del mundo (si esta apelación tiene sentido) y ciudadano de la propia ciudad? Las instituciones políticas y educativas resultan impactadas por esta ola de cuestionamientos y se intentan poner al día con los demás países, adoptando políticas económicas y ambientales, entre otras, y reformas educativas que se implementan en los países de la OCDE⁶. Por ejemplo, en Colombia se han dado los pasos para adoptar un currículo centrado en las competencias, lo que se inscribe en la lógica pragmática y utilitarista dominante. Estas transformaciones culturales e institucionales, a escala inter o transnacional, se deben en gran parte a los últimos progresos tecnológicos. Debido a esta tendencia mundial, predominan

culturas globalizadas en las que la identidad cultural se va homogeneizando (hay unas características estandarizadas) como resultado de que los individuos se reconocen en ellas. Se trata entonces de una representación subjetiva: la identidad cultural como forma subjetiva que ocurre en la colectividad que hace

⁶Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos.

sentir a los individuos que son parte de un todo, con valores y creencias que, sin duda, están influidos por símbolos introducidos por la globalización⁷. El símbolo fundamental es la constitución del individuo como institución central de la sociedad:

El individuo está, en efecto, en el centro de la mutación societal que caracteriza la modernidad avanzada [...] Esta mutación tuvo lugar en el marco de una sociedad de mercado que hace del individuo el objetivo directo y el verdadero motor de la actividad. En la sociedad de la mercantilización, es el individuo quien se vuelve el objeto del mercado, no solamente como consumidor de bienes y de valores mercantiles, sino como el "bien" y el "valor" supremo del mercado en sí mismo [...] Más que "productos", lo que se busca vender y lo que se compra son marcas identitarias de las formas de ser uno mismo [...] El individuo, convertido a sí mismo en su propio producto, "se compra una vida" (Bauman 2008), y su trayecto de vida se identifica con su trayecto de consumidor. (Delory-Monberger xxv-xxvi- Énfasis en el original).

Desde un punto de vista tecnológico y tecnocientífico, los avances logrados, particularmente a partir de la segunda mitad del siglo xx, son inconmensurables frente a aquellos de los siglos precedentes. Los medios de transporte, los medios de información y de comunicación han reducido e incluso aniquilado las distancias, instituyendo el tiempo de la instantaneidad. Una masa de informaciones es accesible a aquellos que se encuentran tecnológicamente conectados con todo el mundo (que, por otra parte, son cada vez muchos más) y la creación de redes informáticas ha favorecido, como ya lo vimos, el surgimiento de redes económicas, así como la concentración de las actividades mercantiles y financieras en los megacentros urbanos. Nuestra idea del espacio-tiempo se va modificando, lo que contribuye a la complejidad de la cuestión identitaria. Además, la exploración cada vez más amplia del espacio modifica nuestras representaciones cosmológicas al circunscribir el lugar ocupado por el planeta Tierra en el espacio intergaláctico.

Comunicación, espacio y tiempo no son los únicos parámetros modificados por la ciencia y la tecnología. Como lo sostiene Fountain, las tecnociencias cuestionan los mismos fundamentos de lo que siempre se ha considerado la "naturaleza humana".

⁷Globalización alude a "los procesos en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios" (Beck 29).

La inseminación artificial, las madres sustitutas, la cirugía transexual y la clonación, entre otros ejemplos, nos hacen entrar en el mundo de lo híbrido, en el que la frontera entre lo artificial y lo natural se desvanece (al igual que aquella entre hombre y mujer, que se creía inalterable).

Debemos desarrollar nuestra capacidad de tomar en cuenta estos híbridos, estas nuevas entidades emergentes, estas “natura-culturas” (Haraway, 2000). La creación de entidades se hace cada vez más “artificial” y es sólo una cuestión de tiempo el que estos nuevos orígenes, los simulacros, sean, en el próximo milenio, considerados como naturales (es decir, legítimos). (Fountain 277).

¿Cómo se deben definir de ahora en adelante el ser humano, el hombre y la mujer? Si el paso de la Edad Media al Renacimiento estuvo marcado por una descentración de Dios hacia el hombre, y luego se puso el acento sobre su finitud en el mundo contemporáneo, como lo señaló Foucault, ¿cuál es y cuál será en adelante el centro del universo? Esta pregunta existencial fundamental nos conduce al plano epistemológico, es decir, al estatuto del saber.

Desde un punto de vista epistemológico, la relatividad de los saberes ha sido abundantemente tratada por la sociología del conocimiento, sobre todo desde los trabajos de Kuhn. El cientismo del siglo xix ha sido desafiado por un enfoque paradigmáticamente contextualizado de las ciencias, ya sean naturales o humanas. Los saberes ya no son certezas y, de otra parte, se encuentran fragmentados en ciencias relativamente compartimentadas bajo la forma de disciplinas que ya no cuentan con un discurso transversal, unificador, como el que tenía la filosofía hasta Descartes⁸.

Por otra parte, la mayoría tiene hoy acceso a un cúmulo asombroso de informaciones y la escuela ya no es la única dispensadora de saberes. Estos son ahora difundidos igualmente por los medios de información y de comunicación, y por las redes sociales, que incluyen una alta dosis de desinformación y de la hoy llamada posverdad o “mentira emotiva”⁹.

⁸Sin embargo, esta búsqueda unitarista a veces ha resurgido. Por ejemplo, el positivismo lógico del Círculo de Viena, que a principios del siglo xx pretendía reconstruir el conjunto de lo real mediante la lógica. Vale la pena recordar también que Eduardo Nicol muestra un camino de integración epistemológico al afirmar que la ciencia no es una disciplina, sino una comunidad de saberes. Tanto en su origen como en su fin se halla el principio de unidad.

⁹Este neologismo describe la distorsión deliberada de una realidad para crear o modelar opinión pública e influir en las actitudes sociales, para las que importan más las emociones y creencias personales que los hechos.

Por esos mismos caminos, los saberes, ahora fragmentados, son igualmente compartidos por una parte de la población cada vez más creciente y virtualmente discutidos y recreados por ella, a través de Internet (es el caso de Wikipedia, como ejemplo cooperativo de construcción de conocimientos). Por todo lo anterior, la virtualidad, la globalidad y la tecnicidad del nuevo mundo no pueden reducirse al balance bastante sombrío que acabamos de trazar. Su dimensión dominadora o esclavizante oculta sus posibilidades emancipadoras y creativas, que son más de las que normalmente consideramos o valoramos. Ellas pueden, en el mismo sentido, favorecer la creación de solidaridades socio-políticas a escala mundial para intentar contrarrestar los efectos devastadores de la globalización de los mercados y del debilitamiento o la retirada del Estado.

Así, la relatividad de los saberes y la fragmentación epistémica son en parte compensadas por el intercambio del saber, tanto su posesión como su construcción¹⁰. La economía monopolística, centrada en la lógica de la utilidad, es compensada por la existencia, así sea marginal, de economías informales y sociales. Finalmente, la fragilidad política es compensada por la aparición del poder de la sociedad civil y el ejercicio de una democracia directa y participativa. Es esto lo que sostiene, en otro contexto, Fountain cuando evocando la hibridación generada por las tecnociencias y la complejidad del mundo actual, recurre a la discusión pública que ellas entrañan y que exige una ciudadanía activa. Fragmentación, hibridación y complejidad interpelan la responsabilidad. Y esto es mucho más real en un mundo en el cual la ciudadanía se ejerce en una doble escala, local y mundial, y el individuo ha adquirido el carácter de institución social, con lo que se ha redefinido su relación con la sociedad. De este modo, la construcción de la existencia personal (expresada como biografía) se convierte en el centro de producción de la esfera socio-política. Es este mundo nuevo, tanto en sus dimensiones opresoras como emancipadoras, el que define el contexto en el que debe ocurrir la reflexión educativa sobre las cualidades que deberían poseer las personas.

La posverdad supone una difuminación de la frontera entre la verdad y la mentira, lo cual crea una tercera categoría en la que un hecho, ficticio o no, se acepta de antemano solo por encajar en nuestros esquemas mentales. Es la mejor herramienta de los demagogos actuales.

¹⁰ Si compartir el saber caracteriza el registro social de la relación con el saber, su co-construcción implica el registro epistémico, por la multiplicidad de los sujetos-autores (agentes de la construcción), la reducción virtual de la atomización de los saberes (y no su uniformización) y el reconocimiento de sus fundamentos en tanto que constructos teóricos.

Allí es donde debe ubicarse la reflexión sobre el saber o, en otras palabras, la reflexión educativa sobre la cuestión del tipo de persona y sociedad que hay que formar, sabiendo que el “curso de la vida” tiende “a instituirse como el lugar del proceso de selección, organización e integración por los cuales los individuos se inscriben en el mundo social y trabajan por su propia socialización” (Delory-Monberger XXIX).

II. ¿A QUIÉN FORMAR?

En este complejo contexto, la respuesta a la cuestión ¿a quién formar? se relaciona con sus dos corolarios: por qué y para qué formar. El contexto que acabamos de describir responde en parte a estos interrogantes, delimitando el horizonte en el cual se mueve la persona e identificando la dimensión pragmática del por qué y sus incidencias sobre las cualidades que deberá poseer la persona. La razón pragmática no basta para responder a la cuestión de las finalidades educativas a privilegiar. Estas reposan, en última instancia, sobre una opción axiológica y praxeológica que difiere o desborda el marco limitado del valor práctico y su corolario, el deseo de eficacia.

Por ejemplo, concebir la globalización económica desde un ángulo pragmático puede llevarnos a concluir que hay que formar un individuo emprendedor, abierto a los dispositivos de la competencia. Dependiendo de la postura axiológica que se privilegie se puede, al contrario, pensar en formar un sujeto dispuesto a reclamar una mayor igualdad económica y social para todos los ciudadanos. En un mundo ideal, nada prohíbe soñar con una persona-líder capaz de un espíritu empresarial con conciencia social y un sentido desarrollado de la responsabilidad ética.

En todo caso, la amplitud del fenómeno de globalización-mundialización, y la gestión de sus proyectos en manos de un pequeño número de accionistas y directivos de empresas-redes, vuelven ineludible la formación y el desarrollo de una conciencia social y responsable para que el individuo pueda llegar a ser sujeto y ciudadano. Solo así podría escapar del rol de objeto, instrumento de consumo, que quiere hacerle jugar la economía de mercado de la cual él mismo (o mejor, su configuración como individuo) es un producto para comprar y vender; o escapar del rol de individuo fragmentado, sin ningún lugar unificador,

arrinconado por la relatividad y la segmentación del saber, así como por la pérdida del sentido de identidad y de pertenencia que le es concomitante. Solo como sujeto, es decir, autor y actor de su propia vida en relación con los otros sujetos, miembros de sus diversas comunidades de pertenencia (étnica, religiosa, de género, política, a escala local o planetaria), el individuo puede recrear un sentido que sea el norte unificador de su existencia.

Para quien entiende al ser humano como aquel que tiene que pasar de individuo a sujeto, la mundialización, en sus dos dimensiones (esclavizante y emancipadora), interpela a la responsabilidad del sujeto en su misma condición humana (que, consideramos, es necesario definir aquí):

Entiendo aquí por condición humana el conjunto de relaciones del hombre con el mundo natural y artificial (en sus actividades físicas, económicas, científicas y técnicas), con los demás (en su vida social), con el poder (en la organización política), con los valores, Dios u otras trascendencias (por la ideología, la moral, la religión) y consigo mismo (por la cultura). La inscripción en nosotros de estas relaciones constituye una personalidad histórica común a todos los miembros de un espacio-tiempo, aunque diversificado según los círculos sociales, culturales, familiares, la edad, el sexo, las individualidades. Esas relaciones evolucionan sin cesar, y a veces de manera tan rápida y radical que se invierten, lo que constituye una revolución de la condición humana (Rohou 116; citado por Delory-Monberger xvi).

Ahora bien, en su primera dimensión, la mundialización implica la responsabilidad del sujeto, que, como lo sostiene Touraine, debe oponerse a todos los agentes de la dominación, mucho más si esta tiende al totalitarismo. Solo el sujeto, en su individualidad y en su intersubjetividad, puede oponerse a la totalidad, ser el autor/actor de su historia y de aquella de su comunidad. Él no es libre sino en una libertad relacionada, cuando elige ser con el otro para oponerse al todo. Él, aislado, no es sino el juguete de sus propios deseos, narcisistamente replegado sobre sí mismo. En su dimensión emancipadora, la mundialización moviliza igualmente la responsabilidad porque se trata de la co-construcción del saber o de uno de sus productos o incluso de que la sociedad civil asuma reivindicaciones de orden sociopolítico. Aquí se invita a la capacidad de cada uno para responder por sus actos y las consecuencias que entrañan. Como lo señala Boisvert este llamado a la responsabilidad desborda por otra parte el marco privado para entrar en la esfera pública: “Este regreso del sentimiento cívico es primordial, en la medida en que él engendra

una toma de posesión de los destinos públicos por el conjunto de los ciudadanos. Es la reaparición de la conciencia de co-responsabilidad de los asuntos públicos” (Boisvert 206).

Asimismo, la responsabilidad tiene como corolario la participación, en su sentido amplio de “tomar parte en”. Este corolario va contra la tendencia a la pasividad y al individualismo exacerbado de una sociedad construida sobre la capitalización y el consumo. La participación implica el compartir en la parte activa que cada uno asume en la sociedad, a la cual la vida, incluso la supervivencia, de los individuos está inextricablemente ligada. El compartir, a su vez, implica la solidaridad entre las personas. La creación de redes define el nuevo mundo, en términos de telecomunicaciones y de corporaciones (en su tendencia hegemónica y monopolística), y describe igualmente las redes o cadenas de solidaridades que se tejen en la sociedad civil, sea que se hable de la desobediencia civil o de la economía informal. Como ya señalamos, la creación de redes de comunicaciones permite igualmente superar las leyes de la economía de mercado implementando una economía paralela.

Las tecnologías de la información y la comunicación, si bien permiten la comunicación y el acceso a la información, no resuelven todos los problemas referentes a la relatividad y a la fragmentación de los saberes. Sí permiten en ciertos casos, como ya se dijo, la participación y contribuyen, por otro lado, a la explosión y dispersión de los saberes. En este sentido, lejos de ser una panacea, deben ser tomadas como lo que son; es decir, como instrumentos que sirven para la construcción del saber. No podemos considerar la información difundida por las redes como si fuera el saber en sí, confundiendo así medios y fines. Una educación basada en las tecnologías actuales debería tematizar “el flujo, lo confuso y el pensamiento” (Gohier y Lebrun). La suma de informaciones difundida por Internet y la falta de puntos de referencia sobre su organización y su fuente requieren de una educación que no se limite al aspecto técnico, sino que comprenda también una formación crítica, que incluya la dimensión ética de la difusión de informaciones sin cuartel, la organización y el análisis de los datos, su significación y, sobre todo, la profundización de la reflexión que va al encuentro de la invitación a permanecer en la superficie, a “surfear” sobre la “telaraña”.

Resaltamos todo esto porque la reflexión crítica propia de las ciencias humanas y sociales se elabora en profundidad, y no en la superficie. Aunque la participación en la construcción del saber puede contrarrestar, en parte, su estallido y su relatividad, no puede hacerlo sin modificar la relación con el saber como algo distinto al mero acceso a la información, por plural que esta sea. El saber no puede consistir en la yuxtaposición de informaciones. Su constitución implica opciones epistemológicamente ilustradas que respondan a criterios de cientificidad o de rigor, paradigmáticamente establecidos por los diferentes campos disciplinarios, ellos mismos revisados a la luz de los avances teóricos. En otros términos, tomar posición en el campo del saber exige conocer sus pros y contras y dominar el discurso tradicional de la racionalidad que desborda aquel de la cientificidad.

En este orden del discurso se sitúa la ética como reflexión axiológica que permite, más allá de la expresión de los deseos y necesidades individuales, unirse a la cuestión de la corresponsabilidad pública. En otro plano, la ética, como parte integrante de una educación basada en las tecnologías actuales, permite elaborar una reflexión sobre las cuestiones de la libertad de expresión (frente a la cuestión de la pornografía infantil, por ejemplo) y de la propiedad intelectual (referente a las fuentes de las informaciones difundidas y a su uso). Es igualmente la reflexión axiológica la que sostiene la toma de decisiones relativa al mundo híbrido de las tecnociencias (reglamentar, por ejemplo, la aceptabilidad o no de la clonación de seres humanos).

Pero la racionalidad no basta para equipar a la persona de modo que pueda hacer frente al mundo de la fragmentación, la complejidad y la hibridación. A pesar de que la solidaridad y la participación (tanto en los asuntos públicos como en la construcción del saber) ayudan a reducir el efecto de dispersión, fruto de la fragmentación epistémica e identitaria, y la racionalidad científica y ética han hecho inteligible y vivible el mundo complejo e híbrido, ellas no logran totalmente conferir un sentido al universo, donde existimos y actuamos. El sentido, para un auténtico sujeto, no puede desplegarse sino en un mundo significativo y solo puede construirse en la triple relación de lo racional, lo simbólico y lo afectivo con el mundo, en un trayecto biográfico autorreflexivo. “En consecuencia, cada uno es reenviado a la construcción reflexiva de su propia existencia, a su *biografía* —entendida aquí no como el curso real, efectivo de la vida, sino como la representación construida que se hacen los actores de ella— y

de su capacidad de *biografización*¹¹ de los ambientes sociales” (Delory-Monberger xxix).

III. EL SUJETO: ENTRE RACIONALIDAD E IMAGINARIO, ENTRE SENTIDO Y SENSIBILIDAD

Duborgel, y después Durand (*Champs de l'imaginaire*), siguiendo a Jung, Bachelard y Ricoeur, nos recuerdan la importancia de lo imaginario en la aprehensión y la constitución de lo real, como lenguaje de:

[...] “*l'homo symbolicus*”, el hombre de las analogías y las correspondencias, el sujeto de las homologías microcosmos-macrocosmos, el enlazador de lo sensible al sentido y del hombre al Universo, como parámetro plenamente constitutivo del fenómeno humano y como instancia esencial por donde la diversidad humana puede comunicarse con ella misma (Duborgel 399-400).

El lugar donde el sujeto se unifica no consiste en una unidad o una entidad designada, como Dios, el hombre o la historia, sino en el sentido que él confiere al mundo y que puede tomar la figura de Dios, hombre o historia. Este sentido unificador no puede provenir sino de un relato en el que cada sujeto es el narrador, en el que la diseminación de objetos y de acontecimientos simbólicos son como signos para él de que el mundo narra una historia que articula sus diversos objetos y lo relaciona a él mismo con dicho mundo. En pocas palabras, la materia y la materialidad surgen solamente en las historias (Schapp 164), como si las historias engendraran de algún modo lo real.

Como lo sostiene Durand (*La imaginación*), el símbolo no reenvía directamente a un significado neta y unívocamente circunscrito. En su esencia, lo hace a un sentido “figurado”, trascendiendo la claridad aparente del mundo de los signos de sentido único que aplanan el mundo de la significación reduciéndolo a un mundo de signos-objetos: “No pudiendo figurar la infigurable trascendencia, la imagen simbólica es transfiguración de una representación concreta por un sentido nunca abstracto. El símbolo es entonces una representación que hace

¹¹ Según R. Lévy, con este neologismo se quiere decir que los trayectos de vida “se interpretan culturalmente como resultantes de proyectos biográficos personales y su puesta en acción [...] Ya no se está integrado a la sociedad como miembro de una familia, de una localidad, de una categoría profesional sino como una persona individual” (R. Lévy 4-5).

aparecer un sentido secreto, él es la epifanía de un misterio” (p. 13). Ya sea que se trate del orden icónico, ritual o mítico, el símbolo llama a la capacidad onírica de los humanos y al lenguaje poético narrativo, el cual sustituye el concepto y el argumento por la imagen, el relato y la analogía.

El lenguaje simbólico implica entonces otro modo de conocimiento distinto del lenguaje racional y da acceso a otro mundo diferente al de lo concreto, aquel del sentido figurado, de la trascendencia, del más allá de lo inmediatamente discernible. El horizonte de este más allá se circunscribe diversamente, según el alcance metafísico que se le dé, pero remite en todos los casos a la capacidad de la persona para trascenderse a ella misma y estar en relación con los otros en el universo de la significación. Esto es verdadero sea que uno siga la teoría del inconsciente colectivo arquetípico de Jung o el enfoque bipolar del psiquismo de Bachelard, o incluso la antropología del imaginario de Durand.

Consciente e inconsciente, personal y colectivo, racionalidad e imaginario, oposición de contrarios que siempre son constitutivos del Yo. Por más que la individuación consista en liberarse de las falsas imágenes de la persona (que atañen al inconsciente colectivo), las representaciones arquetípicas, o mejor, sus potencialidades, inscritas en aquel, forjan un vínculo entre las personas, “[...] en la medida en que la estructura de la psiquis y su facultad de exteriorizarse en formas específicas son una herencia común a la humanidad entera” (Jacobi 47).

Por ejemplo, la capacidad para relacionarse con las otras personas mediante el lenguaje simbólico trasciende igualmente la individualidad psíquica de Bachelard, aunque de modo un poco diferente. Este último plantea un enfoque dual del psiquismo representado en dos mundos, complementarios pero separados, aquellos de la racionalidad científica y del ensueño poético. El psiquismo bachelardiano es, por otra parte, un psiquismo andrógino que retoma, en un esquema universalista, las figuras jungianas del *animus* y del *anima* (Jung 2009). Tanto en el varón como en la mujer, la economía psíquica consiste en una dialéctica entre el *animus*, como sede del intelecto y del conocimiento, y el *anima*, como matriz de lo imaginario y de la ensoñación. Al primero pertenece el reino del crecimiento psíquico, mientras que en el segundo “se profundiza y reina descendiendo hacia la profundidad del ser” (Bachelard 57). En la interfaz de la exterioridad y la interioridad el psiquismo encuentra, o mejor, tiende hacia, su punto de equilibrio, asintótico.

Por otra parte, al alma le pertenece el mundo de las imágenes, del imaginario, del ser en reposo que permite acceder a una ensoñación cósmica, desprendida de los proyectos en los que “las imágenes en su esplendor realizan una muy simple comunión de las almas” (Bachelard 131).

Lo que Jung, Bachelard y Durand muestran, a pesar de sus diferencias en el plano de la organización del psiquismo y del pensamiento, es la importancia del pensamiento simbólico que conecta, primero, a la persona con ella misma a través del relato de las imágenes antagonistas de sus diversas relaciones con el mundo; luego, a la persona con las otras personas, pues este relatar supera al individuo a través de las imágenes recurrentes vehiculadas en el relato individual (biográfico, por ejemplo) o colectivo (cuentos, poemas, mitos de otras personas). El lenguaje de lo imaginario permite trascender el modo histórico, en sus dimensiones demasiado factuales y cronológicas¹² para acceder a aquel de lo simbólico y evitar las trampas del microrrelato narcisista denunciadas por algunos. En relación con el otro, el pensamiento simbólico genera el sentido. Dilthey fundamentó su reflexión epistemológica en ese principio de la “inteligibilidad narrativa”. Hizo de la autobiografía el principio de la comprensión que generan las “ciencias del espíritu”, que hoy llamamos “ciencias humanas”. Igualmente, en esa raíz descansan enfoques pedagógicos como el de Bruner o el de la pedagogía praxeológica (Juliao) que recurren al relato como forma de pensamiento y comprensión inteligible de la realidad: mediante el relato se la analiza, se la organiza y comprende, se actúa sobre ella, sea que se trate de la realidad natural o social.

Sin embargo, es difícil fundir, como lo hace Durand (*Champs de l'imaginaire*), psiquismo e imaginario, lenguaje de la racionalidad y lenguaje del imaginario. El discurso de la racionalidad piensa el mundo: analiza, argumenta, corta, discute causalidad y no contradicción; utiliza el concepto y el argumento. Aquel del imaginario sueña y narra los mundos: relaciona, sin deseo de lógica, asocia y simboliza, más allá de lo inmediatamente discernible; utiliza la imagen y la analogía. Frente a la pregunta de partida (¿a quién formar?), ningún proyecto educativo puede entonces evitar uno u otro lenguaje y debe dominarlos ambos, a fortiori, en ese mundo fragmentado, complejo e híbrido que es el nuestro.

¹² Ricoeur habla en este sentido de una referencia cruzada entre la historiografía y el relato de ficción, que emerge, en diversos grados, del lenguaje metafórico y del orden de lo simbólico. Siguiendo a Ricoeur, entendemos por relato el discurso narrativo que tiene como motivos la intriga y la acción y no, a la manera de Lyotard, aquel gran relato especulativo o emancipador metadiscursivo y teleológico.

Además de la respuesta a por qué y para qué formar, la cuestión de a quién formar tiene igualmente que ver con aquella de cómo formar. El lenguaje de la racionalidad y aquel de lo imaginario implican modos diferentes de aprehensión de lo real que se conforman diversamente. Así, la racionalidad, esencialmente conceptual y argumentativa, implica usar todos los mecanismos planteados por la psicología cognitiva (el pensamiento formal de la metacognición) que permiten comprender al mundo y a sí mismo con la ayuda de estructuras lógico-matemáticas, en el marco de un proceso de tipo analítico. El pensamiento racional se construye mediante el ejercicio de ciertos modos de razonamiento: análisis, inducción, deducción, juicio, argumentación; tiene como parámetro último el deseo de coherencia. El mundo de lo imaginario, como hemos visto, se caracteriza ante todo por la imagen, el relato y la analogía. Implica otras categorías de pensamiento, como la capacidad de simbolizar (que se puede desarrollar sobre todo mediante las metáforas), el uso libre de la asociación, la construcción de sentido figurado, el desarrollo de la capacidad onírica o la narración de la experiencia vivida. Pero estas estructuras cognitivas son estimuladas o suscitadas por otra dimensión o modalidad de aprehensión del mundo, aquella de la sensibilidad.

Es esto lo que sostiene Meyer cuando afirma que, más que una modalidad de aprehensión del mundo, la sensibilidad es un modo de ser y estar en el mundo, la esencia de la subjetividad. La educación, según ella, deberá entonces concientizar al sujeto frente a lo sensible, desarrollar la aptitud del sujeto para constituir un mundo sensible y dejarse tocar por él, apelando al orden del deseo mediante el uso del lenguaje estético, narrativo y poético. Desde esta perspectiva, la vida de aquel a quien se educa se asimila a la existencia en su desarrollo y singularidad; es decir, al trayecto y proyecto de vida personal, porque la vida no puede ser vivida ni comprendida sin ser contada.

IV. UNAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES PARA LA COMPREHENSIÓN Y LAS RELACIONES

Que la sensibilidad sea ontológicamente fundadora, como lo sostiene Meyer y como lo ilustra a un nivel más literario la obra de Proust¹³, o que ella sea el alma gemela del racional *animus* en una ontología de lo andrógino, debe ocupar necesariamente un lugar importante en las finalidades educativas, sobre todo desde la perspectiva de las disciplinas humanas y sociales.

Pero, como ya mencionamos, lo que debe afirmarse en ese proyecto educativo es primero y, ante todo, la posibilidad para la persona de generar un sentido en el mundo desfragmentado, globalizado, complejo e híbrido. Este sentido se articula a partir de una triple referencia al mundo: racional, simbólica y afectiva. El sentido proviene de la facultad de darle significado al mundo narrándolo, tributaría ella misma de la doble capacidad de comprender y de relacionarse consigo mismo, con los otros, con los valores, con el mundo. A partir de lo razonable y de lo vivido se construye esta doble capacidad y se instituye el sentido como mirada en un universo significante:

- En la esfera cognitiva, lo razonable toma forma en dos niveles del pensar: aquel del universo conceptual, del discurso racionalmente aceptable y aquel del universo simbólicamente significante, del mundo imaginado y narrado.
- La función simbólica, como lo vimos con Durand (*La imaginación*), apela a la sensibilidad y hace así el puente con el segundo polo de la construcción del sentido.
- En la esfera emotivo-afectiva, el sentido implica dos modos de sensibilidad: por una parte, la sensación, generada por el contacto sensorial con el mundo, a partir de una relación directa con los seres, la naturaleza y las cosas, así como la sensibilidad de una relación mediada por el imaginario mental; por otra parte, el sentimiento, que participa de la esfera de la afectividad, de contigüidad con el otro (próximo o lejano), y, por este lazo, el sentido de pertenencia al mundo, generado por la relación directa o el lazo simbólico con el otro, en el presente y en el pasado.

Por otra parte, es la relación con el Yo, y luego con el otro-próximo, ambiente¹⁴o persona, la que hace posible la conexión con el otro lejano de modo que la ciudadanía mundial, hoy tan deseada, solo puede desarrollarse a partir de una ciudadanía local efectiva. Es por el entrecruzamiento de lo razonable y de lo sentido que la persona puede relacionar interior y exterior, inmanencia y trascendencia. Por la vía de la comprensión y de la relación uno se une al

¹³ Ante todo En busca del tiempo perdido, novela que atrae al lector no tanto por la historia que narra, sino por cómo lo hace, ya que Proust es capaz de hacer entrar al lector en su obra, atrapándolo porque une el lenguaje al sentimiento y convierte el leer en un espejo que nos permite ver nuestros propios sentimientos, que entran así a formar parte de la novela. Cada detalle se amplía al describirlo porque se quiere visibilizar cómo el sentimiento lo envuelve.

¹⁴ En este sentido, véase Berryman, quien argumenta que la relación con la naturaleza, en la infancia, es esencial para construir un sentido de autoestima que requiere momentos en los que "la persona reconoce que el mundo es esencialmente bueno y acogedor" (Berryman 15).

mundo, así como por la vía de las historias que nos contamos sobre nosotros mismos (y en las que normalmente aludimos a otros) conciliamos nuestro espacio-tiempo individual con el espacio-tiempo social, como mediación entre nosotros mismos y el mundo social¹⁵.

Para enfrentar el nuevo mundo, tanto en su aspecto emancipador como en el socializador, las ciencias humanas y sociales deben entonces buscar la formación de un sujeto, autor y actor de su propia vida, relacionado con aquella de las demás personas en tanto que sujetos diversos. Reflexividad crítica, ética, estética y autonomía serán entonces complementos del sentido de la responsabilidad, la solidaridad y la participación que contribuyen a tejer este lazo que, en última instancia, tiene el significado conferido al mundo. Mediante la construcción de lo razonable y de lo sentido, por la unión de las esferas cognitiva y afectiva, del orden del pensar y de la sensibilidad, del discurso académico y la narración, se desarrollan la comprensión del mundo y la relación con el mismo. Por la implementación del discurso de la racionalidad y del lenguaje simbólico; por el despertar de la sensación (y su llamado al sentido) y de la afectividad; por la evocación del sentimiento de contigüidad y de pertenencia, el ser humano fragmentado puede reencontrar el lugar de su unidad, aquel del sentido existencial.

Ahora que sabemos cómo estamos atrapados, incluso cuando creemos ser personas de una racionalidad absoluta, en una red de formaciones discursivas, en la que las viejas representaciones conviven con las nuevas, también podemos preguntarnos si las agrupaciones disciplinarias que realizamos o aceptamos no son tan obsoletas como nuestras representaciones normales sobre la materia, la masa o la realidad, que olvidan las rupturas epistemológicas inducidas por Einstein y Planck. La filosofía puede ayudarnos a comprender cómo las bases más evidentes de nuestro conocimiento y representaciones son bastante frágiles.

Queda aún la cuestión del humanismo. ¿Qué referencias, utopías o creencias nos llevan a atribuir a dicho término tantos valores axiológicos? ¿Qué operaciones nos hacen pensar que la técnica, habitualmente poco querida por los humanistas, nos salvará? ¿No hay manera de cuestionar una de nuestras últimas

¹⁵ Lo que significa que el relato participa de la "constitución de la sociedad" como lo entiende Giddens (11): "siguiendo las rutinas de mi vida cotidiana, ayudo a reproducir las instituciones sociales en cuya creación no tuve ningún rol".

creencias en el pensamiento positivo y preguntarnos, con Foucault, si el humanismo no es una ideología (Foucault 22, 266)? ¿En estos tiempos en que la tecnología ya no es objetivada —o que por lo menos nos hace pensar que nunca lo fue— podemos aún actuar como si el sujeto y el objeto fueran los únicos dos conceptos operacionales para la comprensión del mundo, para producir categorías distintivas? La técnica y el método, y por lo tanto la cultura y la práctica, interfieren entre estos dos extremos.

Se puede hacer ciencias humanas y sociales contando lo que pasa, es decir, describiendo la realidad (incluso la propia realidad existencial) y sus transformaciones. En este caso, se usa el lenguaje natural para construir y transmitir los resultados de la investigación; la observación de la realidad es una necesidad y obliga a tomar ciertas opciones metodológicas. Las dimensiones espacial y temporal construyen y organizan la observación (que, sin embargo, es una construcción) y su informe correspondiente. Pero las ventajas y dificultades del mero relato son claras: puede conducir a una colección de hechos, de observaciones que no constituyen conocimientos aplicables en otros lugares; se tiende a la redacción de ensayos y no de tratados científicos; reposa sobre una tendencia inductiva, cuyo resultado nunca se logra plenamente. Por eso se requiere luego analizar, interpretar y, en últimas, actuar transformando lo observado. El segundo eje es el de construir modelos. Consiste en fabricar un modelo que se supone que debe dar cuenta de lo que sucede en la realidad. Para ser lo más general posible, el modelo utiliza el lenguaje matemático. Un modelo, que puede ser representado por diagramas, curvas y ecuaciones, y que no deja de influir en el actual funcionamiento de las ciencias humanas y sociales. La modelización tiene su propio riesgo y sus propios callejones sin salida: puede querer ignorar la realidad o confundir modelo y realidad. El principio deductivo puede conducir a ignorar lo que no encaja en el patrón o se le resiste. Por eso se requiere observar, problematizar y cuestionar. Todas las ciencias humanas y sociales se desarrollan en la tensión existente entre estos dos polos, describir o modelar.

Frente a estos desafíos reales, se le abren varios caminos a las ciencias humanas y sociales, y a los investigadores, estudiantes y responsables políticos. Caminos que afectan tanto a la investigación como a la educación superior, al definir sus facultades y programas. Caminos que delimitan lo que serán los investigadores de la próxima generación y el conocimiento que desarrollarán.

El primer camino es el de una recitación continua, encantadora, del trabajo de los maestros del pasado: la reproducción del discurso del maestro (cual soberano o ídolo/amo), al margen de las contingencias históricas y sociales. Conduce a la despolitización completa de las ciencias humanas y sociales, que se separarían de temas relacionados con la realidad social. Se reitera, de acuerdo con la tradición escolástica, que todo signo tiene dos caras (significante/significado), que el actor económico actúa de acuerdo con las funciones básicas, que un mensaje va de un emisor a un receptor, y esto sin importar cuáles sean los contextos históricos, sociales, políticos, económicos o de identidad geográfica. Las revueltas estudiantiles de hace cuarenta años atacaron precisamente esta reproducción ciega de discursos de los que ya nadie comprendía su relevancia social; con frecuencia la historia balbucea.

Una segunda ruta, bastante compatible con la primera, es la elaboración de modelos matemáticos a ultranza, suponiendo que dan cuenta de la realidad, sin que de verdad lo hagan. Va a menudo unida a una fascinación por el modelo, a veces confundido con la realidad (se identifica la regla informática con el lenguaje, el programa con lo humano), y por la tecnología (el poder de las máquinas), y siempre va acompañada de la ideología tecnocrática. Como es natural, esta vía despertó el interés de la industria, cuya función es la venta de máquinas, el software y su mantenimiento. El sujeto económico (*homo economicus*), el sujeto del aprendizaje, el sujeto lingüístico son motivos inagotables para construir modelos que se utilizaran, consumiendo fondos importantes, sin tener que dar una descripción suficiente. Esto sería firmar la orden de ejecución de la investigación. Basta imaginar las consecuencias de un modelo que previera los desplomes de la bolsa o la razón precisa del fracaso escolar. Podríamos poner remedio a estos males, y no habría necesidad de producir nuevos modelos.

Una tercera tendencia, más propia de la universidad, es la de no considerar la formación, las disciplinas enseñadas y los contenidos ni como repeticiones encantadoras ni como implementación de programas de cálculo sin fin, sino como un compromiso permanente de búsqueda, de exploración, entre la necesidad de la transmisión y la demanda social. En este sentido, la definición de los programas de investigación y de las unidades académicas es una cuestión fundamentalmente política. Ella obliga, en educación, a analizar e interpretar la demanda social, desde la transmisión de una cultura y los métodos de trabajo,

hasta la formación para los oficios y competencias que los estudiantes deberían dominar. Del mismo modo, la investigación viviría en un movimiento permanente entre la conceptualización y la narración de la vida y las prácticas. Desde este punto de vista, los territorios disciplinares son herramientas y problemas (en el sentido de Bourdieu), nunca santuarios... Todo, lógicamente, puede cambiar. La tensión entre la enseñanza y la investigación produce un contacto con la realidad social y obliga a la Universidad a hacer frente a la sociedad en la que vive. Es a este precio que las disciplinas (territorios, pero también organismos) se transforman y viven de acuerdo con principios que superan su propia necesidad de reproducirse y durar. A la luz de estas problemáticas, podemos leer muchos conflictos y transformaciones en las estructuras de enseñanza y de investigación en este nuevo siglo.

Aprender en ciencias humanas y sociales, desde esta óptica, significa que el recorrido académico del aprendiz va integrado a su proyecto de vida y es acompañado como tal. Acompañar el recorrido del estudiante implica que el acto de aprender se ubica en el centro del sistema escolar (y que sea objeto de una formación de los profesores acorde a ello). Poner el acto de aprender en el centro del recorrido del estudiante implica introducir, desde el inicio de los estudios universitarios, la enseñanza del pensamiento complejo y de la búsqueda y aparición del sentido. Esto significa que el maestro pasa a ser un proveedor de recursos que aporta el material que permite que emerjan nuevas preguntas. El conocimiento no sirve para disolver (solucionar) el problema sino para revelar el misterio. El acto de aprender, eminentemente complejo, se transforma porque actualiza una capacidad innata, que la humanidad heredó, que puede transmitir y que constituye su verdadero patrimonio: aprender. ¿No es el papel de las ciencias humanas y sociales enseñar el acto de aprender, enraizarlo, incorporarlo y ubicarlo en la dinámica de lo existencial?

¿Cómo hacerlo? Identificando y organizando las necesidades, los medios, los ambientes, los lugares y los tiempos para aprender. Creando las condiciones favorables, las metodologías, las etapas y las respuestas técnicas para ajustar los resultados esperados, a mediano y largo plazo.

Lo que se espera de las ciencias humanas y sociales —y que solo ellas pueden hacer— es entrar en la lógica de lo existencial; es decir, entrar en una real articulación con el contexto. En otros términos, posicionarse a nivel de la triple

lógica de los sistemas vivos: regulación, adaptación y evolución. Es en esta triple lógica que ella encontrará la vía (la voz) de la complementariedad y la dinámica del cambio al cual todos los actores son invitados a contribuir y del cual deben beneficiarse. Llegó la hora de abrirse a la dinámica central que plantea la siguiente pregunta: ¿cómo enseñar lo compleja que es la ley de la vida? El campo de posibilidades es inmenso, a condición de que cambie la mirada. Cambiar de mirada es el primer paso hacia el cambio de comportamiento. Consiste en renunciar a ciertas certezas, a una concepción monolítica y estática del aprendizaje y de la enseñanza, de la cognición y del lenguaje, a una concepción lineal de la apropiación y de la comprensión, a una concepción de un mundo como algo preestablecido, exterior, a una concepción dualista de los problemas (verdadero/falso, blanco/negro), a una concepción no-dinámica del error y a una idea solamente sumativa de la evaluación.

Consiste, finalmente, en remplazar esas certezas por lo que nos sugieren las investigaciones actuales: pluralidad de ritmos, memorias, relatos, lecturas, inteligencias, tipos de comprensión; existencia de cuatro gramáticas de la lengua —dos gramáticas de la lengua escrita (escritura y lectura), dos gramáticas de la lengua oral (palabra y escucha)—; relación ininterrumpida de la acción y de la percepción que, juntas, elaboran la biografía o historia de nuestra articulación a la realidad; admitir que nuestras percepciones crean nuestra propia visión del mundo, ver en el error un distanciamiento de lo solicitado (la norma) pero también un indicador del proceso seguido, de la estrategia adoptada y del recurso utilizado; ver en la evaluación otras posibilidades formativas, y no solo aquella certificativa. No se trata solo de instruir, sino de enseñar a aprender y a cuestionarse, o dicho simplemente, de formarse. En otros términos, *de garantizar el derecho y el deber de aprender, aquí y ahora, de todas las formas posibles, siempre y en todos lados.*

REFERENCIAS:

- Bachelard, Gaston. *Poética de la ensoñación*. FCE, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *S'acheter une vie*. Jacqueline Chambon, 2008.
- Beck, Ulrich. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós, 1998.
- Berryman, Julia. *Psicología del desarrollo*. El manual moderno, 1994.
- Boisvert, Yves. *L'analyse post-moderniste. Une nouvelle grille d'analyse socio-politique*. l'Harmattan, 1997.
- Caillé, Alain. *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*. La Découverte, 1993.
- Crochet, Alain. "Globalisation et firmes-réseaux: le modèle américain". *Mondialisation et domination économique. La dynamique anglo-saxonne*, dirigido por Marie-Claude Esposito y Martine Azuelos. Economica, 1997, pp. 63-84.
- Delory-Momberger, Christine. *La condición biográfica. Ensayos sobre el relato de sí en la modernidad avanzada*. Editorial Universidad de Antioquia, 2015.
- Dilthey, Wilhelm. *El mundo histórico*. FCE, 1994.
- Duborgel, Bruno. *Imaginaire et pédagogie. De l'iconoclasme scolaire à la culture des songes*. Le sourire qui mord, 1983.
- Durand, Gilbert. *Champs de l'imaginaire*. Ellug, 1996.
----- *La imaginación simbólica*. Amorrortu, 2007.
- Fountain, Renée. "Les technosciences en éducation @ l'aube du troisième millénaire". *Entre culture, compétence et contenu: la formation fondamentale, un espace à redefinir*, dirigido por Christiane Gohier y Suzanne Laurin. Logiques, 2001, pp. 265-292.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, 1997.
- Giddens, Anthony. *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford Press, 1987.
- Gohier, Christine. y Anadon, Marta. "La fabrication d'un citoyen du monde". *L'éducation au tournant du millénaire*, dirigido por Claude Lessard. vi congrès des sciences de l'éducation de langue française (AFDEC), 2001
-

Gohier, Christine. y Lebrun, Nicole. "NTIC et mondialisation: le flux, le flou et la pensée". *L'éducation au tournant du millénaire*, dirigido por Claude Lessard. vi congrès des sciences de l'éducation de langue française (AFDEC), 2001.

Jacobi, Jolande. *Complejo, arquetipo y símbolo*. FCE, 1983.

Juliao, Carlos. *La cuestión del método en pedagogía praxeológica*. Uniminuto, 2017.

Jung, Carl Gustav. *Relaciones entre el yo y el inconsciente*. Paidós, 2009.

Kuhn, Thomas. *Estructura de las revoluciones científicas*. FCE, 2006.

Lévy, Jacques. *Le monde pour cité*. Hachette, 1996.

Lévy, René. "Regards sociologiques sur les parcours de vie". *Cahiers de la Section des Sciences de l'Éducation*, n.º 95, 2001, pp 1-20.

Liotard, Jean-François. *La condición posmoderna*. Cátedra, 2006.

Meyor, Catherine. *La sensibilidad en educación. Mise en question des approches de l'affectivité*. Presses Université du Québec, 2001.

Nicol, Eduardo. *Los principios de la ciencia*. FCE, 2001.

Proust, Marcel. *En busca del tiempo perdido*. Valdermal, 2007.

Ricoeur, Paul. *Historia y narrativa*. Paidós, 1999.

Rohou, Jean. "La révolution anthropologique du xvii siècle". *Le Débat*, n.º 130, 2004, pp. 116-132.

Schapp, Wilhelm. *Empêtrés dans des histories: L'être de l'homme et de la chose*. Cerf, 1992.

Touraine, Alain. "La formation du sujet". *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*, Colloque de Cerisy. Fayard, 1995, pp. 21-45.

“PERDER” EL MUNDO PARA REENCONTRARLO MEJOR: TRES APORTES DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA

M. Eva Mangieri¹
ENSAYO

¹ Columnista Revista Horizonte Independiente y estudiante de Filosofía de la Universidad El Bosque. Ha publicado *¿Vencidos y olvidados?: diálogos entre Walter Benjamin y Primo Levi en torno al anhelo de justicia* (Revista Horizonte Independiente, 2021) y *Mesianismo y revolución en las Tesis de Walter Benjamin* (Revista Horizonte Independiente, 2021).

“PERDER” EL MUNDO PARA REENCONTRARLO MEJOR: TRES APORTES DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL HUSSERLIANA²

"Losing" the world to rediscover it better: three
contributions of Husserlian transcendental
phenomenology

M. Eva Mangieri
me.mangieri@gmail.com

RESUMEN:

La *fenomenología trascendental* propuesta por Husserl a principios del siglo XIX puede entenderse como la historia de una pérdida o, mejor dicho, de sucesivas pérdidas de distinto alcance. Con esta clave de lectura, nos interesa mostrar de qué manera la búsqueda de rigurosidad y científicidad en la filosofía condujo al filósofo y matemático moravo a tres descubrimientos centrales: el descubrimiento de la *èpokhé* como método fenomenológico, el descubrimiento del *ego trascendental* como Yo constitutivo y el descubrimiento del *alter ego* como garante de cualquier objetividad.

Palabras clave: alter ego, ego, *èpokhé*, fenomenología trascendental, Husserl.

² Recibido: 30 de marzo 2021. Aceptado: 26 de mayo 2021.

ABSTRACT:

The *transcendental phenomenology* proposed by Husserl at the beginning of the 19th century can be understood as the history of a loss or, rather, of successive losses of different scope. With this reading key, we are interested in showing how the search for thoroughness and scientificity in philosophy led the Moravian philosopher and mathematician to three central discoveries: the discovery of *èpokhé* as a phenomenological method, the discovery of the *transcendental ego* as constitutive self and the discovery of the *alter ego* as guarantor of any objectivity.

Key words: alter ego, ego, *èpokhé*, transcendental phenomenology, Husserl.

I. PERDER EL MÉTODO PARA ENCONTRAR UNO QUE PERMITA HACER DE LA FILOSOFÍA UNA CIENCIA RIGUROSA

“La fenomenología es la ciencia de la experiencia del mundo tal como se tiene constancia de él desde un cierto punto de vista experiencial”
(Luft, 2016, 17)

Ni inmune ni adepto irrestricto al clima positivista que impregnaba el horizonte intelectual austríaco de comienzos del siglo xix, Husserl abogó por convertir a la filosofía en una ciencia rigurosa (Husserl, [1911] 2009, 7). Su principal demanda era hallar un nuevo método filosófico, “un procedimiento que conduzca al reconocimiento de la verdad”³ (Held, 2013, 7). La exigencia husserliana de la novedad metodológica responde al reconocimiento de que, si bien los métodos de la filosofía no habían logrado consolidarla como ciencia —lo que la dejaba en una suerte de limbo epistemológico—, los métodos disponibles de las ciencias, aunque exitosos para las ciencias naturales, resultan del todo inadecuados para la labor filosófica. De lo que se trataba entonces era de rehabilitar el carácter científico de la filosofía sin apelar al método de las ciencias naturales. Así, Husserl abraza una consigna del positivismo lógico al mismo tiempo que se aleja de él proponiendo una solución disímil a la consabida receta positivista (transferir el método de las ciencias naturales a todo conocimiento que pretenda obtener el estatus epistemológico de científicidad).

Para que la filosofía sea una ciencia estricta —como el proyecto moderno propuso—, es preciso que sea capaz de proporcionar un conocimiento objetivo y perdurable, en oposición a la mera opinión, irremediamente atrapada en el mundo de lo contingente, subjetivo y cambiante. Más allá de la dicotomización platónica⁴ aquí anidada, lo distintivo del proyecto fenomenológico husserliano pasa por comprender que la pretensión de objetividad supone una *sujeto-relatividad*; esto es: lo que comprendemos como “en sí mismo” siempre requiere *un modo originario de donación* a partir del cual la cosa aparece como *en sí misma*. El intersticio tenso entre objetividad (el “*en sí*”) y el modo de donación

³Traducción propia.

⁴Para ampliar sobre los puntos de contacto entre el proyecto husserliano y la distinción platónica entre *doxa* y *episteme*, véase Held, 2003, 7-9).

(el “*para mí*”) ofrece un lugar para la refundación de la filosofía, que de este modo es convocada por la teoría fenomenológica a *regresar a las cosas mismas*. Este carácter regresivo es justamente lo que dota a la fenomenología de su sello *trascendental*, porque retorna la mirada del filósofo al *fenómeno*, al mundo tal como se le aparece (algo que según Husserl la filosofía dejó de lado por demasiado evidente). La fenomenología trascendental se trata de una vuelta de la atención que supone indagar *cómo se nos aparecen las cosas*, bajo el supuesto elemental de que un objeto puede aparecer solo cuando se presenta a un sujeto en una situación específica, pues, de otro modo, el objeto o asunto de conocimiento ni siquiera existiría.

El proyecto fenomenológico husserliano del que aquí nos ocupamos es *trascendental* en el mismo sentido que tiene esta palabra para Kant: como *condición de posibilidad* de la experiencia y el conocimiento (Luft, 2016). Puesto que el fenomenólogo entiende que tenemos experiencia del mundo *como nos es dado* (como se aparece a la conciencia), y teniendo en cuenta que este ser dado “está efectivamente desglosado en múltiples modos de donación que pueden ser descritos” (Luft, 2016, 17), la labor filosófica estriba justamente en describir esos modos. Así, se entiende que la fenomenología proceda retrospectivamente desde los datos fácticos (por ejemplo, del conocimiento empírico) hasta las condiciones necesarias y universales que deben darse para que un *faktum* sea posible (Luft, 2016, 16). De lo que se trata es de describir la correlación *a priori* entre lo dado y sus formas de donación. Ahora bien, la experiencia es siempre experiencia de algo, y este “algo” es dado en y para la conciencia; que así revela su propiedad esencial y apriori: la *intencionalidad*.

Que la conciencia sea intencional se resume en la máxima husserliana “toda conciencia es conciencia de algo”. Pero este “algo” no es un simple contenido de la conciencia (así sea representacional o una parte de ella asimilada en el acto cognoscitivo). Por el contrario, la expresión “conciencia de algo” significa justamente el movimiento de *transcendencia* de la conciencia a lo que no es ella misma o *su apertura fundamental a lo otro*, quebrando la inmanencia⁵. En otras palabras, y aquí estriba a mi juicio el rasgo más lúcido y vigente del temprano proyecto de Husserl, la conciencia no puede sino salir de sí misma. Sale de sí en

⁵Cf. Bello 1981.

el percibir, en el recordar, en el esperar, en el juzgar, en el desear, en el odiar, en el querer. Como muy bien lo resume Walton (2006), “*en todo percibir hay algo percibido; en todo recordar hay algo recordado; en todo juzgar hay un estado de cosas juzgado*” (Walton, 2006, 16, énfasis añadido). La intencionalidad es una *característica intrínseca de la conciencia*, que se destaca simultáneamente tanto por su “existencia independiente” como su “direccionalidad objetiva” (*object-directedness*) (Zahavi, 2003, 21)⁶.

Según lo afirma Husserl en el §36 de Ideas, “es inherente a la esencia de todo cogito actual ser conciencia de algo” ([1913] 1962,81-82). Más adelante, en el mismo párrafo, sostiene que este rasgo es la propiedad esencial y general de la conciencia:

La propiedad esencial y general de la conciencia se conserva [...] Todas las vivencias que tienen en común estas propiedades esenciales se llaman también “vivencias intencionales” [...]; en tanto son conciencia de algo, se dicen “referidas intencionalmente” a este algo [...] aquí no se habla de una relación entre un proceso psicológico —llamado vivencia— y otra existencia, en sentido real estricto —llamada objeto— o de un enlace psicológico que en la realidad objetiva tuviera lugar entre lo uno y lo otro. Se habla, antes bien, de vivencias puramente según su esencia, o de esencias puras y de lo que en las esencias está encerrado con absoluta necesidad, “a priori” [...]

En la esencia de la vivencia misma entra no solo el ser conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido preciso o impreciso lo es. Por ende, está también encerrado en la esencia de la conciencia inactual en qué forma de *cogitationes* actuales sea trasponible por medio de la modificación acabada de exponer que designamos como “vuelta de la mirada de la atención hacia lo antes no atendido”. Por vivencias *en el sentido más amplio* entendemos todo aquello con que nos encontramos en la corriente de las vivencias; así, pues no solo las vivencias intencionales, las *cogitationes* actuales y potenciales, tomadas en su plena concreción, sino cuanto ingrediente encontremos en esta corriente y sus partes concretas. (Husserl, [1913] 1962, 81-82; énfasis en el original).

⁶ Husserl distancia elabora su concepto de intencionalidad distanciándose tanto de Brentano como de Twardowski. Para ampliar sobre la trayectoria de esta noción, véase Torrez (2016).

⁷ Me refiero al flujo de vivencias conscientes.

Si para Brentano la *vivencia intencional* era la propiedad de las vivencias de estar referidas a algo; Husserl dio un paso más: la vida de la conciencia es *necesariamente* intencional. Como vimos, esto significa que el sujeto tiene un flujo de vivencias y todas ellas se refieren necesariamente a objetos, correlatos necesarios de toda experiencia, de toda vivencia. No obstante, es importante anotar que no toda experiencia está atrapada en lo contingente, sino que también se perciben rasgos universales (eidéticos); por ejemplo, la idea de unidad, de identidad y otras que no son susceptibles de justificación perceptiva. Por ejemplo, dado que cada aparición de un objeto ofrece múltiples daciones y adumbraciones, nada en la percepción justifica la idea de unidad. Lo que se percibe son identidades esenciales que permiten sintetizar en una unidad lo que se presenta como múltiple. En tal sentido, Ferrater (2012) señala que:

ciertos actos, como la abstracción, el juicio, la inferencia, etc. no son actos empíricos: son actos intencionales. Tienen sus correlatos en puros “términos” de la conciencia intencional. La conciencia intencional no aprehende los objetos del mundo natural como tales objetos, pero tampoco constituye lo dado como objeto de conocimiento: aprehende puras significaciones en cuanto son simplemente dadas y tal como son dadas. (p. 1239).

El fenomenólogo trascendental, cuyo tema es la intencionalidad de la conciencia —es decir, *la correlación a priori de la conciencia y lo dado a la conciencia*—, encuentra en este punto el asiento de la universalidad, el apriorismo y el carácter necesario de su conocimiento. De este modo, legitima su quehacer filosófico como uno dotado de cientificidad. De ahí que, en *Crisis*, Husserl le reproche a quienes lo precedieron su apatía e inapropiada actitud frente a la correlación entre los objetos de la experiencia y sus maneras de donación:

La correlación entre un objeto de la experiencia y sus maneras de darse nunca despertó su propio interés filosófico que podría haberlo convertido en el tema de una *actitud científica apropiada*. *Permanecemos atrapados en lo que se daba por hecho*, es decir, que cada cosa tiene un aspecto diferente para cada persona. (Husserl [1936] 1991, 165-166, énfasis añadido).

⁸ Algo que sabía muy bien Ireneo Funes en el cuento de Borges, pero que también sabemos al observar cualquier objeto y notar los distintos carices del objeto que se dan y se ocultan a la vez.

II. PERDER EL MUNDO ENTERO PARA REENCONTRARLO MEJOR, O SOBRE LA «ÈPOKHÉ»

Para Husserl, las actitudes posibles ante el mundo son dos: una *actitud natural*, precientífica, y una *actitud filosófica*. La primera es la actitud en la cual estuvo sumergida y aletargada la historia entera de la filosofía, que consiste en dar por hecho la tesis de la efectividad del mundo natural; este gesto cómodo impidió su desarrollo como ciencia genuina. La segunda es la actitud filosófica de poner “entre paréntesis” o en suspenso la tesis de la efectividad del mundo natural; esto es, *abstenerse* de pronunciarse acerca de la realidad espacio-temporal del mundo. Sobre esta suspensión del juicio, en *Ideas* afirma que:

[La *èpokhé*] Es más bien algo *enteramente peculiar*. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción, que sigue siendo la que es mientras no introducimos nuevas razones de juzgar, que es justo lo que no hacemos. Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación —mientras sigue siendo la que es—, la ponemos, por decirlo así, “fuera de juego”, la “desconectamos”, la “colocamos entre paréntesis”. La tesis sigue existiendo, como lo colocado entre paréntesis sigue existiendo dentro del paréntesis, como lo desconectado sigue existiendo fuera de la conexión. ([1913] 1962, 71; énfasis añadido)

Aunque sin dudas la *èpokhé* o *reducción* guarda cierta similitud con el carácter hiperbólico de la duda cartesiana, está lejos de ser un paso escéptico meramente instrumental en la búsqueda de una fundamentación general del conocimiento (como proponía el filósofo francés). Por el contrario, este gesto “enteramente peculiar” (Husserl, [1913] 1962, 71) es el alfa de la fenomenología, porque poner entre paréntesis (que, como vimos, no es lo mismo que negar) la creencia en la realidad del mundo natural —y las proposiciones a las que esta creencia da lugar—, permite reexaminar todos los contenidos de conciencia, no para considerar su realidad o irrealidad, sino para examinarlos en *cuanto son puramente dados*. En otras palabras, solo a través de la *èpokhé* la conciencia fenomenológica puede *atenerse a lo dado en cuanto tal y describirlo en cuanto tal* sin suponer nada: ni el mundo natural, ni el sentido común, ni las proposiciones de la ciencia, ni las experiencias psíquicas⁹.

⁹Cf. Ferrater Mora 2012 (p. 1240).

La reducción no es ninguna contracción o sustracción (tal como a veces se emplea el concepto), sino una retroconducción (*rück-führung*) —y de allí su origen latino: *re-ductio*— a la conciencia experienciante y constituyente del mundo. *La reducción nos conduce de vuelta desde los ya siempre ordinarios modos de vida de la actitud natural hacia la conciencia misma que gestiona el mundo cuando estamos instalados en esa actitud.* Dicho en otras palabras: la actitud natural es el modo como nosotros “desde ya” estamos viviendo; el modo como nos dirigimos a las cosas del mundo y que, sin reflexionar, damos como existentes, como existiendo de manera independiente a nosotros. La actitud fenomenológica no es ninguna inversión integral de esta postura, sino solo el reconocimiento de que *la actitud natural siempre omite la experiencia-acerca-del-mundo.* (Luft 2016, 20; énfasis añadido)

Dado que la *reducción* pone entre paréntesis las pretensiones de validez, significación y valor de la actitud natural, lo único que queda en pie es *la propia experiencia del mundo (nóesis) y lo dado en la experiencia (noema).* Ambos son aspectos de la intencionalidad: el *percibir-de* (aspecto noético de la experiencia) y el *darse-en-la-percepción (aspecto noemático)*¹⁰.

El proyecto husserliano contempla dos tipos de reducción: *una reducción eidética* y *una reducción trascendental.* En la primera, se ponen entre paréntesis todos los fenómenos, con el fin de alcanzar las esencias; la atención está centrada en el aspecto noemático. Aquí, Husserl se concentra en la idea de la fenomenología como método y modo de ver que conduce a una ciencia universal, capaz de fundamentar todas las ciencias particulares. En la segunda, lo que se pone entre paréntesis son las esencias mismas en aras de alcanzar *el residuo fenomenológico.* Por medio de la *reducción trascendental,* la conciencia pone en suspenso su misma existencia; el énfasis está en el polo noético. Este movimiento reflexivo de la conciencia conduce a la conciencia pura, trascendental, último residuo de la reducción fenomenológica; nos referimos, por supuesto al descubrimiento del *ego trascendental.* La reducción fenomenológica trascendental (o fenomenológico-trascendental) des-vela como sustrato último a *la conciencia trascendental* del mundo, un ego monádico, sin contenidos, puro polo vivencial¹¹, sin el cual no habría ni ego ni mundo constituido:

¹⁰ Véase Luft (2016, 22).

¹¹ El ego se entiende como “polo idéntico de vivencias” y como “sustrato de habitualidades” (Husserl, 2016, 88-89).

El *ego* mismo es existente para sí mismo con una continua evidencia, o sea, *constituyéndose continuamente a sí mismo como existente* [...] El *ego* no se capta a sí mismo meramente como vida que fluye, sino como el yo que tiene la vivencia de esto y de aquello, el que vive este y aquel *cogito* como siendo *el mismo* [...] Se nos presenta una segunda clase de síntesis, que abraza en conjunto las multiplicidades particulares de las *cogitaciones*, como *cogitaciones* del yo idéntico, el cual, en cuanto actividad de conciencia y en cuanto afectado, vive en todas las vivencias de la conciencia y está referido, a través de ellas a todos los polos objetivos. (Husserl, 2016, 88-89; énfasis en el original).

En la actitud trascendental [...], mi ego —el ego del que medita—, en su propiedad trascendental, no es empero el habitual “yo, este hombre” reducido a un mero fenómeno correlativo dentro del fenómeno total del mundo. Se trata más bien de una estructura esencial de la constitución universal, en la cual transcurre la vida del ego trascendental en cuanto constituyente de un mundo objetivo. (126).

Tres cosas me interesan destacar del *ego trascendental*. Primero, que lejos de ser una conciencia enclaustrada para la que lo único evidente es el ego mismo (al modo cartesiano), su carácter de *yo constitutivo* abre la puerta a la existencia entera del mundo. Segundo, al decir “constitutivo” no se trata de una subjetividad que es “creadora” del mundo (como si los entes “emanaran” de la conciencia trascendental); en este punto es útil pensar metafóricamente a los entes como si estuvieran sumergidos en la noche¹² hasta que la subjetividad trascendental los expone a la luz. Dado que la conciencia pura produce unidades objetivas a través de una constante actividad de síntesis en el devenir temporal de la misma conciencia, sin subjetividad trascendental el objeto no sería más que pura incognoscibilidad. Tercero, cuando Husserl afirma que el *ego trascendental* es constituyente de un mundo *objetivo*, se trata de un mundo cuya objetividad y trascendencia se constituyen intersubjetivamente. Así, “una implementación radical de la reducción trascendental conduce con necesidad a una revelación de la intersubjetividad trascendental”¹³ (Zahavi, 2003, 234, traducción propia). Trataremos este tema en el siguiente apartado.

¹² “La noche de los entes” es una expresión atribuida a Michel Henry, cuya referencia precisa no encontré.

¹³ Traducción propia.

III. EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA QUINTA MEDITACIÓN CARTESIANA

*“La subjetividad trascendental solo en la intersubjetividad es lo que es:
Yo que actúa constitutivamente”*
(Husserl, 1936, 181)

“Si uno interpreta la subjetividad trascendental como un ego aislado y en el espíritu de la tradición kantiana ignora toda la tarea de establecer una comunidad trascendental de sujetos, entonces se pierde toda posibilidad de alcanzar un conocimiento trascendental del yo y del mundo”
(Husserl, 1936, 120)

Si nos atentemos a lo que aparece, cuando el ego o yo percibe otro ego o yo, inicialmente lo percibe como un cuerpo entre otros cuerpos. Entonces, ¿por qué atribuirle intencionalidad a ese cuerpo que simplemente se nos presenta como un cuerpo (entre otros)? Esta pregunta retoma la ya formulada por Hume y es un tópico moderno central: si el mundo se ha reducido a res/cosa extensa y a res/cosa pensante (como quizo Descartes); si únicamente tengo acceso a mi propia sustancia pensante y al otro solo tengo acceso como materia extensa, en calidad de cuerpo regido por las leyes mecánicas, ¿por qué atribuirle una conciencia?¹⁴ Husserl responde esta álgida cuestión en la *Quinta meditación cartesiana*, en las conferencias de París y Estrasburgo y en una parte extensísima de su obra¹⁵ La importancia que el problema de la intersubjetividad tiene para Husserl se refleja también en la extensión misma de la meditación, análoga a las precedentes cuatro meditaciones reunidas (Presas, “Estudio preliminar” p. xxix; Ricoeur, “Étude”, p. 77). Aquí, solo nos enfocaremos en las tesis centrales

¹⁴ Cf. Teórico 4 de Diana Maffía (p. 39).

¹⁵ Por mencionar solo algunos, los tomos V y VIII de *Husserliana* contienen algunas de las reflexiones de Husserl en torno al problema del solipsismo e intersubjetividad; los tomos xiii, xiv y xv, editados por Iso Kern en 1973, reúnen solo algunos de los manuscritos de Husserl en torno a la cuestión de la intersubjetividad. Husserl también trata este tema en el §29 de *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica* (1913) y en *Crisis de las ciencias Europeas* (1936), entre otros. Para analizar la teoría ética de Husserl en torno a la comunidad intermonádica, es oportuna la consulta de *La renovación del hombre y la cultura* (2002), prologado por Guillermo Hoyos Vásquez.

esgrimidas por Husserl en la *Quinta meditación*¹⁶. En el párrafo inaugural de la meditación (§42), Husserl reconstruye la acusación de solipsismo que se le hace a su formulación del ego trascendental, del siguiente modo:

Cuando yo, el yo que medita, por medio de la *èpokhé* fenomenológica, me reduzco a mi absoluto *ego* trascendental, ¿no me he convertido en un *solus ipse*...? ¿No habrá pues que estigmatizar como solipsismo trascendental a una fenomenología que pretenda resolver los problemas del ser objetivo y se presente ya como filosofía? (2016, 119).

Entonces, ¿el ego trascendental husserliano conduce al solipsismo? En otras palabras, ¿la filosofía de Husserl cae en el mismo error que la de Descartes, al descubrir el ego cogito solipsista? La estrategia de Husserl para dar respuesta a este problema filosófico consistirá en analizar las formas más elementales de la experiencia del otro: en sus percepciones, en sus movimientos, en sus gestos primarios. Supone un acceso no lingüístico al otro¹⁷; el otro simplemente se me muestra como evidente, como “estando *ahí*”, en un mundo compartido. Esto, del siguiente modo: el *yo trascendental* percibe ciertas entidades como otros cuerpos; pero, a diferencia de todos los cuerpos que no son propios sino extraños y extranjeros, estos cuerpos otros son percibidos como análogos al propio cuerpo, como *unidades psico-físicas*, dotados de conciencia. De acuerdo con la explicación brindada por Husserl, se les atribuye conciencia gracias a una *apercepción analogizante*: aprehendo el cuerpo físico extraño por analogía con mi propio cuerpo. Esto significa que el otro, *sin ser una duplicación de mi yo* (lo que implicaría una fusión de los cursos de vivencias), es una modificación intencional de mí mismo (Walton, 2006, teórico 8, 29). Es necesario explicitar una condición que se deberá aceptar para que el razonamiento husserliano se siga: se trata de entender que mientras que mi cuerpo físico-orgánico tiene el modo de darse *aquí*, todo otro cuerpo físico tiene el modo del allí¹⁸. Y que, puesto que yo soy corporalmente *aquí*, el ego es el centro de mi mundo primordial, orientado

¹⁶ Para un análisis acabado de la intersubjetividad y la comunidad intermonádica, véanse los estudios de Held (2013b, apartado de intersubjetividad); Walton (2006; 2012) y Zahavi (2006).

¹⁷ Cf. Roberto Walton (teórico 8, p. 36).

¹⁸ Cf. Husserl 2016 (§53, 154).

en torno de mí¹⁹. El cuerpo del otro tiene el modo del *allí* y, por tanto, de ser un cuerpo análogo al mío (unidad psico-física, cuerpo que denuncia una conciencia que lo gobierna), su ego será el centro de su mundo primordial, orientado en torno suyo. En los próximos dos apartados, mostraremos esquemáticamente de qué modo Husserl llega a la intersubjetividad, y, con esta, a la objetividad del mundo. Resolviendo, a su entender, la cuestión del solipsismo.

III.1. LA PERCEPCIÓN DEL OTRO: APERCEPCIÓN Y ANALOGIZACIÓN

“¿Qué sucede con los otros egos, que no son mera representación ni algo representado en mí, unidades sintéticas de una posible verificación en mí, sino que son justamente, de acuerdo con su sentido, otros?”
(Husserl, 2016, 120; énfasis añadido)

“Tenemos que procurarnos una visión que penetre en la intencionalidad explícita e implícita en la que, sobre la base de nuestro ego trascendental, el alter ego se anuncia y verifica: tenemos que ver cómo, en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones, se configura en mí el sentido alter ego y bajo el título de una experiencia concordante del extraño, se verifica como siendo, e incluso como estando presente ahí él mismo en un modo que le es propio”
(Husserl, 2016, 122)

“En esta preeminente intencionalidad se constituye el nuevo sentido de ser que va más allá de mi ego monádico en su propiedad misma; se constituye un ego, no como yo-mismo, sino como reflejándose en mi yo propio, en mi mónada. Pero el segundo ego no está ahí simplemente, ni es estrictamente dado en sí mismo; sino que es constituido como alter ego, y el ego que designa la expresión alter ego como uno de sus momentos soy yo mismo en mi propiedad. El otro, según su sentido constituido, remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo”
(Husserl, 2016, 126; énfasis añadido)

¹⁹ Cf. Husserl 2016 (§53, 157).

En cada percepción hay ausencias. Cada vez que percibimos algo, hay algo que no se percibe de lo que está siendo percibido. Lo que se da actualmente, lo “presentado”, remite a lo *co-presente*, “apresentado”; o, en otras palabras, todo “dado” (por ejemplo, mi reloj) supone un *co-dado*, algo que no se me da (la cara interna de la pulsera del reloj). Mientras que todos los co-dados admiten cierta posibilidad de transformarse en dados (en mi ejemplo, me quito el reloj y el co-dado —la cara interna de la pulsera— se convierte en dado), en la percepción del otro hay un co-dado permanente, no susceptible de presentármeme, que es su conciencia. Por eso, Husserl afirma que el problema del otro es un tema de la *empatía*: “se nos presenta el problema del «ahí-para-mí» de los otros, como tema, por tanto, de una teoría trascendental de la experiencia del extraño, de la llamada *impatía*” (2016, 123). Ahora bien, ¿porqué la presencia-ausencia en la percepción/apercpción del otro implica la empatía? Esto es algo que Roberto Walton (2006), explica con bastante claridad:

La empatía es una aprehensión no original del otro. No puedo tener una experiencia original, en persona, en carne y hueso de la vida extraña. Tan solo mis propios actos y mi yo se me dan originalmente en mi reflexión, y además sólo dispongo de una experiencia original del gobierno de mi propio cuerpo. *No es posible tener una conciencia inmediata o directa del curso de vivencias ajeno*. No puedo percibir el curso de vivencias ajeno del mismo modo que percibo las caras de una cosa material, o que puedo llegar a percibir las caras ahora ocultas de la cosa material. Mientras que las caras ahora ocultas del objeto material pueden haber sido percibidas en el pasado o podrán ser percibidas en el futuro, *el curso de vivencias extraño nunca podrá ser percibido por mí; tan sólo podré tener una presentificación del curso de vivencias extraño* (Teórico 8, p. 24; énfasis añadido).

En la experiencia de *lo extraño* lo que está presente es el cuerpo de la otra persona. Pero desde mi primordialidad (en tanto *yo trascendental*) todavía no sé que se trata del *cuerpo viviente (leib)* de otra persona (bien podría ser el autómata que Descartes sospecha ver por la ventana o cualquier otra materia extensa sin conciencia). Sin embargo, como el otro cuerpo no aparece como el cuerpo de una mesa o de cualquier otro objeto extraño, sino que aparece de forma peculiar (puesto que su comportamiento *me recuerda a mi propio cuerpo*, que es un cuerpo viviente), esta *peculiar presentación* motiva a salir de la propia esfera primordial para representar a la otra persona en su trascendencia. Como sostiene Held (2013b), este “*algo me recuerda algo*” es la forma básica de

asociación, que Husserl llama "emparejamiento"²⁰, y es lo que permite que un cuerpo que aparece en mi mundo primordial sea aprehendido como el cuerpo viviente de otra persona. Esta *apercepción* se transforma en el primer paso de la constitución de la intersubjetividad. En otras palabras, la posibilidad de salir del solipsismo, de romper la esfera primordial para que quepa otro, estriba en la analogización de un otro "parecido" a mí (porque parece ser una unidad psico-física, parece gobernar su propio cuerpo como yo gobierno el mío) pero "extraño" (porque no es el punto cero de mi mundo espacial, ni su flujo vivencial es el mío). Como lo explica Walton (2006):

En nuestra experiencia del mundo, en el horizonte del mundo aparecen objetos que, si bien pertenecen a la naturaleza, trascienden el marco de lo meramente natural. Estos objetos existen efectivamente, en virtud de la concordancia armónica de las experiencias que tengo de ellos. Y exhiben la peculiaridad de que *son también sujetos para un mundo en cuyo horizonte estoy incluido yo como objeto: estos objetos son, dice Husserl, gegensubjekte*. Literalmente traducido: contra-sujetos, son objetos cuyas características noemáticas son pertenecer a la naturaleza, exceder a la naturaleza, ser efectivos y, además, ser sujetos que me tienen a mí como objeto, a la vez que yo los tengo a ellos como objeto. (Teórico 8, 23-24).

Hallo, entonces, otros *yoes* como *contra-sujetos*; es decir, otros sujetos que se contraponen a mi ego como objeto, pero que se diferencian del resto de los objetos porque, en tanto sujetos, tienen una dimensión que exige un modo especial de constitución: deben ser constituidos en el *ego* como *alter ego*. Así, las mónadas husserlianas se diferencian de las leibnizianas porque las postuladas por el fenomenólogo tienen la peculiaridad de "tener ventanas". Estas ventanas son, justamente, la empatía, es decir, la experiencia del otro o de lo extraño²¹. El ego postulado por Husserl no está solo, no se trata de una mónada aislada, encerrada en sí misma, al modo cartesiano, sino que forma parte de una "comunidad intermonádica", en la que los otros *yoes* tienen a mi propio yo como

²⁰ Cf. Held 2013b, 50-52.

²¹ Cf. Walton (Teórico 8, p. 22). Aunque por obvias razones aquí enfatizamos en la empatía con el otro ego, es importante aclarar que la empatía en Husserl no se reduce a la experiencia de otra persona, sino que, por ejemplo con los objetos culturales, con los productos de los otros, también el ego tiene una relación de empatía. Para ampliar el tratamiento de los objetos culturales, véase Walton (2006, Teórico 8).

objeto de sus propias percepciones (tienen mi *aquí* como su *allí*, tal como yo tengo su *aquí* como mi *allí*). Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene para Husserl este descubrimiento del otro y el descubrimiento de un mundo que es compartido con esos otros: *el-ahí-para-todos*?

III. 2. LA INTERSUBJETIVIDAD COMO FUNDAMENTO DE OBJETIVIDAD

La intersubjetividad trascendental es la base absoluta del ser (seinsboden) a partir de la cual se origina el significado y la validez de todo lo objetivamente existente.
(Zahavi, 2003, 234)

Como afirma la quinta meditación husserliana, el problema del “ahí-para-mí” de los otros es tema de una teoría trascendental de la experiencia del otro, de la llamada “endopatía” (Husserl, 1996, 152). El desarrollo de esa teoría mostró —a los ojos de Husserl— que el ego constituye el alter ego gracias a una *apercepción analogizante*, lo que permite arrancar al ego de su esfera primordial —como conciencia pura o yo trascendental— para confrontarlo con un *contrasujeto*, con un otro *que es y no es reflejo* del propio ego: “el otro, según su sentido constituido, remite a mí mismo. *El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo*” (Husserl, 2016, 126; énfasis añadido).

Sin embargo, el alcance de la teoría excede la expectativa inicial de superar la acusación de solipsismo porque, de acuerdo con Husserl, la teoría del alter ego “co-fundamenta también una teoría trascendental del mundo objetivo [...] según ya hemos dicho de pasada, pertenece al sentido del ser del mundo —y, en especial, de la naturaleza en tanto que objetiva— el elemento «ahí-para-todos», como mentado también por nosotros siempre que hablamos de realidad objetiva” (1996, 152). Ahora bien, ¿por qué la subjetividad extranjera (alter ego) es la condición de posibilidad de la objetividad? Para Husserl, la capacidad de experimentar intersubjetivamente el objeto garantiza su *trascendencia* real:

Si el alter ego fuera solo una modificación intencional o una variación eidética de mí mismo, el hecho de que experimentara lo mismo que yo sería tan concluyente como si uno encontrara el mismo informe en varias copias del mismo periódico. *Sólo en la medida en que experimento que Otros experimentan los mismos objetos que yo, realmente experimento estos objetos como objetivos y reales. Solo entonces aparecen los*

objetos con una validez que los convierte en algo más que meros objetos intencionales. Ahora son objetos intencionales reales (es decir, objetivos, es decir, intersubjetivamente válidos). (Zahavi, 2003, 236²²; énfasis añadido).

Entonces, ¿qué es lo objetivo para Husserl? Aquello que es contrastable intersubjetivamente, “lo que aparece siempre igual en la multiplicidad intersubjetiva de sus maneras de darse” (Held, 2013b, 48). Así entendida, es claro por qué para Husserl la objetividad presupone la intersubjetividad. En este sentido, Held afirma que “el dominio trascendental para Husserl, es decir, *el lugar de origen de todos los sentidos y de todas las vigencias, no es una subjetividad, sino una pluralidad de subjetividades*, lo que, tomando el término de Leibniz, Husserl llama *comunidad de las mónadas* (Held 2013b).

De acuerdo con lo anterior, Husserl se enfrenta en la quinta meditación al problema del solipsismo. Se lo acusa, como a Descartes, de ofrecer una teoría que solo puede ofrecer evidencia del *ego*. Pero Husserl invierte la tesis cartesiana y propone que el *ego* solo es lo que es (Yo constitutivo) dentro de una comunidad intermonádica (o de *yoes*). En otras palabras, no hay *ego* aislado: donde quiera que haya *ego* habrá *alter ego*. Pero, además, el fundador de la fenomenología no se contenta con mostrar que hay alteridad, sino que conceptualiza la alteridad como garantía de cualquier objetividad posible. El principio constitutivo de la realidad y garantía de cualquier objetividad no es el *ego* aislado y autoconsciente, sino la intersubjetividad. Tal vez aquí sea pertinente recordar el dicho de Ricoeur: “si Descartes trasciende el cogito por Dios, Husserl trasciende el *ego* por el *alter ego*; así busca en una filosofía de la intersubjetividad el fundamento más elevado de la objetividad que Descartes buscó en la veracidad divina”²³ (“Étude” 77).

²² Traducción propia.

²³ Traducción propia.

REFERENCIAS:

Bello Reguera, Eduardo. "La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre". *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Ciencias de la Educación*, vol. 39, n. 1-4 (1980-1981).

<https://digitum.um.es/xmlui/bitstream/10201/23660/1/N%C2%BA%201%20La%20idea%20de%20intencionalidad%20en%20Husserl%20y%20Sartre.pdf>

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*: Tomo ii. Barcelona: Planeta, 2012.

Held, Klaus. "Husserl's Phenomenological Method". *The New Husserl. A Critical Reader*, editado por Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press, 2013, págs. 3-31.

—. "Husserl's Phenomenology of the Life-World". *The New Husserl. A Critical Reader*, editado por Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press, 2013b, págs. 48-52.

Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia rigurosa*. [1911]. Traducido por Miguel García-Baró. Madrid: Encuentro, 2009.

—. *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica*. [1913]. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

—. *Meditaciones cartesianas*. Traducido por José Gaos y Miguel García Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

—. *Meditaciones cartesianas*. Traducido por Mario Presas. Madrid: Tecnos, 2016.

—. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. 1936. Traducido por Jacobo Muñoz. Barcelona: Crítica, 1991.

—. *La renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos*. Traducido por Agustín Serrano de Haro. Madrid; Mexico: Anthropos/ Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

Luft, Sebastian. 2016. "Husserl y la filosofía trascendental". *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 57, 15-34.

Maffía, Diana. *Desgrabados de clases teóricas de Gnoseología en la ffyLL de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Sim, 2006. <https://grupopoiesis.files.wordpress.com/2009/09/teoricos-desgrabados-gnoseologia-2006.pdf>

Presas, Mario. “Estudio preliminar”. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de Mario Presas. Madrid: Tecnos, 2016.

Ricoeur, Paul. “Étude sur les «Méditations Cartésiennes» de Husserl”. *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 33, 1954, págs. 75-109. <https://doi.org/10.3406/phlou.1954.4479>

—. *À l'école de la phénoménologie*. 1986. París: Vrin, 2004.

Torrez, Sebastián Agustín. *El concepto de intencionalidad en la fenomenología como psicología descriptiva: Brentano, Twardowski y Husserl*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseopress, 2016.

Walton, Roberto. *Desgrabados de clases teóricas de Gnoseología en la ffyl de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Sim, 2006. <https://grupopoiesis.files.wordpress.com/2009/09/teoricos-desgrabados-gnoseologia-2006.pdf>

—. 2012. “La subjetividad trascendental solo es lo que es como intersubjetividad”. En *Disenso* [programa de tv], no. 21, canal tlv1 de YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=yV1T8gOX06w>

Zahavi, Dan. “Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy”. *The New Husserl. A Critical Reader*, editado por Donn Welton. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

RHI

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE

MANUAL DEL EDITOR RHI

INSTRUCCIONES PARA AUTORES

Departamento Editorial



ISSN: 2711-4848

www.horizonteindependiente.com

HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S.

Nit. 901.404.324

INSTRUCCIONES PARA AUTORES

Manual del Editor RHI

Revista Horizonte Independiente (RHI) es una revista internacional de difusión sobre las humanidades. Horizontes de Pasamientos es el número académico publicado por la Revista Horizonte Independiente periódicamente cada semestre (enero-junio) (julio-diciembre). El objeto de este número es publicar ensayos, reseñas, cuentos/relatos, fotografía/arte, y carta/correspondencia originales e inéditos de autores nacionales o internacionales en español o inglés. El número tiene un enfoque amplio y está abierta a investigaciones sobre las diferentes temas de humanidades como nuevos objetos de estudio de filosofía, sociología, literatura, filología, antropología, psicología, arte, etc. El número está dirigido a profesionales, investigadores, estudiantes, o cualquier interesado en áreas de las humanidades.

1. ESTRUCTURA DE ARTÍCULOS

1.0. TIPOLOGÍA DE ARTÍCULOS PARA PUBLICACIÓN:

ENSAYO

Documento que presenta la debida investigación propositiva de alguna área de humanidades (filosofía, literatura, sociología, psicología, psicoanálisis, antropología, pedagogía, historia, filología, etc). Este documento ha de tener un carácter original del escritor donde en su individualidad muestre su investigación o punto de vista sobre algún tema en específico.

RESEÑA

Documento que presenta la debida investigación sobre un tema ya expuesto por otro autor donde enmarca la tesis principal de otro autor, libro o artículo. En este documento se permite la entrada de comentarios del escritor sobre las posiciones de otro autor original haciendo de esta una reseña crítica.

FOTOGRAFIA Y ARTE

Estos documentos son el resultado de una investigación específica que busca presentar una tesis y sus argumentos a través de la fotografía, el dibujo o el arte en general. La investigación se presenta o representa en forma fotográfica u otra expresión artística auténtica del autor, o es un examen de algunas obras de arte expuestas previamente por otro exponente lo que significa que se trata de una revisión artística.

CARTA O CORRESPONDENCIA

Este documento es el resultado de un diálogo o investigación entre mínimo dos personas que exponen sus ideas sucesivamente a partir de un tema de interés. El documento debe contar con un tema específico y delineado dando cabida a que cada uno de sus participantes hagan su debida apertura sobre el tema en cuestión y puedan tener sus debidas respuestas por el otro participante.

CUENTO LARGO O RELATO LARGO

Este documento es el resultado de una investigación, idea o pensamiento, donde a través de la invención de un cuento o relato se exponga la tesis y los argumentos de dicha investigación. Adicional al texto de la índole de esta tipología se debe entrar su debido resumen que muestre la pertinencia humanística. Este artículo puede ser desde el análisis de un discurso, un debate sobre algún tema, o proposición teoría-practica apelando a una posición literaria.

2. PROCEDIMIENTO PARA ENVIO DE ARTÍCULOS

Los artículos deben ser enviados por correo electrónico a la dirección articulosRHI@gmail.com. Este correo tendrá vigencia hasta el año 2022. Dentro del correo para envió, el autor debe especificar que el documento presentado es un documento original de su dominio y de su creación, además de expresar que dicho artículo no ha sido publicado en otro lugar. Ambos requisitos son con el fin de evitar el plagio o algún otro problema legal.

2.1. PROCESOS PARA LA ACEPTACIÓN DE ARTÍCULOS:

Una vez enviado el artículo se procederá a dar inicio para proceso de aceptación donde los editores de la RHI evaluarán su pertinencia y su debida estructura para la aceptación o negación del mismo. Para la aceptación de un artículo este deberá contar con los siguientes parámetros básicos:

- Tesis definida.
- Pertinencia en humanidades.
- Estructura de texto organizada.
- Desarrollo de argumentos.
- Resumen, introducción y conclusión.
- En caso de citación: citación correcta (mínimo nombre, fecha, editorial y lugar).
- Cumplimiento con los requerimientos de artículo (p. 3-4).

En caso de ser aceptado, el artículo se enviará a los respectivos correctores de estilo para la corrección del mismo. Estas correcciones pueden resultar en: corrección por parte del corrector para la etapa final para publicación o reenvió del artículo para la corrección por parte del autor.

En cualquier caso, el envío del artículo no garantiza su debida aceptación para publicación. Al enviarlo se puede esperar que sea negado por alguna de estas razones.

1. Se ha encontrado que el texto contiene plagio a otro autor, obra, artículo etc.
2. El texto en cuestión no contiene la pertinencia para la Revista.
3. Por motivos de incumplimiento de alguno de los parámetros contenidos en este manual.

En caso de que el artículo sea aceptado con modificaciones el autor tendrá el plazo de 30 días hábiles para la debida corrección del artículo y para volver a enviarlo. Ahora bien, el Comité Editorial de la RHI está en total derecho y cabalidad de rechazar la corrección del artículo enviado.

2.2. REQUISITOS BÁSICOS DEL ARTÍCULO:

- Resumen y abstract de máximo 150 palabras; palabras clave y keywords; título original en español y título en inglés.
- Los ensayos deben contener un mínimo de 3.450 palabras y un máximo 15.450 palabras incluyendo referencias. Mínimo 10 referencias máximo 50.
- Las reseñas deben contener un mínimo de 1.400 palabras y un máximo de 11.450 palabras con referencias incluidas. Mínimo 10 referencias máximo 30.
- Las cartas o correspondencias deben tener un mínimo de 2.450 palabras y un máximo de 13.450 palabras con referencias incluidas. Mínimo 10 referencias máximo 30.
- Los artículos fotográficos o de arte deben contener una cantidad en de imágenes que no sobrepasen las 20 imágenes con un mínimo de 250 palabras en la explicación de la fotografía, donde incluya su debida citación al final. Cada artículo enviado de esta tipografía debe contener un mínimo de 5 fotografías o dibujos y un máximo de 20 donde represente la debida tesis y la explicación de cada imagen. Mínimo 10 referencias máximo 20. Las mismas reglas se aplican para los dibujos o representación artística externa o propia que se envíe. En caso de ser un análisis sobre algunas obras de arte se deberá hacer la citación y referenciación adecuada sin falta.
- El cuento o relato debe contener un mínimo de 1.050 palabras y un máximo de 7.450 palabras incluyendo referencias si este es el caso. Mínimo 5 referencias máximo 20.
- Los apartados, títulos y subtítulos deben ir de acuerdo con la enumeración tal que 1.0.;1.1.;1.2.; 1.3.;1.4.;1.5.;1.6.; etc.
- En caso de ser de la tipología de fotografía o dibujo, se deberá colocar al final del artículo la tesis que diferencia para dar entendimiento de la sucesión de imágenes en el artículo.
- En el correo enviado se deberá colocar el nombre bajo el cual quiera que sea publicado el artículo, la profesión o a lo que se dedique el autor y su correo profesional en caso de querer que este sea publicado.

2.3. REQUERIMIENTOS EDITORIALES PARA EL ENVÍO DE ARTÍCULOS:

- Los artículos enviados deben tratar específicamente de un tema de actualidad, cultura, académico o humanístico. También debe haber una tesis clara como conclusión del artículo.
- Los artículos deberán contar con el cumplimiento de las normas de citación y referenciación de Modern Language Association (MLA), en su 7 edición.
- En caso de enviar un artículo de tipografía de ensayo o reseña y este contenga gráficos, imágenes, tablas, etc. deberán tener su debida citación y enviarlas en formato jpg.
- Cualquier citación deberá contener su debida referenciación al final del artículo en las referencias o bibliografía (el uso del concepto referencia o bibliografía será opcional para el autor del artículo).
- Para que el documento sea aceptado debe contar con estos datos mínimos en las referencias: autor, año, título, fuente. Si los contiene pero le faltan algunos otros datos, se podrá hacer la debida corrección pero en caso de no contener estos datos mínimos el texto podrá ser rechazado.
- En la sucesión estructural del artículo después del nombre deberá colocar el correo bajo el cual se pueda contactar al autor.
- Además del resumen o el abstract será opcional el uso de una introducción. Este aspecto será elegido por el autor del artículo.
- Las páginas del artículo deberán contar con su debida numeración.

2.4. DERECHOS DE AUTOR:

Al enviar el artículo se da autorización para su posible publicación dentro de la RHI. En el caso de ser aceptado el artículo en la Revista, los derechos de autor quedan supeditados al sistema editorial de la Revista Horizonte Independiente. El autor del artículo deberá llenar los datos un acta firmada accediendo a la cesión de los derechos de autor, quedando como único autor del artículo pero cediendo los derechos de publicación y divulgación a RHI. Esta acta podrá ser escaneada y mandada al correo de la Revista (articulosRHI@gmail.com horizonte.independientearticul@gmail.com) y adicional, el acta deberá contener el título del artículo, autor, año, número de páginas, fecha de envío y número de cédula.

Como cláusula necesaria dentro de estas políticas de derechos de autor de la RHI, se entiende que los autores tienen la responsabilidad total del contenido del artículo y que no se compromete en ningún momento a la Revista Horizonte Independiente ni a sus miembros. Además de esto al enviar el artículo y el acta se comprende que el autor ha leído y aceptado los términos de este manual.

El autor y el público comprenden la divulgación y procesos de difusión optados por la Revista Horizonte Independiente (RHI). De forma que el acceso al volumen sea condicionado a los parámetros estipulados por la Revista desde la plataforma electrónica y difusión impresa de los volúmenes. Dentro de las cláusulas de difusión se especifica que los volúmenes no pueden ser comercializados si autorización del titular de la Revista; no puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia, y en caso de ser modificado o cambiado el artículo, no podrá distribuir ni difundir el artículo modificado.

Finalmente, antes de enviar el artículo se deberá pedir a RHI en envío del acta para su diligencia y posteriormente enviarla junto con el artículo para publicación. Esto implica que se deben enviar dos documentos separados: el artículo y el acta completada.

DEPARTAMENTO EDITORIAL RHI

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Editor's manual of RHI

Revista Horizonte Independiente (RHI) is an academic and journalistic publication dedicated and devoted to the field of the humanities and related (philosophy, sociology, anthropology, psychology, pedagogy, political science, philology, literature, linguistics, history, etc). Our journal receives different kind of authentic contributions, such as articles, reviews of books (in English or Spanish) and some others that can be consulted on our official website: www.horizonteindependiente.com. Our main principle is to show the range, importance and need of the humanities as the most basic pillar for building our thinking and society nowadays. All contributions must be submitted in Word format (.doc and .docx) and sent by email to the following email address: horizonte.independiente@gmail.com. They must meet the following criteria:

1. ARTICLE STRUCTURE

1.0. TYPES OF ARTICLES FOR PUBLICATION

ESSAY

Document that presents the proper propositional research in any area of the humanities (philosophy, literature, sociology, psychology, psychoanalysis, anthropology, pedagogy, history, philology, etc.). This document must be an original from the writer where he, in his individuality, shows his research or point of view on a specific topic.

REVIEW

Document that presents the adequate research on a topic already exposed by another author. It explains the main thesis and arguments of another author, book or article. This document allows comments from the writer on the positions of the original author, which means that it is a critical review.

PHOTOGRAPHY AND ART

These documents are the result of a specific investigation that seeks to present a thesis and its arguments through photography, drawing or art in general. The research is presented or represented in a photographic or another artistic expression authentic form the author, or is an examination of some works of art previously exposed by another exponent which means it is an artistic review.

LETTER OR COLLECTED LETTERS

This document is the result of a dialogue or investigation between two or more people who present their ideas successively based on a topic of common interest. This document must have a specific and delineated topic, allowing each of its participants to make their proper opening on the subject in question and to have the according responses from the other(s) participant(s).

SHORT STORY OR TALE

This document is the result of an investigation, idea or thought, where through the creation of a story it exposes the thesis and arguments of what the author strives to communicate. Additional to the text of this nature, the submission must also contain a proper summary that shows the humanistic relevance or objective pursued with the plot of the story. This article can be from the analysis of a speech, a debate on a particular topic, or a theory-practice proposition from literature's angle.

2. PROCEDURE FOR ARTICLE SUBMISSION

The articles must be sent to the either one of the following email addresses: articulosRHI@gmail.com or horizonte.independiente@gmail.com. Those will be available at least until 2022.

The mail sent must contain the author's specification of which document is presenting and the statement that it is original, from his/her domain and creation. Besides from expressing the authenticity of the document, the author must know and state that the document presented hasn't been published before. Both requirements are intended to prevent any kind of plagiarism or other legal issue.

2.0. PROCEDURE FOR ARTICLE APPROVAL, EDITING PROCESS AND PUBLICATION

Once the author has sent the article, the process for its approval, where our editors will evaluate the pertinence and correct structure of the article, will begin. In order for the article submitted to be accepted, it must meet the following basic parameters:

- Defined thesis.
- Relevance to the humanities field.
- Organized and clear structure.
- Right development and expression of the arguments.
- Abstract, introduction and conclusions.
- Adequate use of references for quotes and citation in general (references must contain at least Name, Date, Publisher and Place of publication).
- Meet the criteria, specified in this manual, for the articles.

In case the article is accepted, it will be sent to the respective copyeditors for final corrections in order to set it up for publication. These corrections may result in: Adjustments from the copyeditor so the final text will be suitable for publication, Mail reply with text corrections and suggestions for the author to make changes and submit a new or final version of the article.

Anyhow, sending the article does not guarantee that it will be accepted for publication. The author might expect the article to be declined if any of the following circumstances apply:

- Any kind of plagiarism
- The text and the subject developed is not relevant for our field of interest.
- The article does not meet the criteria stated in this manual.

In case that the article is accepted with conditions, it means that the author will have 30 labor days to make the proper changes and submit a better version for article. Yet, our Edition department has the right to reject the new version of the article or to reply with a new set of suggested corrections, in which case a new due date will be scheduled.

2.1. BASIC REQUIREMENTS FOR THE ARTICLES

- It must contain an abstract of maximum 250 words, a list of keywords and the original title. These must be included in English and Spanish.
- Essay's length must be between 3450 and 15450 words (references included).
- The Essays must have between 10 and 50 references.
- Review's length must be between 1400 and 11450 words (references included).
- The reviews must have at least 10 references and maximum 30.
- Letters or collected letters must have at least 2450 words and maximum 13450, including references.
- Letters or collected letters must contain between 10 and 30 references.
- Artistic works or articles that are constituted by images shouldn't have more than 20 images with at least 250 words describing and explaining the use of each image. References should be included at the end. Each article of this type must have at least 5 images, where it accurately demonstrates the thesis and provides an explanation on how each image is relevant to the purpose. It must have between 10 and 20 references. Same instructions apply for drawings or any other kind of art representation that is submitted. If it's the case that the article is an analysis on any artistic work, the proper citation and references must be properly included.
- Stories must be between 1050 and 7450 words, including references if used. They shouldn't have more than 20 references.
- For every article, numbering must be accurate to the paragraphing and general scheme of the text.
- In the case of being of the type of photography or drawing, the thesis that differentiates must be placed at the end of the article to give an understanding of the succession of images in the article.

- In the email to submit an article, the name under which you want the article to be published must be included, as well as the occupation of the author and his/her professional email should be placed in order for your article to be evaluated and published if accepted.
- For any further doubt, you can reach us by email to the following address: horizonte.independiente@gmail.com with the following subject: "Información publicación de artículo RHI".

2.2. EDITORIAL REQUIREMENTS FOR ARTICLE SUBMISSION, EVALUATION AND PUBLICATION

- The articles sent must deal specifically with a current, cultural, academic or humanistic topic. There should also be a clear thesis as well as some conclusions of the article.
- Articles must comply with the citation and referencing standards of the *Modern Language Association* (MLA), in its **7th edition**.
- If you send an essay or review for article publication and it contains graphics, images, tables, etc. Then, they must have their proper citation and send them in **.jpg** or **.png** format.
- Any citation must contain its correct reference at the end of the article in the references or bibliography (the use of the reference or bibliography concept will be optional for the author of the article).
- For the document to be accepted it must have these minimum data in the references: author, year, title, source. If it does contain them but some other data is missing, the appropriate correction may be made, but if it does not contain these minimum data the text can be rejected.
- In the structural sequence of the article, after the name, you should place the email under which the author can be contacted.
- In addition to the abstract, the use of an introduction will be optional. This aspect will be chosen by the author of the article. All the pages of the article must be numerated

3. COPYRIGHT ©

By submitting the article, authorization is given for its possible publication within RHI. In the event that the article is accepted in our journal, the copyright remain subject to the editorial system of our magazine.

The author of the article must fill in the data in a signed agreement agreeing to the transfer of copyright, remaining the sole author of the article but transferring the rights of publication and disclosure to RHI. This record may be scanned and sent to the email of our magazine (articulosRHI@gmail.com or horizonte.independiente@gmail.com). In addition, the signed agreement must contain the title of the article, author, year, number of pages, date of submission and national or international credentials number from the author.

As a necessary clause within these RHI copyright policies, it is understood that the authors have full responsibility for the content of the article and that Revista Horizonte Independiente or its members are not committed at any time. In addition to this, when sending the article and the signed copyright terms agreement, it is understood that the author has read and accepted the terms of this manual.

The author and the public understand the communication and dissemination processes chosen by RHI. In such a way that access to the volume is conditioned to the parameters stipulated in the online platform of the magazine and to any official printed copies of the volumes. Within the dissemination clauses, it is specified that the volumes cannot be marketed without signed authorization from our journal; You may not apply legal terms or technological measures that legally restrict others to make any use permitted by the license, and if the article is modified or changed, you will not be able to distribute or disseminate the modified article. Finally, before sending the article, RHI must be asked to send the copyright terms agreement forum for diligence and later send it together with the article for publication. This implies that two separate documents must be submitted: the article and the signed agreement.

For any further doubts, you can always reach us on any of the following email addresses: articulosRHI@gmail.com and horizonte.independiente@gmail.com.

RHI EDITORIAL DEPARTMENT

REVISTA HORIZONTE INDEPENDIENTE



HORIZONTE INDEPENDIENTE S.A.S
"PIENSA LIBRE, SÉ INDEPENDIENTE"

ISSN: 2711-4848

WWW.HORIZONTEINDEPENDIENTE.COM