

Edición N ° 5  
Junio de 2015

**DIRECTOR**  
Jorge Rincón

**DIAGRAMACIÓN**  
Laura Rincón

**COMITÉ EDITORIAL**  
Martín González  
Marco Arenas  
Federico Tovar  
Daniel Pulido  
Valentina Valencia  
Mariana Serrato  
Jorge Rincón

**FOTOGRAFÍAS**  
Tomadas de internet

**AGRADECIMIENTOS**  
Leopoldo Gamba,  
Área 51 publicidad y comunicación  
y a todos los que contribuyeron.

EDITORIAL . 7

Trabajo y libertades reales . 8  
*Martín González Abaínza*

Trabajo e ideología . 15  
*Federico Tovar*

Trabajo y reconocimiento en la  
"fenomenología del espíritu"  
de Hegel . 23  
*Marco Antonio Arenas*

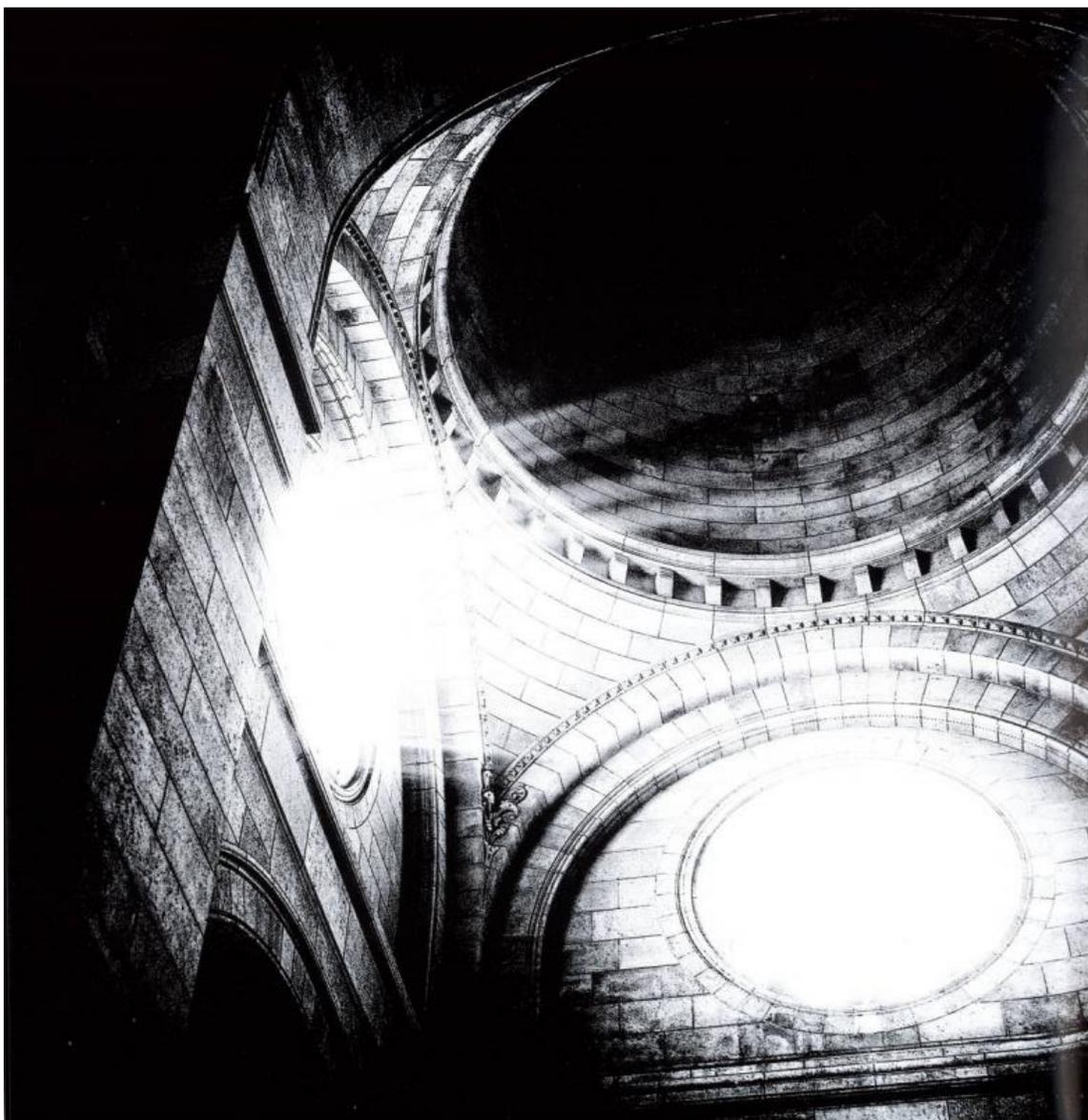
¿Nos ofrece el sistema educativo  
colombiano un modelo que  
promueve la formación de seres  
humanos auténticos? . 31  
*John Alejandro Hernández*

37 .  
Construcción de conocimiento  
en el debate marxista  
*Daniela Moná Ramírez*

50 .  
Algunas relaciones entre la  
escritura y la literatura  
en Derrida  
*Jorge E. Rincón*

61 .  
El concepto de lo político:  
teoría e interés social  
*Sergio Carvajal Gallego*

71 .  
La historia de las banderas  
nacionales  
*María Fernanda Moreno*



Para continuar con el espíritu que animó la publicación de los dos números anteriores, en la presente edición de la revista se propone aunar la doble intención de divulgar algunos ensayos destacados realizados por estudiantes del Liceo, de una parte, y de proseguir con la tarea inacabada de pensar desde los atisbos de nuestra humana limitación un espacio en el que las humanidades tengan una voz y un derecho propios, de la otra. La diversidad de propósitos e intereses que evidencian los escritos aquí presentados, antes que la carencia de una idea directriz, refleja el denodado esfuerzo que desde distintas perspectivas hacemos los individuos por pensar lo que todavía está por pensarse: nuestro lugar en el mundo y la responsabilidad que nos cabe en tanto seres racionales.

La diversidad de los temas no es óbice, sin embargo, para que los textos puedan agruparse en algunas categorías. La primera estaría conformada por los escritos que algunos estudiantes de grado once relizaron para la XIII Olimpiada Intercolegiada de Filosofía de la Universidad Javeriana. Menos que el tema propuesto, orientado a las relaciones que se pueden establecer entre el trabajo y la realización humana, este año quizá lo que más conviene destacar es el excelente desempeño obtenido por los estudiantes Martín González y Federico Tovar, ya que ambos lograron acceder a la instancia final de este importante evento. Los textos de Sergio Carvajal (Universidad de los Andes) y de Daniela Moná (Universidad Nacional), de otra parte, se proponen establecer los elementos que permiten determinar, aunque de manera aproximada, el carácter específico de los saberes político e histórico respectivamente. El primero se sirve, para su propósito, de tres concepciones contemporáneas sobre lo político al hilo de las cuales logra entretrejer

ingeniosamente una crítica al enfoque empírico-analítico con el que, al decir del autor, se limita en ciencia política el carácter conflictivo de la disciplina. Daniela, por su parte, opta por evaluar la producción de conocimiento en el quehacer histórico desde la atmósfera marxista de discusión que en el siglo pasado se originó en el debate entre Thompson y Anderson. Los otros textos carecen de unidad temática, pero pueden suscitar el interés de los que quieran pensar la relación entre la educación y la producción de la autenticidad (John Hernández: San Bartolomé La Merced); algunas relaciones entre la literatura y la escritura en Derrida (Jorge Rincón) o el origen de las banderas (María Fernanda Moreno).

Solo resta agradecer a los integrantes del comité editorial, cuya participación fue decisiva, y a todos los que han contribuido de algún modo con la realización de la revista.

*Jorge Rincón*

# Trabajo y libertades reales

XIII Olimpiada Intercolegiada de Filosofía  
Universidad Javeriana

Martín González Abaúnza

*"Te ganarás el pan con el sudor de tu frente"*  
Génesis 3:19

Para responder a la pregunta "¿Qué función cumple el trabajo en nuestra realización como seres humanos?", me basaré en planteamientos de Amartya Sen, quien obtuvo en 1998 el Premio Nobel de Economía y es reconocido por integrar el análisis económico y las consideraciones filosóficas. En este escrito, primero se tratará el concepto de "realización humana" y algunas de sus implicaciones sociales y económicas; luego se analizará la función del trabajo como medio para alcanzar distintas libertades; finalmente, se hablará de ciertas condiciones necesarias para que las personas sean artífices de su propia realización.

## Realización humana y libertad

La realización humana puede entenderse como la expansión de las libertades individuales. Para definir qué se entiende por "libertades" se debe introducir el concepto de "funcionamiento". Los funcionamientos son estados y acciones que un individuo valora, y pueden ir desde los "elementales", como comer bien y no padecer enfermedades evitables, hasta actividades

o estados personales muy complejos, como ser capaz de participar en la vida de la comunidad y respetarse a uno mismo" (Sen 2013: 99). Las libertades de una persona corresponden a los funcionamientos que puede alcanzar. La libertad para conseguir distintos funcionamientos, es decir la libertad de elegir hacer algo, es importante en sí misma, independientemente de la elección. Por ejemplo, alguien puede decidir comer o ayunar, y aun escogiendo ayunar la situación no sería equivalente a una en que alguien se viera forzado a pasar hambre.

Las libertades también pueden desempeñar un papel instrumental: las libertades son tanto fines como medios, pues distintas interconexiones empíricas hacen que unas libertades favorezcan a otras. Por ejemplo, a través de una mayor libertad de participación política se puede presionar al gobierno para que salvaguarde libertades económicas y un libre acceso a la educación y la salud. Estas libertades instrumentales están encaminadas a aumentar la capacidad de un individuo para producir cambios en su entorno social y poder procurarse a sí mismo la vida que valora, incidiendo en su propia realización como ser humano.

La realización se refiere por tanto a libertades individuales que deben ser asumidas como un compromiso social, en el que reconocer nuestra humanidad compartida genere un sentido de responsabilidad frente a las miserias que están a nuestro alrededor. La consecución de las libertades implica un compromiso social en cuanto no es razonable una concepción en la que el hombre aparezca desligado de la economía, la política y las dinámicas sociales. Este compromiso social no va en detrimento de la responsabilidad individual, ya que la responsabilidad exige libertad, y esta no puede alcanzarse al margen de las instituciones y las

prácticas sociales. Un trabajador desposeído que ha perdido sus libertades económicas y ya no puede acceder a distintos servicios, no puede considerarse como el responsable de que su familia pase hambre, pues eso sería desconocer las causas sociales y económicas que lo llevaron a la situación en que se encuentra. Asimismo, la libertad también exige responsabilidad: "El hecho de tener libertad y capacidad para hacer una cosa impone a la persona la obligación de considerar si la hace o no, y eso implica una responsabilidad individual" (Id., 340). Responsabilidad y libertad se implican entonces mutuamente.

El desarrollo de una sociedad debe concebirse, por tanto, en términos de las libertades reales de sus individuos, antes que en términos del aumento del PIB o de la renta per cápita, pues estas variables solo tienen sentido en la medida en que contribuyen a la realización de las libertades, por ejemplo aumentando los fondos que un Estado destina a que las personas tengan la posibilidad de acceder a salud y educación. No se debe asumir que en una sociedad los individuos estén más realizados solo porque el PIB sea mayor. Este enfoque de la realización humana exige combatir los obstáculos para la consecución de la libertad, tales como:

*la persistencia de la pobreza y muchas necesidades básicas insatisfechas, las hambrunas y el problema del hambre, la violación de las libertades políticas elementales, así como de libertades básicas, la falta general de atención a los intereses [...] de las mujeres y el empeoramiento de las amenazas que se ciernen sobre nuestro medio ambiente y sobre el mantenimiento de nuestra vida económica y social (Id., 15).*

# El trabajo: ¿medio o impedimento para la realización?

Dependiendo de las condiciones en que se desarrolle, el trabajo puede ser un medio o un impedimento para la realización humana. La manera en que el trabajo puede influir en las distintas libertades es entonces muy compleja. Por un lado, a través del trabajo el ser humano se integra en diversas dinámicas sociales al margen de las cuales no podría concebirse, lo que resulta esencial si se asume la consecución de la libertad como un compromiso social. Por el otro, una relación fundamental entre el trabajo y la expansión de las libertades gira en torno a la obtención de un ingreso económico, que da a los individuos "la oportunidad de comprar bienes y servicios y de disfrutar del nivel de vida que va unido a esas compras" (Id., 348). Los ingresos económicos posibilitan muchos funcionamientos: estar bien alimentado, tener un hogar digno, poder acceder plenamente a la educación, la salud, la cultura y la participación política. Sin el trabajo nada de esto sería posible, y la idea de realización humana sería una quimera.

La necesidad de los ingresos puede sentirse con más

fuerza frente a situaciones extremas como las hambrunas, que, como muestra Amartya Sen, se deben más a la falta de capacidad económica de las personas para comprar alimentos que a un déficit en la producción agrícola<sup>1</sup>. De hecho, una estrategia para aplacar las hambrunas es la generación de empleo público.

Las condiciones en que se desarrolla el trabajo determinan en qué medida este favorece o impide la realización del ser humano: para evitar que el trabajo sea un factor que se oponga a la realización humana es necesario luchar contra el trabajo en condiciones de servidumbre<sup>2</sup>.

En este sentido, el Artículo 23 de la Declaración Universal de los Derechos humanos dice:

*"Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual."*

*Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social."*

1. Ejemplos de esto son la hambruna de Bangladesh en 1973 y 1974, de Etiopía en 1973 y la Gran Hambruna Irlandesa (1845-1849), que se padeció mientras se seguían exportando alimentos hacia Inglaterra. Este último caso es un claro ejemplo de la relación entre las hambrunas y los gobiernos autoritarios.

2. Las leyes pueden ser de gran ayuda para mejorar las condiciones en que se desarrolla el trabajo. Por ejemplo, en la Cartilla de Servicio Doméstico del Ministerio del Trabajo se informa sobre lo que la ley ha estipulado para las 750.000 empleadas domésticas, con respecto a temas como la jornada laboral, el salario, el pago de prestaciones sociales e indemnizaciones, etc.. Muchas empleadas domésticas "siguen

*Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses".*

*(Organización de las Naciones Unidas, Declaración Universal de los Derechos Humanos)*

*Si bien Amartya Sen prefiere hablar en términos de "libertades" más que en términos de "derechos", en su libro Desarrollo y Libertad enfrenta objeciones realizadas en nombre del relativismo cultural a la propuesta de los Derechos Humanos. Afirma que la búsqueda de la libertad no es exclusivamente occidental: "en las distintas y distantes culturas siempre han surgido - de diferentes formas - voces a favor de la libertad". (Id., 297).*



Fotografía tomada de Flickr- Galería Mike Dunn NC

Si se busca constituir una sociedad democrática que favorezca la realización de todos sus integrantes, es necesario que la libertad para escoger dónde trabajar también se haga extensiva a las mujeres: "El trabajo de la mujer en el hogar puede ser agotador y raras veces se valora o se llega incluso a reconocer (y, desde luego, no se remunera), y la denegación del derecho de la mujer a trabajar fuera del hogar es una violación trascendental de la libertad de la mujer" (Id., 147). Por otra parte, el trabajo en condiciones de servidumbre puede afectar a sectores vulnerables de la población, como ocurre en el caso del trabajo infantil. La imposibilidad de ir a la escuela es problemática no solo en sí misma, sino que puede implicar privaciones futuras tales como la dificultad para obtener un trabajo digno, puesto que capacidades como saber leer, escribir y realizar operaciones básicas son necesarias para una gran variedad de trabajos. Asimismo, la negación de la libertad para acceder a la educación puede acarrear la falta de herramientas necesarias para una participación política plena, capaz de exigir el respeto de los derechos.

Considerar los efectos del desempleo puede ayudar a ampliar la comprensión del trabajo y mostrar cómo no se limita exclusivamente a la obtención de un ingreso. Con la falta de práctica se pierden aptitudes que son potencialmente útiles para trabajos futuros. El desempleo implica que la prosperidad económica general no sea tan alta como podría ser; esto tiene consecuencias tanto para los mismos desempleados, en cuanto se reducen las prestaciones que pueden recibir, como para el Estado, que debe destinar parte de los dineros públicos a la atención de esta situación. Además, el hecho de depender de un seguro de desempleo

*siendo las esclavas del siglo XXI", según un artículo publicado por el Ministerio del Trabajo en su página el 8 de octubre del 2013.*

aminora la capacidad de los individuos para tomar parte en su propia realización, pues “para valerse por sí mismo, cada cual necesita trabar relaciones económicas y sociales con otros [...]” (Sen 1997: 183).

Ahora se examinarán algunas libertades cuyo papel es crucial para la realización humana y para que el trabajo se desarrolle en condiciones que le permitan ser un medio para la expansión de las libertades.

## Algunas libertades fundamentales

Para que el trabajo se desarrolle en condiciones adecuadas, la participación política tiene un papel central. Su importancia se debe a tres razones:

1) Puesto que la realización misma consiste en la expansión de las distintas libertades, las libertades políticas tienen un valor intrínseco. “Una persona que no pueda expresarse libremente o participar en las decisiones y los debates públicos [...] carece de algo que tiene razones para valorar” (Sen 2013: 55).

2) La interconexión de las distintas libertades hace que la participación política influya en múltiples instancias, como las económicas, medioambientales y sociales. Para la consolidación de un sistema democrático de participación política son necesarios el respeto a la oposición, la existencia de prensa independiente y la posibilidad del debate público. La influencia de estos factores, más allá de la política misma, puede incluso

ayudar en la lucha contra las hambrunas. Amartya Sen destaca el hecho de que nunca haya habido una hambruna en una democracia, pero sí en regímenes autoritarios. Esto tiene una razón de ser: si comenzaran a aparecer condiciones que pudieran desembocar en una hambruna, la prensa y la oposición sacarían estos hechos a la luz pública, por lo cual los dirigentes se verían obligados a actuar. En un régimen dictatorial las hambrunas no conllevan ninguna consecuencia política directa para los dirigentes. Así pues, a través de la democracia pueden exigirse condiciones necesarias para la realización humana.

3) La participación democrática también tiene un papel “constructivo”, en cuanto no es sino a través de ella que se forman los valores públicos que deben guiar la acción del Estado y se definen las prioridades de la sociedad civil. Elegir a priori qué camino tomar, independientemente de las circunstancias y el contexto, sería perjudicial para la conquista de las libertades políticas, por lo cual la decisión debe recaer sobre las personas afectadas, como ocurre a la hora de afrontar la disyuntiva entre conservar formas de trabajo tradicionales o abrazar nuevas tecnologías<sup>3</sup>. A partir de criterios tecnocráticos podría asumirse que lo esencial es la eficiencia, ignorándose la dimensión cultural del ser humano, o por el contrario, podría asumirse un tradicionalismo que ignorara el hecho de que tecnologías más eficientes pueden ayudar a alcanzar una buena calidad de vida. Sin la posibilidad de decidir sobre estas cuestiones, la realización humana se vería afectada, puesto que los individuos no tendrían la libertad de tomar decisiones sobre la forma de vida que valoran.

Para un pleno ejercicio de las libertades políticas, por ejemplo en plebiscitos, elecciones y debates públicos, es necesaria la educación. Esta también puede favorecer un desarrollo económico general<sup>4</sup>. La educación de las mujeres, que da lugar a su inclusión en temas de planeación familiar, favorece el descenso de la tasa de natalidad<sup>5</sup>. La libertad de las mujeres para trabajar y decidir en qué condiciones hacerlo también depende de su educación, y puede implicar una distribución más equitativa de la riqueza dentro de la familia: esto es necesario para que el trabajo no solo sirva a la realización de ciertos individuos, sino que se asuma la conquista de las libertades como un compromiso social.

La salud es también un requerimiento para el ejercicio real de las libertades. La salud, especialmente cuando se relaciona con hambrunas o epidemias, no es un bien consumido individualmente sino socialmente, por lo cual no puede transarse en el mercado como si se tratara de cualquier producto (lo mismo puede decirse sobre el medio ambiente). Condiciones deplorables de salud dificultan que el trabajo se constituya

como un medio de realización, pues quienes están enfermos no solo pueden tener dificultades para percibir los mismos ingresos sino también, como señala Amartya Sen, para conseguir funcionamientos a partir de esos ingresos: una persona que padezca una enfermedad parasitaria quedará peor alimentada que una persona saludable aunque ambos consuman alimentos en la misma medida.

3. Por ejemplo, los métodos artesanales de producción de mochilas wayuu se ven enfrentados a quienes “mediante la aplicación de procesos industriales de producción y el empleo de máquinas [...] llegan a fabricar hasta 500 mochilas wayuu en un solo día y estas se venden por un precio mucho menor al que la comercializan sus congéneres indígenas”, como señala El Espectador en el artículo “La mochila wayuu: ¿país o paisana?” del 13 de marzo de 2015.

4. Por ejemplo, el éxito económico de Japón, Corea del Sur, Taiwán, Hong Kong, Singapur, China, Indonesia, Malasia y Tailandia, que tuvieron a la vez un aumento en la igualdad del ingreso y en el PIB per cápita mayor al 5% de 1965 a 1990, se debió en gran medida a políticas públicas a favor de la educación, como se señala en el Informe del Banco Mundial “El milagro del Este Asiático” (1993).

5. Por ejemplo, según el estudio publicado en 1995 por Murthi, Guio y Drèze, los Estados que en India tenían un mayor nivel de alfabetización de las mujeres mostraban una menor tasa de natalidad.



La seguridad social puede ayudar a garantizar condiciones adecuadas para la realización humana, pero no puede reemplazar el trabajo, pues la función de este como medio de realización no se limita únicamente a la obtención de un ingreso (recuérdense los efectos del desempleo). No obstante, la seguridad social puede ayudar a salvaguardar ciertas libertades frente a circunstancias adversas.

Recapitulando, si entendemos la realización humana como la expansión de las libertades reales de las que goza un individuo, la libertad debe ser considerada un fin; no obstante, la libertad también tiene un valor instrumental, en cuanto las distintas libertades se favorecen entre sí, tal como ocurre con las libertades políticas, las oportunidades de acceso a educación y salud y las libertades de las mujeres y los niños. La búsqueda de la libertad individual debe asumirse como un compromiso social. Que el trabajo cuente con las condiciones adecuadas es necesario para que los individuos puedan acceder plenamente a su realización como seres humanos.

## Bibliografía

-Banco Mundial. (26 de septiembre de 1993). The East Asian Miracle. Recuperado de [http://www6wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/1993/09/01/000009265\\_3970716142516/Rendered/PDF/multi\\_page.pdf](http://www6wds.worldbank.org/external/default/WDSContentServer/WDSP/IB/1993/09/01/000009265_3970716142516/Rendered/PDF/multi_page.pdf)

-Colombia. Ministerio del Trabajo (2013). Se busca que más de 750.000 personas dedicadas al servicio doméstico sean trabajadores formalizados. Recuperado de <http://www.mintrabajo.gov.co/medios-octubre-2013/2424-se-busca-que-mas-de-750000-personas-dedicadas-al-servicio-domestico-sean-trabajadores-formalizados.html>

-Guerra, Weildler (2015, 13 de marzo) La mochila wayuu: ¿paisa o paisana? El Espectador. Recuperado de <http://www.elespectador.com/opinion/mochila-wayuu-paisa-o-paisana-columna-549317>

-Murti, M., Guio, A., Drèze, J. (1995) MORTALITY, FERTILITY AND GENDER BIAS IN INDIA: A District Level Analysis. Londres: STICERD

-Organización de las Naciones Unidas. Declaración Universal de los Derechos Humanos, United Nations. Recuperada de <http://www.un.org/es/documents/udhr/>

-Sen, Amartya. (2013). Desarrollo y Libertad. Bogotá: Planeta.

-Sen, Amartya. (1997). Desigualdad y desempleo en la Europa contemporánea. Revista Internacional del Trabajo, 116 (2). Recuperado de <http://www.ilo.org/public/spanish/revue/download/pdf/sen972.pdf>\*

# Trabajo e ideología

XIII Olimpiada de Filosofía  
Liceo Juan Ramón Jiménez

*Federico Jovar*

El trabajo no es una actividad de valor intrínseco. Su papel depende de los contextos sociales en los que el trabajador esté inmerso, así como de las instituciones e intereses que se desplieguen en simultaneidad. Tratar el problema del trabajo implica, por ende, hacer un análisis en conjunto de la comunidad en que se desarrolla. Zygmunt Bauman, en el libro *Trabajo, consumo y nuevos pobres*, analiza el trabajo desde la época de la revolución industrial. Caracteriza a esta época como el momento en el que surge una sociedad de productores, y afirma que su posterior evolución determinará lo que él denomina una sociedad de consumidores. Expondré aquí dicho proceso con el objeto de entender la posición que el trabajo ocupa en nuestros días y trataré de ver la relación que puede existir entre el trabajo y la realización humana. Finalmente, problematizaré la concepción actual de realización, mediante el concepto de ideología desarrollado por Louis Althusser.

Fotografía tomada de Flickr- Galería philippe conquest2

# La ética del trabajo

Situamos el inicio de nuestro análisis en la revolución industrial debido al cambio que este proceso conllevó en la sociedad y por su influencia decisiva en el presente. En este momento de la historia las concepciones de trabajo y desarrollo sufrieron, en los imaginarios sociales, un giro dramático que afectó y modificó el devenir de sus vidas por completo. “El fundamento de la sociedad industrial era la transformación de los recursos naturales, con la ayuda de fuentes de energía utilizables, también naturales (mano de obra), en riqueza” (Bauman 2011: 36). Dicha empresa se tradujo inmediatamente en términos de progreso y ningún sector del espectro político se atrevió a cuestionarla. Es claro que la empresa del progreso no se alcanzó espontáneamente. Era necesaria una legión de individuos que mediante su esfuerzo materializaran aquellas aspiraciones. Sin embargo, la empresa del desarrollo encontró su mayor adversario en la disposición de los individuos por participar activamente en ella.

Para un trabajador tradicionalista, como lo llama Bauman, descendiente de los artesanos medievales, el trabajo y la remuneración que obtenía a través de este, no tenía otro objeto que el de cumplir con aspiraciones y deseos personales. Eran tradicionalistas en la medida en que actuaban “guiados por una visión rígida de sus necesidades, que los llevaba a preferir el ocio y dejar pasar la oportunidad de aumentar sus ingresos trabajando más o durante más tiempo” (Id., 25). No había que trabajar toda la vida para alcanzar cierto

grado de satisfacción. Una vez alcanzado el umbral de lo que cada uno consideraba digno, no había afán alguno por seguir trabajando. En estas condiciones, el trabajador adoptó una verdadera relación de compromiso y cumplimiento con su trabajo. Sin embargo, con la llegada de la producción en masa de artículos, respaldada por el discurso del progreso, las condiciones del trabajo variaron dramáticamente. Ningún trabajador consideraba razonable cambiar su tranquila situación laboral por las insufribles condiciones de una fábrica a efecto de contribuir al progreso de la humanidad. Era necesario concebir mecanismos a través de los cuales se despojara a los trabajadores de sus objetivos personales tratando que su trabajo no cesara una vez alcanzados sus propios estándares de vida. Para ello era necesario sustituir esos estándares por nuevos ideales que se adaptaran a la empresa del discurso del progreso. A uno de estos mecanismos Bauman lo denomina “Ética del trabajo”.

Revestir al trabajo de un disfraz moralizante es el objetivo fundamental de la ética del trabajo. Se luchaba principalmente contra la actitud de los trabajadores de sentir sus necesidades satisfechas, y se partía del hecho de que en general todos eran capaces de ganar su propio sustento a través de la venta de su trabajo. Era necesario que todos y cada uno de los hombres capaces de laborar se adaptara al nuevo sistema de producción y que no lo dejara de hacer hasta el momento en que sus capacidades físicas no pudieran continuar: “Hay que seguir trabajando aunque no se vea qué cosa que no se tenga podrá aportarnos el trabajo, y aunque eso no lo necesitemos para nada. Trabajar es bueno; no hacerlo es malo” (Id., 17). Los objetivos personales fueron remplazados por el objetivo colectivo del progreso. Puesto que el acto del trabajo ya no era el medio para alcanzar los objetivos

personales, la finalidad del trabajo debía ser el beneficio moral que el mismo acto de trabajar implicaba. Así, se hizo del trabajo un fin en sí mismo. El trabajo adquirió una importancia tal que se convirtió “en el eje de la vida individual y del orden social”. Cada persona forjaba su propia identidad a partir del trabajo que realizaba. Si bien el trabajo significaba el sustento de las personas, “el tipo de trabajo realizado definía el lugar a que se podía aspirar” (Id., 33). De acuerdo al trabajo desempeñado se decía a quiénes no se podía hablar por estar muy por encima en la jerarquía social, y aquellos a quienes era mejor no dirigirse porque eran muy inferiores. Se definían, a su vez, los estándares de vida a los que se debía aspirar, y aquellos individuos con lo que cada quien se podía comparar. En síntesis, el trabajo era el principal punto de referencia alrededor del cual se planificaban y ordenaban todas las actividades de la vida.

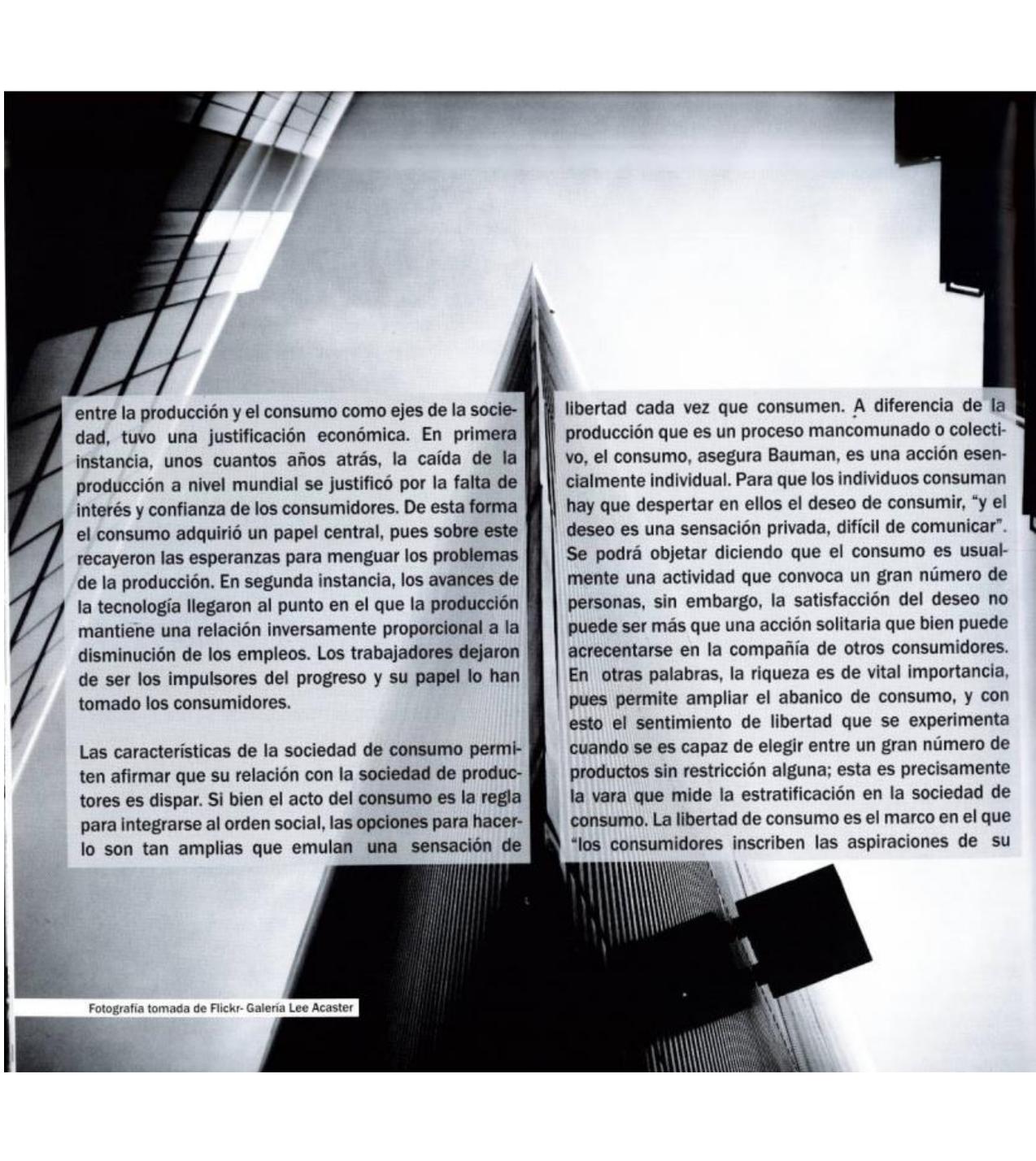
La ética del trabajo tuvo su fin cuando el ineficaz mecanismo moralizante por el que optó para incentivar el trabajo fue remplazado por un mecanismo mucho más ingenioso, el cual se desarrollaba en Estados Unidos de forma simultánea. A quienes contribuyeran al progreso con mayor obediencia y renunciaran del todo a su libertad, se les recompensaba con un pequeño aumento del salario. La dignidad no se restituía a través de la moral que el mismo acto del trabajo le daba a las personas, sino a través de un mayor salario. Las despreciables condiciones del trabajo se soportaban de mejor manera pensando en el bien económico individual y no en la moral que se adquiriría ni el progreso al que se contribuía.

# La sociedad de consumo

El cambio que suscitó el mecanismo norteamericano de los “incentivos materiales” del trabajo tuvo fuertes consecuencias en la creación de la sociedad moderna, especialmente por dos razones. Primero, se creó un imaginario según el cual la dignidad y el valor de los hombres se miden en función de las recompensas económicas. Segundo, “desplazó (...) las motivaciones auténticamente humanas como el ansia de libertad hacia el mundo del consumo” (Id., 41), transformando la sociedad de productores en una de consumidores.

Se podría afirmar que durante la historia todas las sociedades han ejercido la actividad del consumo, pero la sociedad de nuestros días se diferencia de estas por tener como regla básica para los individuos que la componen el acto del consumo. “La forma en que esta sociedad moldea a sus integrantes está regida, ante todo y en primer lugar, por la necesidad de desempeñar ese papel; la norma que les impone, la de tener capacidad y voluntad de consumir” (Id., 44). En otras palabras, el consumo ha remplazado el papel que el trabajo representaba en la sociedad de productores. El tránsito

“ Se podría afirmar que durante la historia todas las sociedades han ejercido la actividad del consumo, pero la sociedad de nuestros días se diferencia de estas por tener como regla básica para los individuos que la componen el acto del consumo. ”



entre la producción y el consumo como ejes de la sociedad, tuvo una justificación económica. En primera instancia, unos cuantos años atrás, la caída de la producción a nivel mundial se justificó por la falta de interés y confianza de los consumidores. De esta forma el consumo adquirió un papel central, pues sobre este recayeron las esperanzas para menguar los problemas de la producción. En segunda instancia, los avances de la tecnología llegaron al punto en el que la producción mantiene una relación inversamente proporcional a la disminución de los empleos. Los trabajadores dejaron de ser los impulsores del progreso y su papel lo han tomado los consumidores.

Las características de la sociedad de consumo permiten afirmar que su relación con la sociedad de productores es dispar. Si bien el acto del consumo es la regla para integrarse al orden social, las opciones para hacerlo son tan amplias que emulan una sensación de

libertad cada vez que consumen. A diferencia de la producción que es un proceso mancomunado o colectivo, el consumo, asegura Bauman, es una acción esencialmente individual. Para que los individuos consuman hay que despertar en ellos el deseo de consumir, "y el deseo es una sensación privada, difícil de comunicar". Se podrá objetar diciendo que el consumo es usualmente una actividad que convoca un gran número de personas, sin embargo, la satisfacción del deseo no puede ser más que una acción solitaria que bien puede acrecentarse en la compañía de otros consumidores. En otras palabras, la riqueza es de vital importancia, pues permite ampliar el abanico de consumo, y con esto el sentimiento de libertad que se experimenta cuando se es capaz de elegir entre un gran número de productos sin restricción alguna; esta es precisamente la vara que mide la estratificación en la sociedad de consumo. La libertad de consumo es el marco en el que "los consumidores inscriben las aspiraciones de su

vida: un marco que define los esfuerzos hacia la propia superación y define el ideal de una buena vida" (*Id.*, 54). Entre más dinero se tenga mayor es el abanico de posibilidades, y con esto, mayor el lugar que se ocupa en la escala social.

Es importante resaltar el problema, antes mencionado, de que los avances tecnológicos han llegado a un punto en el que la productividad crece en una relación inversamente proporcional al número de empleos. Gracias a la flexibilidad del mercado y la continua disminución de las vacantes, hoy en día un trabajador puede cambiar de trabajo innumerables veces durante su vida. Por tanto, pensar en una identidad única como la que los trabajadores de la primera modernidad construían a partir de la labor que desarrollaban durante todas sus vidas, resultaría desastroso para el bienestar de un individuo del común. Es sugerente ver cómo las condiciones de la relación del consumidor hacia los artículos de consumo transgreden dicha frontera para insertarse como valor en la vida cotidiana de los individuos. En este caso, la falta de apego y vinculación del consumidor hacia sus artículos y su constante cambio se ve reflejado en la relación del individuo con su estabilidad laboral<sup>1</sup>. Si alguien se llegase a apegar con demasiada vehemencia a un trabajo, habría una experiencia de dolor cada vez que encuentra uno nuevo. "Las exhortaciones a la diligencia y la dedicación suenan falsas y huecas, y la gente razonable haría muy bien en percibir las como tales, y no caer en la trama de la aparente vocación" (*Id.*, 60). Por lo tanto, concluye Bauman, "las identidades como lo bienes de consumo, deben pertenecer a alguien; pero solo para ser consumidas y desaparecer nuevamente" (*Id.*, 51).

La misma transposición de las relaciones consumidor y artículo de consumo a la vida cotidiana se da a la hora de elegir los productos. Bauman emplea el concepto de estética para referirse a la importancia de la experiencia en la elección de productos. Sin embargo, dicha estética no se queda en el mero juicio de aquellos artículos, sino que extiende su dominio a la totalidad de los ámbitos en los que el hombre se desarrolla. Una experiencia legítima y plausible es aquella que puede brindar el mayor número de sensaciones novedosas y placenteras. Juzgar el trabajo desde la óptica de la estética tiene grandes consecuencias. Si bien existían mejores y peores trabajos durante el predominio de la producción, las diferencias eran obviadas por el beneficio moral que el mero acto del trabajo conllevaba; en este sentido, todos los trabajos debían ser considerados iguales. Las cosas resultan muy diferentes en el momento de juzgar los trabajos desde la perspectiva de la estética, en las que el beneficio ético del trabajo carece de importancia. La actual evaluación del trabajo, que emite sus juicios teniendo como referencia la estética, eleva ciertas labores a la categoría de actividades fascinantes, capaces de brindar experiencias satisfactorias. Simultáneamente, otros trabajos son considerados tan viles que nunca nadie elegiría, al menos de forma voluntaria, por considerarlos indignos. Salvo que se encuentre en una situación donde no existe la posibilidad de optar por otros medios de subsistencia, dichos trabajos nunca pasarían por las opciones a considerar. Sin embargo, afirma Bauman, la felicidad no es un estado reservado para la gente que pertenece al pequeño porcentaje de la población que tiene la opción de elegir un trabajo como vocación.

Fotografía tomada de Flickr- Galería Lee Acaster

<sup>1</sup> Bauman asegura que la industria produce artículos que brindan una satisfacción cada vez más efímera. Esto tiene la finalidad de que los individuos tengan que consumir con mayor frecuencia y que cada artículo comprado sea el objeto de una satisfacción pasajera.\*\*

Antes del comienzo de la era del consumo, Freud había afirmado que la felicidad no podía existir como un estado, sin embargo, para Bauman, la sociedad actual puede brindarle cierto estado de felicidad y excitación permanente al consumidor. “Lo hizo encargándose de que los deseos surgieran más rápidamente que el tiempo que llevaba saciarlos, y que los objetos del deseo fueran remplazados con más velocidad de la que se tarda en acostumbrarse y en aburrirse de ellos” (*Id.*, 66). Para lograr este estado es fundamental un ingreso que permita el ritmo de consumo necesario para no romper el estado de felicidad al que Bauman se refiere. Por esta razón entonces el trabajo es fundamental en la concepción de realización humamoderna.

# Trabajo y realización

Como hemos visto, tanto la ética del trabajo como la estética del consumo son mecanismos inmateriales cuya función es influir la conducta de los individuos de forma tal que se adapten al orden social predominante. Según Althusser, cada sociedad justifica su orden y sus prácticas a través de una construcción ideológica. El concepto de ideología hace referencia a “un sistema de ideas, de representaciones, que dominan el espíritu de un hombre o de un grupo social” (Althusser 1974: 47). Dicho conjunto de ideas no tiene la característica de representar un conocimiento o una verdad última

“ El carácter imaginario de las ideologías no impide que tengan una capacidad productiva, pues son necesarias en la reproducción de un orden social. ”

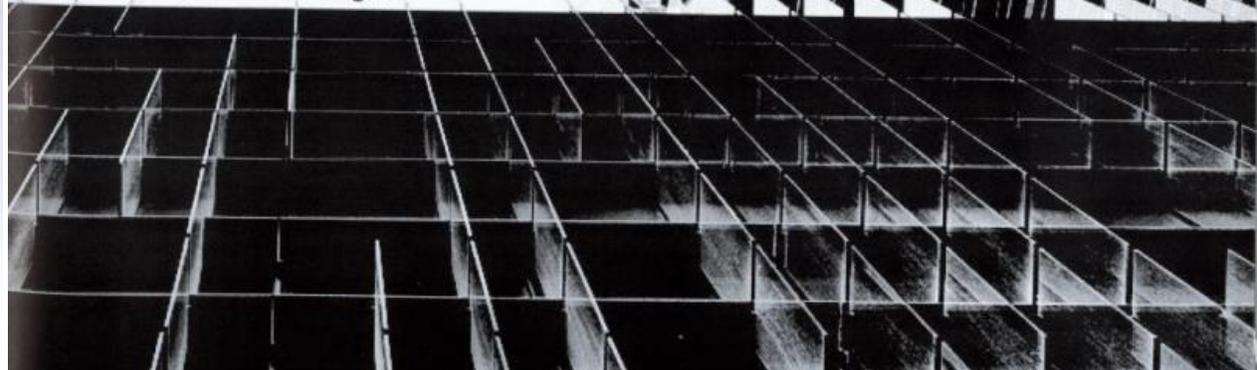
sobre la existencia. Sin embargo, su carácter imaginario no impide que tengan una capacidad productiva, pues la ideología es necesaria en la reproducción de un orden social. En otras palabras, la forma en que pensamos determina la forma en que actuamos.

La ética del trabajo y la estética del consumo son las ideologías de la sociedad de producción y de la sociedad de consumo. Estas ideologías determinan todos los ámbitos de la existencia de los hombres y tienen el objeto de encubrir las relaciones objetivas que movilizan el orden de sus sociedades. La ética del trabajo brindó a los trabajadores un sentimiento moral por su contribución al progreso de la sociedad, encubriendo la situación de explotación a la que eran sometidos. La estética del consumo impuso concepciones de felicidad, libertad y realización supeditándolas al acto del consumo.

Durante la primera modernidad, como ya se ha resalta-do, se trató de convocar al trabajo con el pretexto de contribuir al desarrollo. Mediante los sermones en la iglesia, las clases de las escuelas y los discursos públicos, se difundía la predica de la ética del trabajo<sup>2</sup>. Sin embargo, estaban tan despersonalizadas y tenían tan poco sentido para los trabajadores, que fue necesario

valerse de los aparatos represivos del Estado para garantizar el trabajo. Al contrario, la ideología de la sociedad consumista ha sido tan potente que los aparatos ideológicos han prevalecido sobre los aparatos represivos. La religión y la educación han sido remplazadas satisfactoriamente por la publicidad. Se puede atribuir este éxito a la individualización de las concepciones de realización; como antes se afirmaba, resulta mejor trabajar por el bien propio que por el progreso de la humanidad. No se piense que por esta razón afirmo que la ideología del consumo es más deseable que la de la ética del trabajo.

Althusser compara el funcionamiento de la ideología con el del inconsciente freudiano. Es una instancia pre-reflexiva que condiciona en todo momento la conducta del que la ha adoptado, y su efecto resulta “indiscernible de la experiencia vivida y por ello toda descripción inmediata de lo vivido se encuentra profundamente marcada por los contenidos de la evidencia ideológica” (*Id.*, 49). Por esta razón resulta difícil que los individuos hagan conciencia plena de la sujeción a la ideología.



2. A estos mecanismos de difusión de la ideología, Althusser los denomina aparatos ideológicos del Estado.

Althusser fue un pensador marxista, y una de sus tesis consistió en afirmar que Marx había fundado una ciencia: el materialismo histórico. Lo consideraba una ciencia a la par de la química o la física, en la medida en que estudiaba un conjunto de fenómenos de los que era posible enunciar leyes, cuyo conocimiento permitía la transformación de la realidad. En su interpretación del marxismo, se podría decir que la ciencia es concebida como la conciencia de una ideología, la cual permite un cambio social y político. Para que una ciencia renueve un orden social es preciso que haya ciertas condiciones políticas que lo permitan. El materialismo histórico, por ejemplo, habría carecido de sentido de no haber sido por la conformación del proletariado.

Hago la salvedad de que la ciencia no es un estado. Aun cuando se haya provocado una transformación, se instaurará un nuevo orden social con una nueva ideología; por lo tanto, nunca existirá una sociedad del todo autoconsciente. Por esta razón, la nueva concepción de trabajo y realización que estamos a punto de proponer no se debe considerar una verdad absoluta, sino, por el contrario, una nueva ideología más.

La nueva ideología que propongo consta de dos instancias: una objetiva y otra subjetiva. La parte objetiva, presupone que el trabajo debe ser capaz de satisfacer las necesidades básicas y los derechos fundamentales de cada individuo. La parte subjetiva de esta ideología presupone que ya cubierta la instancia objetiva, el individuo puede trabajar con la finalidad realizarse en la forma que él decida, tal como lo hacían los "trabajadores tradicionalistas". Recordemos que estos trabajadores laboraban hasta el punto donde sus necesidades ya estaban saciadas y sus propios objetivos ya habían sido cumplidos. Trabajar por el bien propio, como lo demuestra la experiencia de la ética del trabajo,

es más fácil y es un mayor aliciente que trabajar por finalidades abstractas y colectivas como la del progreso. Es evidente que la instancia subjetiva de la realización tiene ciertos los límites. Cada persona podrá elegir su propio objetivo, desde que este no riña con el desarrollo de los objetivos ajenos.

Esta ideología significa un avance por tres razones fundamentales. Primero, a diferencia de la estética del consumo, permite que las personas formen de una identidad sólida, construida sobre la base de sus propios objetivos e inclinaciones. Segundo, las concepciones de libertad, trabajo y realización dejarán de estar supeditadas estrictamente al acto del consumo. Es claro que dicho acto no se abolirá en esta ideología, sin embargo, ya no significará el fin mismo de la realización y dejará de ser el eje de la subjetividad. Por último, con el fin de la ideología consumista, los juicios estéticos también serán reformulados. Los trabajos dejarán de ser juzgados por nociones estéticas y serán considerados por la importancia en el bienestar de la comunidad. Los trabajadores denigrados por la labor que desempeñan, finalmente, contarán de nuevo con la posibilidad de ser reconocidos.

## Bibliografía

Zygmunt Bauman. (2011). Trabajo, consumismo y nuevos pobres. Barcelona: Gedisa.

Louis Althusser. (1974). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Buenos Aires: Nueva Visión.

# Trabajo y reconocimiento en la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel

Liceo Juan Ramón Jiménez  
XIII olimpiada intercolegiada de filosofía 2015

*Marco Antonio Arenas*

Desde una interpretación hegeliana, abordaré los conceptos de realización humana y de trabajo para posteriormente mostrar su relación y así establecer qué función cumple el trabajo en nuestra realización como seres humanos. Antes, sin embargo, es necesario introducir el contexto en el que estos conceptos aparecen en la Fenomenología del Espíritu (1807). En un inicio, me centraré en el tránsito que hace Hegel desde la sección "Conciencia" hasta la sección "Autoconciencia", pues es en este momento cuando se da lugar al ámbito de la intersubjetividad, en el que precisamente adquiere sentido la pregunta que se nos está formulando. Posteriormente, en el marco de una dialéctica intersubjetiva, elaboraré la noción de trabajo, según la entiende Hegel, e intentaré mostrar la relación que hay entre las nociones de trabajo y de realización humana.



Fotografía tomada de Flickr- Galería tall dude

# De la Conciencia a la Autoconciencia

El recorrido fenomenológico, entendido como el camino que hace la conciencia a través de sus sucesivas experiencias hasta alcanzar la comunidad espiritual (para utilizar la expresión de Hegel), es un camino que inicia desde el sujeto individual y aislado para ampliarse cada vez más hasta integrarse con la dimensión de la intersubjetividad. Este camino solo puede llevarse a cabo partiendo del sujeto y de las diferentes etapas que éste atraviesa en el proceso de su realización, que en su evolución le permiten construir una dialéctica de reconocimiento con otro sujeto. Entendemos aquí, entonces, la evolución singular del sujeto como una preparación para la dialéctica intersubjetiva. Para nuestro propósito, es esencial repasar brevemente el camino de la conciencia en los primeros tres capítulos de la Fenomenología del Espíritu, el cual va desde la "Certeza Sensible" hasta a la sección "Autoconciencia".

Siendo la conciencia sensible la forma de conciencia más inmediata, encuentra en sí misma su propia limitación: la inmediatez. Aquí la única certidumbre es la del aspecto; el objeto no es más que lo que inmediatamente se muestra de él. La conciencia cree entonces que el objeto y ella son totalmente independientes y ajenos. Parte de la preparación para la intersubjetividad consiste en que la conciencia supere esta inmediatez y pueda darse cuenta del carácter mediato de su experiencia: ella solo es conciencia sensible en virtud de su objeto y de la mediación que éste representa. Del mismo modo, el objeto solo existe como tal a través de la mediación del yo que lo acoge.

Para que la conciencia pueda darse cuenta del carácter mediato de su experiencia será necesario que primero llegue a la "Percepción". En este punto el objeto pasa a ser cosa, entendiendo la cosa como unidad de múltiples propiedades. El sujeto pasa de la conciencia sensible a la percipiente en el momento en el que el objeto comienza a ser un conjunto de múltiples determinaciones que lo delimitan como cosa. Aparece así la cosa como juego recíproco de determinaciones:

*"La cosa es la unidad de múltiples propiedades: este trozo de sal es la unidad de lo cúbico, blanco, salado, etc. También aquí, por tanto, tenemos una cierta estructura «comunitaria» del objeto, si queremos hablar así" (Valls Plana 1979: 65).*

Al término de la experiencia percipiente la conciencia se dará cuenta que ahora vuelca la mirada sobre un objeto reflejo que ya no es la mera apariencia, es concepto:

*"Al término de su experiencia la conciencia percipiente se da cuenta de que el objeto es un objeto reflejo en sí mismo. Esto significa que el objeto es concepto en sí, es racionalidad" (Ibd).*

Cuando la conciencia se hace consciente de que el objeto es concepto, se supera a sí misma como conciencia percipiente y comienza a ser entendimiento. Al encontrarse ante una cosa que ya no es solo cereza sensible sino concepto, le es imposible pensar a la cosa como independiente de ella. Ahora ella es la mediación que le permite a la cosa existir como tal, y la cosa es la mediación para que ella sea como conciencia. Objeto y conciencia deben sus existencias el uno al otro. El objeto es ahora un concepto en el cual la conciencia se encuentra puesta a sí misma a manera de concepto.

Ya no se trata de una conciencia que artificialmente separa la cosa de sí escindiéndose del mundo, pues ahora la cosa (como concepto reflejo) es conciencia y la conciencia es la cosa misma o, más precisamente, es autoconciencia. Pero con esto ya hemos dado un paso decisivo hacia un esbozo de solución a la pregunta por la relación entre trabajo y realización humana en la filosofía de Hegel.

## Hegel y la realización humana

Como se había dicho, la conciencia subjetiva en este primer nivel de la experiencia fenomenológica se dirige a la cosa, sin embargo, no hemos hablado aún de la autoconciencia que se aproxima a otra autoconciencia, es decir, de la dialéctica intersubjetiva, precisamente en la que adquiere sentido el problema que nos hemos propuesto desarrollar. Como hemos de suponer, la experiencia intersubjetiva es una experiencia radicalmente distinta a la que hemos descrito en la primera parte de este trabajo. En la experiencia intersubjetiva aparece la noción de reconocimiento como un elemento constitutivo de la autoconciencia. Es necesario, en efecto, que la autoconciencia encuentre otra mediación, la mediación de otra autoconciencia que la reconozca. La otra autoconciencia, en el reconocimiento que haga de mí, debe constituir el escenario o la mediación para que yo pueda ser como autoconciencia; entre tanto, yo soy el escenario en el que la otra autoconciencia es. Ahora la autoconciencia se realiza en la mediación del otro; en tanto que es para la mediación, la autoconciencia es para el otro:

*"La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia" (Hegel 2006: 114).*

La necesidad del otro es total:

*"Es decir, solo es en cuanto reconocida" (Ibd).*

El reconocimiento se ha convertido en lo que liga a las autoconciencias entre sí. Ahora la autoconciencia se dirige a otras en el reconocimiento y espera de las otras el reconocimiento. Dicho de otra forma: se presta como escenario para que las otras autoconciencias sean y solo es en el escenario que representan las otras para ella misma. Cuando el ser de la autoconciencia depende del reconocimiento que se haga de ella, es posible pensar que la realización de las autoconciencias está ligada al reconocimiento. La autoconciencia podrá realizarse en la mediación que la otra le brinde (reconociéndola); del mismo modo, en el momento en el que reconozca a otra, será la mediación para que ella misma se realice.

La trabazón de autoconciencias que se engranan en el reconocimiento es lo que Hegel llama espíritu. Esta comunidad de autoconciencias es universal, sin embargo, solo adquiere su universalidad en la concatenación de las múltiples autoconciencias. Por lo tanto, puede afirmarse que se trata de una universalidad que se constituye acogiendo la pluralidad o diversidad concreta de las autoconciencias. Lo que sucede, entonces, es que la comunidad espiritual tiene que realizarse como unidad espiritual que no desacredita las diferencias. Así pues, la realización del espíritu se da en el reconocimiento entre las autoconciencias.



Ahora que nos planteamos la realización humana en los términos de una realización del espíritu, nos encontramos con que solo el reconocimiento mutuo entre las autoconciencias es lo que permite su verdadera realización. La realización de la pluralidad de autoconciencias resulta del reconocimiento que haya entre ellas en tanto que para que puedan elevarse plenamente al nivel de autoconciencias, y por tanto puedan realizarse, deben ser reconocidas.

## El trabajo como medio de realización humana

Cada autoconciencia necesita ser reconocida para realizarse y por ello lo busca, aun a costa de su propia vida. Cada autoconciencia espera ser reconocida por otra autoconciencia con la que se encuentra. Vemos, sin embargo, que en su primer acercamiento las autoconciencias no encuentran inmediatamente el reconocimiento mutuo que buscan y que requieren de una nueva mediación: el trabajo. Entramos con esto en la dialéctica del amo y el esclavo.

Quando hablábamos de la conciencia que se relaciona con cosas, veíamos que lo otro (la cosa) se presentaba como dependiente de la conciencia. Se trataba de cosas que eran dependientes de la mediación de la conciencia, es decir, que no tenían independencia con respecto a ella. Las autoconciencias que en un primer momento se encuentran no se dan cuenta de la independencia que cada una representa para la otra. Cada autoconciencia, en este primer momento, no le concede a la otra la mediación del reconocimiento, sino que desconoce a la otra en su carácter de autoconciencia: la cosifica. Solo se sabe autoconciencia a sí misma:

*"La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo lo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta inmediatez o en este ser de su ser para sí, es singular. Lo que para ella es otro es como objeto no esencial, marcado con el carácter de lo negativo" (Id., 121).*

*"Para cada una de las autoconciencias no hay más autoconciencia que ella misma. El yo se afirma como la autoconciencia que debe ser reconocida. La autoconciencia que está en frente es el yo que me debe reconocer" (Valls Plana 1979: 65).*

La autoconciencia que pone lo esencial en el yo se absolutiza a sí misma, es decir que se identifica como yo singular con lo absoluto y universal. Su objeto no esencial es ahora el otro yo. Sin embargo, sabemos nosotros (que asistimos desde afuera a la conciencia que hace la experiencia), que lo que tiene enfrente es una autoconciencia tan independiente como ella misma:

*"Pero lo otro es también una autoconciencia: un individuo surge frente a otro individuo" (Hegel 2006: 121).*

Para que haya un reconocimiento entre las autoconciencias es necesario que su carácter independiente sea también reconocido. Se necesita la cooperación de la otra autoconciencia para emprender una tarea intersubjetiva. Esto quiere decir que la otra autoconciencia debe ser solicitada de su independencia a la cooperación. Las autoconciencias son independientes pero de momento son incapaces de reconocer a la otra en su independencia:

*"En otros términos, no se presenta la una con respecto a la otra como puro ser para sí, es decir, como autoconciencias" (Id., 122).*

*Por otro lado, la autoconciencia es en cuanto tal la superación de la naturaleza. El objeto de las primeras tres figuras de la conciencia (Certeza Sensible, Percepción y Entendimiento) se veía siempre superado por la autoconciencia. En la construcción de un concepto reflejo del objeto, éste quedaba superado; la actividad humana con respecto a la naturaleza era de superioridad (independencia) y superación. La superioridad humana se manifestará, en la dialéctica del amo y del esclavo, como desprecio por la naturaleza y se traducirá ahora como desprecio a la vida natural.*

En el desprecio a la vida la autoconciencia demostrará su independencia con respecto a lo natural y por lo tanto su carácter autoconsciente. Este desprecio a la vida constituye la primera manifestación de su pretensión de hacerse valer como autoconciencia. En un primer momento el desprecio será tanto hacia la vida propia como hacia la vida ajena, por ello mismo este enfrentamiento representa no solo la oportunidad de que yo me muestre como autoconciencia, sino también la oportunidad para que la otra autoconciencia se muestre como tal.

*"Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte" (Id., 123).*

En el desarrollo de esta lucha, que no podemos describir aquí en todos sus detalles, llega finalmente el momento en el que una de las autoconciencias, por miedo a perder su vida, se aferra a la naturaleza. La otra, por el contrario, se alza sobre la vida natural. Esta última es el amo, la otra está representada por la figura del esclavo.

Habrà entonces un amo que se afirma como autoconciencia en el desprecio a la vida, y un siervo que se aferra a la vida y (en un primer momento al menos) no se afirma como autoconciencia. Como vimos más arriba, el desprecio de la vida es desprecio de la naturaleza, del mismo modo el apego a la vida es apego a la naturaleza. Por lo tanto, en el inicio de esta dialéctica, el siervo se identifica con la vida y con la naturaleza. Al no haber demostrado su superioridad con respecto a la naturaleza no accede todavía, dice Hegel, a lo propiamente humano; se identifica, entonces, con lo material: con la cosa. Se trata de una conciencia cosificada.

La relación del esclavo con la cosa es una relación de identificación, por eso no puede hacer otra cosa que trabajar. El siervo trabaja para el amo, es decir, que se aproxima a la naturaleza pero solo para trabajarla o elaborarla manualmente. El objeto, que al inicio era solo mundo natural, se ve transformado (por la acción exclusiva del esclavo) en objeto trabajado a disposición del amo. Tenemos que ver, en consecuencia, en qué medida el trabajo (en este primer momento) está gobernado por una dinámica de dominación.

Inicialmente (antes de trabajar el objeto) el siervo se aproxima a cosas que no son más que naturaleza y que pertenecen por lo tanto a una categoría inferior a la de las conciencias. El trabajo es ahora el elemento transformador de la naturaleza en objeto trabajado. A través del trabajo algo que no era más que naturaleza deviene mundo de las autoconciencias. El objeto se eleva de objeto natural a objeto trabajado, a objeto humano.

*“En este sentido se puede decir que el objeto natural ha sido superado o vencido, pero al mismo tiempo no ha sido aniquilado sino conservado. Ha sido elevado a una categoría superior porque ha sido «formado» o humanizado” (Valls Plana 1979: 67).*

*“Por el hecho de colocarse hacia afuera (la conciencia trabajadora), la forma no se convierte para ella en algo otro que ella, pues esta forma es precisamente su puro ser para sí, que así se convierte para ella en la verdad” (Hegel 2006: 120).*

Ahora se trata de un objeto que está ligado al ámbito de las autoconciencias por el acto formador y de exteriorización que ha realizado el esclavo sobre él. Por tanto, para la autoconciencia trabajadora el objeto es su propia obra y su propia exteriorización. En otros

términos, se puede decir que es una objetivación de sí que realiza la autoconciencia trabajadora (que de momento es solo la del esclavo).

En tanto el objeto trabajado es exteriorización y obra de la conciencia trabajadora, es objetivación de la dominación que realiza el siervo sobre la naturaleza. Si bien en el apego a la vida el siervo no logró desprenderse de la naturaleza y afirmarse como hombre, el trabajo ahora es la mediación que le permite hacerlo. El siervo se encuentra a sí mismo en su propia obra (el objeto trabajado) y se reconoce, pero aún necesita el reconocimiento de alguien distinto, de otra autoconceincia. Pero para el reconocimiento en sentido estricto falta otro momento: que aquello que el señor hace contra el otro (someterle) lo haga también contra sí mismo (que se someta) y lo que el siervo hace contra sí (someterse) lo haga también contra el otro (someterla).

La conciencia del amo se ha hecho reconocer por una autoconciencia cosificada, es decir, por un yo que aún no es reconocido como autoconciencia y no se ha desprendido de la naturaleza. El señor es reconocido por un yo que todavía no se ha elevado ante los otros y ante sí como hombre. En tanto se ha aniquilado la independencia de la conciencia servil (cosificándola) y ésta no se ha elevado a su propia independencia, el señor es reconocido por una conciencia que aún no es totalmente humana.

La pobreza de la dialéctica del señor y el siervo radica en la imposibilidad de un reconocimiento mutuo, a la que están condenados tanto el amo como el esclavo. Éste no es reconocido por el amo porque no se ha afirmado como hombre en la superioridad que debe mostrar con respecto al ser natural. Por otra parte, el amo tampoco es reconocido por un hombre.



La conciencia que se ha prestado como escenario para la realización del señor (la conciencia que lo ha reconocido) es el esclavo. Es decir que el señor ha "realizado" su humanidad mediante el reconocimiento de una conciencia que está cosificada y que aún no es del todo humana. Por eso la dialéctica del reconocimiento no debe suponerse concluida en este punto.

El trabajo mismo abrirá, empero, la posibilidad del reconocimiento acabado y completo. El objeto trabajado que, como dijimos, es cultura (*Bildung*), representa ahora la posibilidad de que el siervo se realice como hombre. No solo de que se reconozca a sí mismo en el objeto trabajado como inicialmente hace, pues en principio se da cuenta de que el objeto trabajado es exteriorización de sí, sino que ahora la formación cultural es objetivación de su independencia respecto a la naturaleza. Es decir que el trabajo es exteriorización y objetivación de su humanidad.

## Una consideración final

En tanto en el trabajo radica la posibilidad de la exteriorización de la autoconciencia para el reconocimiento, queda superada la lucha inicial en la que las autoconciencias buscaban imponerse sobre las otras para ser reconocidas. Ahora las autoconciencias afirman su humanidad ante las otras mediante el trabajo. La autoconciencia que, como dijimos, busca el reconocimiento y quiere afirmarse como autoconciencia (ante las otras y ante sí), supera el desprecio a la vida, ahora es una autoconciencia trabajadora que se exterioriza y se objetiva en el objeto trabajado. El trabajo es la mediación para que las autoconciencias objetiven su humanidad y se abran al reconocimiento. En tanto que el camino que recorren las autoconciencias hacia la comunidad

espiritual es el camino del reconocimiento, tenemos entonces que el papel del trabajo es fundamental:

*"El trabajo es humano. En él se supera la naturaleza de una manera más perfecta que con el desprecio señorial a la vida, porque objetiva su superioridad humana"* (Valls Plana 1979 70).

La mediación del trabajo se convierte ahora en el lenguaje a través del cual las autoconciencias se muestran como superación de la naturaleza, y vindican su propia humanidad ante sí mismas y ante las demás. La posibilidad del reconocimiento mutuo se abre solo con el trabajo, en el que cada autoconciencia se afirma a sí misma como independiente respecto a la vida y a la naturaleza. Es decir que se abre la posibilidad del reconocimiento, en el que no es necesario ningún sometimiento. Realiza la conciencia del esclavo así un acto de dominación sobre la naturaleza y a la vez uno de servicio, una actividad formativa que, si bien es objetivación de sí, está al servicio de la realización de la comunidad espiritual.

## Bibliografía

Hegel, G.W.F, Fenomenología del espíritu, trad. Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, México, 2006.

Plana, Valls, Del yo al nosotros, Laila, Barcelona, 1979.

# ¿Nos ofrece el sistema educativo colombiano un modelo que promueve la formación de seres humanos auténticos?

San Bartolomé La Merced

John Alejandro Hernández

"Un maravilloso hecho para reflexionar es el que cada criatura se constituye como un único y profundo secreto y misterio". Con esta frase Charles Dickens nos ilustra una verdad sobre los seres vivos, sobre todo los seres humanos, que no debe resultar muy extraña: cada ser humano es único e irrepetible. Esta afirmación no es formulada desde un punto de vista netamente biológico, pues aunque la genética nos demuestra que es imposible que dos seres humanos tengan el mismo código genético, no me parece que sea el aspecto más importante. Lo que hay que resaltar sobre la unicidad humana, es lo increíble de la diversidad de pensamientos, sentimientos y acciones de cada persona. Sin embargo, a partir de esto, cabe preguntarnos: ¿si somos únicos, es necesario cultivar la autenticidad?

Preguntarnos por el cultivo de la autenticidad es preguntarnos también por el rol de la educación en la formación de seres auténticos. En mi opinión, es importante que nos cuestionemos sobre este tema para que podamos entender el significado de lo que implica ser persona y, sobre todo, ser persona en una comunidad. Ahora bien, también es importante reflexionar sobre la

Fotografía tomada de Flickr- Galería philippe conquest6

educación y la autenticidad a un nivel más personal. Por eso, en la presente ponencia no hablaremos tanto de los seres humanos y de la sociedad como algo lejano, sino que nos centraremos en el contexto de nuestro país.

Es necesario preguntarnos sobre la autenticidad porque es una herramienta que nos permite descubrir nuestra individualidad. Según Fernando González, la individualidad “es la serie de instintos y complejos concretados en un ser” (González 2014: 68). Esto quiere decir que la individualidad es básicamente lo que identifica a cada ser. Según esto, al descubrir nuestra individualidad seremos capaces de desarrollar la personalidad. Ésta, según el mismo autor, consiste en: “La manera como cada individuo se auto-expresa. Es la forma de la individualidad. Todos los seres son individuos pero pocos son personas” (*Ibd*). La personalidad es lo que le da sentido y forma a la individualidad debido a que representa la auto-expresión, por eso al final se hace la aclaración de que aunque todos los seres tenemos nuestra identidad y somos únicos, no todos nos auto-expresamos y desarrollamos nuestra personalidad.

Siendo conscientes de la importancia del cultivo de la autenticidad, es necesario analizar cómo se desarrolla

“ Es necesario preguntarnos sobre la autenticidad porque es una herramienta que nos permite descubrir nuestra individualidad. Según Fernando González, la individualidad “es la serie de instintos y complejos concretados en un ser” ”

la educación en nuestro propio contexto colombiano. Se trata de definir las características o estándares que definen el acto de educar en Colombia. Para hablar de sistema educativo, primero debemos establecer cómo es el sistema educativo en la actualidad; sin embargo, esto solo es posible si comprendemos sus transformaciones históricas, pues la historia es la que nos va a dar el contexto y el origen del sistema educativo actual.

En la segunda mitad del siglo XX, el sistema educativo de Colombia es renovado a partir de diversos discursos planteados principalmente desde un ámbito socio-económico y socio-político, de los cuales se distinguen principalmente dos:

- **Discurso expansionista:** este discurso pretende fomentar la democratización de la educación, es decir, lograr mayor acceso a la educación por parte de la población. Es un discurso político difundido, por una parte, desde organizaciones internacionales tales como la UNESCO, el Banco Mundial y la OCDE; por la otra, es promovido desde los gobiernos con el argumento de que es una herramienta que ayuda a buscar la igualdad social. Por ejemplo, en Colombia se elabora el plan Quinquenal de Educación, que busca precisamente garantizar la universalización de la escuela (Braslavsky y Gvirtz 2000: 43).
- **Discurso neoliberal:** en este caso, la educación es promovida como un instrumento eficaz para el crecimiento económico, pues la premisa es que mayor educación equivale a mayor desarrollo económico de los países, lo cual justifica la inversión. Esto se debe a que los individuos se ven como capital humano, es decir, como potencial fuerza de trabajo que puede favorecer la economía del país. En otras palabras, se

establece una relación causal entre educación, productividad e ingresos económicos”.

Junto a estos discursos económicos y políticos, también surgen discursos pedagógicos de renovación educativa, inspirados desde autores innovadores como Paulo Freire. Estos hablan acerca de una educación de calidad que no ve al individuo como objeto de la educación, sino como sujeto de su propia educación: “Alfabetizarse [desde este punto de vista] no es aprender a decir palabras, sino su palabra” (Medina: 2014). Freire plantea su discurso tomando en cuenta que se debe respetar la autonomía del sujeto, y que el conocimiento se construye entre el educador y el educando. Esto significa que el rol del maestro no se limita a instruir conceptos, sino que debe acompañar el proceso de desarrollo auténtico de los estudiantes tratando siempre de fomentar una conciencia crítica. En palabras de Freire: “la educación no cambia al mundo, cambia las personas que van a cambiar el mundo” (Medina: 2014).

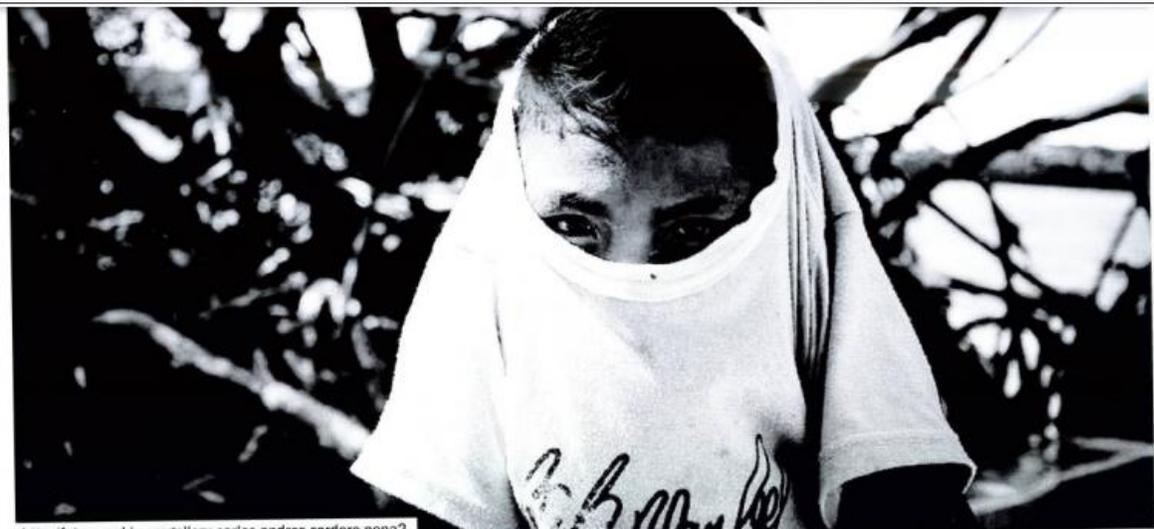
Hacia 1980 la democratización de la educación era un hecho en la mayoría de países latinoamericanos, entre ellos Colombia. Sin embargo, como enuncia Rosa Blanco en su artículo para la OREALC/UNESCO titulado Propuesta de educación de calidad, esta tendencia no estuvo exenta de tonos polémicos y contradictorios, pues “pese a que más niños asistían durante más años a la escuela, este hecho no se correlacionaba con ningún indicador de desarrollo económico o social, y tampoco se veía un creciente mejoramiento en la calidad de vida de las personas que asistían a la escuela” (González: 2012). Estos resultados llevaron a la siguiente conclusión: los estudiantes no aprenden lo necesario y esperado, principalmente porque no se enseña lo que corresponde; incluso estando en la escuela, los niños y jóvenes continúan siendo margina

dos del conocimiento, al menos en la medida en que no cuentan con una educación de calidad.

Como consecuencia de la aparición de estos nuevos discursos económicos, políticos y pedagógicos, desde los años 90 se adoptaron nuevas políticas educativas tendientes a favorecer la calidad de la educación y no solo su cobertura. Resultó claro que para mejorar la educación no es suficiente con aumentar las aulas y la cantidad de profesores. La exviceministra de educación Isabel Segovia, en una entrevista publicada por el MEN (Ministerio de Educación Nacional de Colombia) bajo el título: El reto es consolidar el sistema de calidad educativa (2010), también está de acuerdo con esto:

*Sin duda el cambio más importante en la noción de la calidad de la educación en el país, se origina con la introducción del enfoque basado en el desarrollo de competencias. Esto implica pasar de un aprendizaje de contenidos y de una formación memorística y enciclopédica, a una educación pertinente y conectada con el país y el mundo. Igualmente, concebir la educación como un proceso que no se agota en el sistema educativo, sino que se desarrolla de manera permanente en interacción con el mundo, teniendo en cuenta la importancia de la equidad, que implica a su vez, superar cualquier forma de discriminación: por nivel socio-económico, familiar, sector poblacional, raza, sexo, religión, idioma o lugar de procedencia.*

Ser competente en el mundo globalizado, desde esta posición, implica estar en condiciones de competir y de competir con éxito. Por otro lado, según afirma Delors en su informe para la UNESCO: la educación encierra un tesoro (1996), para ser competente hoy en día en el ámbito académico no es suficiente saber (conocer), es necesario además hacer uso de los conocimientos



<http://fotomeraki.com/gallery-carlos-andres-cordero-pena2>

(saber hacer). Todo esto con el objetivo de desenvolverse en el contexto local, regional y mundial (saber vivir), en la búsqueda razonable de una mejor calidad de vida (saber ser).

Sintetizando: la evolución educativa en Colombia en los últimos 70 años se vió atravesada por el discurso expansionista (democrático), neoliberal (progreso) y por discursos pedagógicos y sociales que abogan por la calidad de la educación y el desarrollo de competencias que buscan el desarrollo económico nacional, a la par que el desarrollo del individuo. Al respecto, se observa en la Ley General de Educación (1994), Artículo 5º subíndice primero: "De conformidad con el artículo 67 de la Constitución Política, la educación se desarrollará atendiendo al siguiente fin: el pleno desarrollo de la personalidad sin más limitaciones que las que le imponen los derechos de los demás y el orden jurídico, dentro de un proceso de formación integral, física, psíquica, intelectual, moral, espiritual, social, afectiva, ética, cívica y demás valores humanos."

Cuando Fernando González escribe *Los negroides* y postula su propuesta de una educación para la autenticidad, sostiene que: "las escuelas deben tener por fin, la cultura, la libertad de los individuos, para llegar a la auto-expresión" (González 2014: 69). Esta idea, revolucionaria en su época, se ve concretada en las políticas educativas actuales, como observamos en la ley anteriormente presentada. Sin embargo, a partir de esto, cabe preguntarse una nueva cuestión: ¿La educación colombiana refleja verdaderamente las políticas educativas?

Para empezar a responder a ésta pregunta, es importante resaltar antes las características fundamentales del sistema educativo colombiano, reflejadas en la Ley General de Educación. Estas son: prolongar la obligatoriedad escolar; establecer contenidos básicos; fomentar la formación docente; descentralizar y fortalecer la autonomía de las instituciones y generar dispositivos que evalúen el sistema. Tomando en cuenta estas características, es importante reconocer que

todas estas son medibles, evaluables y controlables de algún modo, lo que permite verificar que las políticas educativas sean contempladas dentro de los proyectos educativos de las instituciones. Sin embargo, uno de los factores más importantes dentro de estas mismas políticas, como es el desarrollo de la personalidad, según es fácil constatar, no resulta medible ni cuantificable. Esto se debe, en primer lugar, a que el cultivo de la autenticidad se basa en la auto-expresión, y existen infinitas formas en que un individuo puede darle forma a su individualidad; en segundo lugar, no es evaluable, debido a que siendo la personalidad la forma de la individualidad, esta última no puede ser totalmente comprendida por el otro, pues el único que puede llegar a comprenderla es el propio individuo.

Es este dilema el que muchas veces genera críticas al sistema educativo, sin embargo, en varias ocasiones la población no es consciente de que el meollo del asunto no reside en la política educativa (fundamento), sino en la educación misma. Esto debido a que el acto de educar que no se limita a la institución educativa, sino que es un proceso que se desarrolla igualmente en otros escenarios, como puede ser el de la familia por ejemplo. Esto quiere decir que el cultivo de la autenticidad se puede ver potenciado o disminuido por el contexto en que se desarrolla el individuo, que incluye la familia.

Por otro lado, el hecho de que el cultivo de la autenticidad no sea cuantificable, no significa que no se promueva desde las mismas instituciones la formación de seres humanos auténticos. Es más, ni siquiera la promoción de seres humanos auténticos, a pesar de ser el primer paso hacia el desarrollo de la autenticidad, nos garantiza la formación de los mismos, ya que existen individuos que simplemente prefieren quedarse

en su individualidad y no desarrollar la personalidad. La autenticidad no se puede imponer.

No obstante, el hecho de que la educación no sea de suyo ninguna garantía, ello no implica que no sea un elemento importante y que no se deba impulsar; pues, como ya se ha explicado anteriormente, en la educación los seres humanos auténticos se constituyen como personas críticas y constructivas. Desde estos conceptos, es importante preguntarse, ¿Cómo se puede entonces educar para la autenticidad? La respuesta a este cuestionamiento puede consistir, al menos en parte, en descentralizar y fortalecer la autonomía de las instituciones. La autonomía que se le otorga a las instituciones educativas les permite orientar su Proyecto Educativo Institucional (PEI) en diferentes perspectivas. Así, constatamos que existen colegios orientados al arte, otros enfocados en la academia, otros en el ámbito deportivo, etc..

Para concluir, como consecuencia de esta diversidad, generada a partir de la autonomía, es importante reconocer que si queremos una educación que busque la formación de seres humanos auténticos, debemos trabajar directamente desde las instituciones que son las que tienen la capacidad de promover el cultivo de

“ Si queremos una educación que busque la formación de seres humanos auténticos, debemos trabajar directamente desde las instituciones que son las que tienen la capacidad de promover el cultivo de la personalidad. ”

la personalidad, e incluso desde los estudiantes. El ejemplo más claro de esta situación, es la olimpiada en la que hoy me presento, donde los estudiantes fueron cuestionados por la autenticidad, y a lo largo de los días han escuchado y han hablado desde su perspectiva, desde su individualidad. Esta olimpiada es cultivo de personalidades, donde se observa que la educación en Colombia sí es capaz de promover y formar seres humanos auténticos.

## Bibliografía

Freire, P. (1989). Cambio. Editorial América-Latina.

Dickens, C. (2014). Frases. Recuperado de: <http://aki-frases.com/autor/fernando-gonz%C3%A1lez-ochoa>

González, F. (2014). Los negroides (6ta edición). Medellín: Ediciones Otraparte.

González, F. (2014). Frases. Recuperado de: <http://aki-frases.com/autor/fernando-gonz%C3%A1lez-ochoa>

Blanco, R. (2007). Eficacia social y factores asociados en América Latina y el Caribe. Primer Congreso sobre Eficacia Escolar y Factores Asociados. Santiago de Chile: OREALC/UNESCO.

Bravslasky, C., De Puelles, M., Gvirtz, S., Martínez, J. (2000). Política y educación en Iberoamérica. En Cuadernos: Educación comparada. Edición 4. Madrid: OEI.

Delors, J (1996): La educación encierra un tesoro. Madrid: Santillana.

De Puelles, M., Urzúa, R. y Torreblanca, I. (1995). La educación como factor de desarrollo. En la V conferencia Iberoamericana de Educación. Buenos Aires: OEI.

Medina, S. (2014). Pedagogía de la liberación. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=IV6Z2GU-vqMs>

González, C. (2012). Latinoamérica como Proyecto Educativo, Contextos Políticos y culturales. Colombia: UNAD.

Martínez, J. (2009). La educación en América Latina: entre la calidad y la equidad. En Biblioteca Latinoamericana, núm. 16. Colección dirigida por José Manuel Esteve y Ángel I. Pérez. Barcelona: Editorial Octaedro.

Ley General de Educación. (1994). Recuperado de:

<http://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=292>

-MEN. (2010). El reto es consolidar el sistema de calidad educativo. En Al tablero. No. 56. Recuperado de <http://www.mineducacion.gov.co/1621/articulo-242097.html>

# Construcción de conocimiento en el debate marxista

Universidad Nacional de Colombia

*Daniela Moná Ramírez*

## Introducción

Desde que la historia se consolidó como una ciencia positiva en el siglo XIX, la disciplina se ha ido formando un espacio dentro de las llamadas ciencias humanas y sociales. Este espacio ha implicado la presencia constante del problema del método en la construcción de conocimiento histórico y de la capacidad que tiene el historiador de teorizar sobre el pasado humano. La preocupación por consolidar una disciplina que permita un acercamiento adecuado al pasado ha llevado a múltiples pensadores a reflexionar, en el ejercicio mismo de la investigación histórica y en el debate propiamente teórico, filosófico o político, sobre los límites y alcances de la historia como ciencia, y sobre los métodos pertinentes y las posturas que frente a la "realidad" han de tenerse para lograr construir un conocimiento histórico.

Fotografía tomada de Flickr- Galería Mats Anda

En los debates que dentro de la tradición marxista se han dado sobre el estudio del pasado, han surgido reflexiones importantes para ulteriores investigaciones dentro del quehacer histórico en su conjunto, más allá del marxismo propiamente dicho<sup>1</sup>. Edward Palmer Thompson<sup>2</sup>, quien ha sido considerado por otros historiadores e investigadores sociales y marxistas como uno de los mejores escritores socialistas de Inglaterra e incluso de Europa<sup>3</sup>, no escapó a dichos debates y su alcance; alrededor de su producción historiográfica y de sus opiniones respecto a temas políticos y académicos se generó un diálogo activo y complejo que hoy en día puede llegar a ser muy enriquecedor para la historia como disciplina.

El objetivo del presente texto es entonces reflexionar sobre el problema de la producción de conocimiento desde el quehacer histórico por medio del debate que hubo entre E.P. Thompson y Perry Anderson<sup>4</sup>, junto con otros pensadores vinculados al marxismo e inmersos en los estudios sociales y humanos. Es pertinente entonces, antes de adentrarnos en el complejo laberinto de argumentos y contraargumentos que caracteriza a cualquier debate, hacer algunos comentarios sobre su carácter para delimitar con mayor precisión qué será central en nuestra reflexión y qué será más bien tangencial.

## Sobre el debate

Podemos identificar aquí que la polémica se dio principalmente en cuatro niveles o dimensiones: un nivel historiográfico, es decir, sobre el contenido mismo de la obra de Thompson y su interpretación del pasado; una dimensión teórica, donde las categorías propias de la tradición marxista y las propuestas por E.P. Thompson fueron centrales; un tercer nivel que es de carácter

epistemológico e incluso filosófico, sobre cómo ha de asumirse la realidad objeto de estudio para generar conocimiento; y por último encontramos la dimensión de la práctica política y del compromiso militante con la realidad social.

En este texto será central la tercera de las cuatro dimensiones expuestas, sin olvidar, naturalmente, que todas están relacionadas entre sí. En otras palabras, aun cuando el acento esté puesto en el problema de la construcción de conocimiento, el debate teórico será también central, pues no pueden separarse del todo: las reflexiones sobre la producción de conocimiento llevan necesariamente a la relación entre los hechos y la teoría. Puede decirse entonces que la dimensión historiográfica y la política quedarán aquí en gran medida relegadas, a menos que sea pertinente tocarlas para referenciar aspectos del debate epistemológico y teórico como tal.

En este sentido, la reflexión se desarrollará en tres partes: primero se expondrán las principales consideraciones sobre la construcción de conocimiento y la relación entre los hechos y la teoría que E.P. Thompson plantea en su crítica a Althusser; en segundo lugar se abordará la respuesta de Perry Anderson al respecto, donde el carácter de la investigación histórica, su objeto de estudio y la construcción y uso de categorías de análisis serán temas centrales; por último se mencionaran las críticas y revisiones que Anderson y otros autores hicieron respecto a la experiencia como categoría central en Thompson, al papel del sujeto como agente y al de las estructuras en el devenir humano, teniendo en cuenta que estas consideraciones teóricas remiten al problema de ¿Qué del pasado ha de estudiarse? Es decir, ¿qué de la realidad humana es fundamental en su estudio y análisis?

## I. Diálogo empírico. Una respuesta al estructuralismo

La postura conceptual, teórica y metodológica que E.P. Thompson tuvo a la hora de escribir historia se vio explicitada más claramente en las confrontaciones que dentro de la tradición política e intelectual del materialismo histórico se dieron. En su crítica a la propuesta que el filósofo francés Louis Althusser desarrolló para el materialismo histórico existen elementos importantes en materia metodológica, epistemológica y teórica que entran en nuestra reflexión, independientemente de si las críticas al marxismo de Althusser son justas o si están bien o mal fundadas.

Así pues, en la demostración del "teoricismo ahistórico" que "Althusser y acólitos" proponen, se plantean posturas respecto a: el ejercicio epistemológico de adquisición de conocimientos, el cual está vinculado estrechamente con la relación entre la realidad y el concepto; la importancia del diálogo empírico y la noción de experiencia<sup>5</sup>; la relación entre el sujeto y el objeto de estudio; la naturaleza de la evidencia con la que trabaja el historiador y las dificultades que la misma supone en la reconstrucción de los "procesos" históricos; la diferencia entre el "empirismo" como ideología y el diálogo empírico como aspecto fundamental en la construcción de conocimiento; la lógica de la historia; la naturaleza de las categorías analíticas de la historia; el estructuralismo en contraste con el proceso histórico; y el papel de los sujetos, sus acciones y su voluntad en los procesos históricos.

En la revisión de las "materias primas" en Althusser y del procedimiento que el filósofo francés plantea, a los

“ La relación entre el conocimiento de lo real y lo real “puede tener lugar no en condiciones prescritas por el pensamiento, sino según vías determinadas por las propiedades del objeto real. ”

ojos de Thompson, para producir conocimientos, se pueden identificar unos primeros planteamientos que a lo largo del debate se desarrollarán más profundamente: en primera instancia, se hace crítica a la naturaleza del objeto fuente de conocimiento en Althusser, pues deja por fuera la "irrupción del mundo real" y se encuentra en el pensamiento mismo. Con esto es plausible el peso que Thompson da a la constatación empírica y al contante diálogo con los hechos (o las fuentes externas al pensamiento) a la hora de "conocer-pensar" la realidad. En este sentido, la "materia prima" de conocimiento no puede ser el discurso teórico en sí mismo, ya que se caería en un procedimiento tautológico, en el que la teoría produce teoría para la teoría misma. Se concluye entonces que la relación entre el conocimiento de lo real y lo real "puede tener lugar no en condiciones prescritas por el pensamiento, sino según vías determinadas por las propiedades del objeto real: las propiedades de la realidad determinan tanto los procedimientos apropiados del pensamiento (...) como su producto" (Thompson 1991: 36).

Ahora, la realidad y el conocimiento de los que aquí se habla son propios de la historia y no de otras disciplinas, con lo que Thompson plantea su postura respecto al quehacer del historiador, la naturaleza de su objeto de estudio y los procedimientos adecuados para

tratarlos. Partiendo de que es la realidad la que determina el método y el producto, es pertinente abordar la concepción que Thompson expone sobre esa realidad, es decir, sobre la naturaleza de la evidencia y los hechos históricos. Básicamente, se plantea que las "materias primas" no son objetos inertes que toman existencia en el pensamiento, sino que por el contrario contienen sus propias "cualidades activas, indicativas e intrusivas" (*Id.*, 37)<sup>6</sup>, lo cual supone un alto grado de complejidad en la relación entre el pensamiento y el objeto de conocimiento, entre los hechos y la teoría.

Así, polemizando sobre la idea de "historicismo" y "empirismo" de Althusser y Popper, se rescata la capacidad de estudiar los hechos de forma objetiva en el marco de la disciplina histórica y se incursiona en la ardua tarea de mostrar cómo han de manejarse los datos históricos para conocer/comprender el pasado. Sin olvidar (retomando a Popper) que existen datos empíricos intencionales y no intencionales, Thompson reconoce que, aun cuando los hechos están cargados con voz propia, "el que los hechos estén ahí, inscritos en el registro histórico, con unas propiedades determinadas, no supone, naturalmente, que estos hechos revelen sus significados y sus relaciones (el conocimiento histórico) por sí mismos, e independiente de todo tratamiento

teorético" (*Id.*, 51). Pero entonces ¿Cómo ha de proceder el historiador ante estos hechos, de naturaleza compleja y determinante? ¿Cómo generar conocimiento a partir de los datos empíricos, sin olvidarlos pero a la vez sin quedarse en el mero "empirismo"<sup>8</sup>?

Según lo expuesto, se reconoce la necesidad de un ejercicio conceptual riguroso a la hora de estudiar el pasado, donde el historiador no debe olvidar que "los datos empíricos que maneja tienen una existencia en <real> (determinante) independientemente de su existencia en las formas de pensamiento; que estos datos empíricos dan testimonio de un proceso histórico real; y que este proceso (...) constituye el objeto de conocimiento histórico" (*Ibid.*). Así, lo que el historiador debe hacer, para llegar a dilucidar el proceso histórico, es interrogar los datos de forma crítica, pues éstos tienen su propia carga ideológica, social y cultural.

En suma, Thompson plantea que: primero, son los datos empíricos o los <hechos> que existen independientemente del pensamiento, el objeto a partir del cual se obtiene conocimiento histórico por medio de la interrogación disciplinada; el conocimiento histórico es "a) provisional e incompleto, aunque no por ello falso, b) selectivo, aunque no por ello falso, c) limitado y

definido por las preguntas formuladas a los datos empíricos (y los conceptos que informan estas preguntas) y, por lo tanto, sólo <verdadero> dentro del campo así definido" (*Id.*, 68); no todas las preguntas son apropiadas y deben estar sujetas a las determinaciones de los datos empíricos; debe haber un diálogo permanente entre el objeto de estudio y el conocimiento del mismo, sin que uno domine al otro; la comprensión del pasado que constituye a la historia como disciplina está en constante cambio, pues "cada época, o cada investigador, pueden proponer nuevas preguntas a los datos históricos, o pueden llevar a la luz nuevos niveles de facticidad" (*Id.*, 70); es el proceso histórico el objeto de investigación racional, por lo que existe una teoría histórica de causación, mediación y organización sistemática que está en permanente confrontación con los datos empíricos y no con la teoría misma; y por último, respecto a la conceptualización y las categorías históricas, se rescata la importancia del materialismo histórico en tanto "se propone estudiar el proceso social en su totalidad" (*Id.*, 118) y proporciona conceptos válidos en la medida en que se los emplea como categorías históricas flexibles, es decir, se adaptan la particularidad del proceso histórico y de los hechos examinados, su variabilidad y sus contradicciones.

Así pues, al estructuralismo que Althusser encarna, donde los conceptos se tornan rígidos y estáticos, abstraídos completamente de la práctica humana y de la experiencia, se contraponen la importancia del diálogo entre los hechos reales y la teoría en la construcción de conocimiento histórico y la naturaleza flexible y cambiante que deben tener los conceptos a la hora de estudiar el pasado, no como un sistema estático, sino como un proceso en constante movimiento. En este punto el debate toma otro nivel. Aquí se pasa del problema de la relación entre los hechos y la teoría a la "disyuntiva

heurística entre <estructura> y <proceso>" (*Id.*, 116), en donde Thompson rescata el papel de la agencia en el devenir histórico y donde se hace más enfático el rechazo por la concepción del pasado en términos estructurales, determinantes y estáticos, es decir, por un pasado sin actores, sin voluntad, sin hombres ni mujeres y en últimas, sin tiempo.

## II. Sobre la historia y la teoría. Comprensión del hecho histórico

En este punto, antes de adentrarnos en los problemas de la estructura, el proceso, la agencia y la experiencia en la historia y en el estudio general de la sociedad (entendida por Althusser como un sistema de valores que reproduce el sistema de valores dominante, según Thompson<sup>10</sup>), es propicio poner sobre el tablero de juego los planteamientos que desarrolla Perry Anderson respecto a las cuestiones arriba expuestas sobre la construcción de conocimiento histórico. Luego, en el tercer apartado y a manera de conclusiones, sí nos involucraremos con el debate más teórico alrededor de la aparente dicotomía acción – estructura, donde la experiencia como categoría analítica es central.

El libro *Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson*, como bien lo indica su título, es una respuesta extensa y profunda a los principales planteamientos de Thompson, no sólo en *Miseria de la teoría* sino en el conjunto de su obra y sus opiniones externas a la práctica histórica. En este sentido, el debate se da en términos historiográficos, teóricos y políticos en medidas similares. Así mismo, se discute la postura que Thompson expresa sobre el marxismo y el materialismo histórico en su conjunto. Esto hace del texto una



Fotografía tomada de Flickr- Galería Josh Yuen

unidad compleja y polifacética, donde los cuatro problemas que guían el contenido se entrecruzan y entretejen en una argumentación densa, a saber: "el carácter de la investigación histórica, el papel del agente humano, la naturaleza y el destino del marxismo y, por último, el fenómeno del estalinismo" (Anderson 1985: 3).

En términos generales son tres los aspectos de la postura de Thompson, expuesta rápidamente en el apartado anterior, que se problematizan de manera explícita: la naturaleza de los datos empíricos dentro de la investigación histórica; el carácter epistemológico de los conceptos en la comprensión de los procesos históricos; y el objeto de estudio de la historia. Es importante anotar que aquí no se agota la crítica y que estos problemas atraviesan la reflexión hecha por Anderson desde otras orillas, como la teórica y la política.

En primer lugar, ante la concepción que Thompson tiene acerca de la ampliación de los procedimientos propios de una parte de la matemática a la construcción de conocimiento sobre la sociedad, siendo característica la falta de constatación empírica y tachando de idealista la postura de Althusser en tanto el universo conceptual se engendra a sí mismo, Perry Anderson se encuentra de acuerdo en ciertos puntos y en desacuerdo con otros: luego de tener en cuenta la tradición filosófica de la que Althusser, de alguna forma, fue heredero, se reconoce su error (el de Althusser) al

identificar "equivocadamente el conocimiento con la ciencia" pues allí "radican los orígenes remotos de su insensibilidad hacia el problema de los datos empíricos" (*Id.*, 6). Ahora bien, aun cuando se está de acuerdo en el carácter internista de la teoría del conocimiento de Althusser y en que se carece de todo control empírico y por lo tanto de posibilidad de verificación o falsación, Anderson nos dice que las consideraciones hechas por Thompson al respecto, donde se dibuja y defiende el oficio del historiador, tienen un origen opuesto a las reflexiones de los filósofos que crítica. Por lo tanto, las consideraciones de Thompson en este

punto son legítimas pero incomprendidas, ya que no se tiene en cuenta el origen mismo de los "errores" o de las imprecisiones cometidas por Althusser y su tradición.

En segunda instancia, encontramos un aspecto más polémico e interesante en la reflexión de Anderson, referente a los conceptos que son

apropiados en la comprensión de los procesos históricos, polémica que se entrecruza con la referente al marxismo. En términos generales, independientemente del marxismo en principio, se plantea la postura de Thompson en la que los conceptos, más que ser reglas que estructuran y ordenan el mundo y la realidad histórica, son categorías que cambian junto con el objeto real al que se refieren. Esta naturaleza provisional de los conceptos históricos se pone en duda y se hace crítica a la resistencia que muestra Thompson por conceptualizar de forma clara y exacta. Anderson concluye entonces que "El hecho de que su objeto cambie constantemente no libera a la disciplina de la

“ Independientemente del marxismo, se plantea la postura de Thompson en la que los conceptos, más que ser reglas que estructuran y ordenan el mundo y la realidad histórica, son categorías que cambian junto con el objeto real al que se refieren. ”

historia del deber de formular conceptos claros y exactos para su comprensión" (*Id.*, 10). Puede decirse que esta es una postura que comparten en diferentes grados, intelectuales como Geoff Eley, William H. Sewell y Anthony Giddens en *E.P. Thompson, diálogos y controversias*.

En el caso específico de Anderson, lo que él está defendiendo con esta afirmación es que aun cuando los conceptos deben captar el cambio a lo largo del tiempo, éstos han de ser fijos e invariables. Aquí se dibuja la importancia que la teoría marxista denota para el quehacer histórico, ya que sus conceptos delimitan y dilucidan las estructuras sociales, sus posibilidades y la dinámica de desarrollo o movimiento de las mismas. Por consiguiente, la postura de Thompson respecto a los conceptos históricos en general, tiene fuertes repercusiones sobre el materialismo histórico y el marxismo en su conjunto. Así, luego de polemizar sobre las categorías de experiencia y sobre el papel de la voluntad y la acción en la práctica histórica y teórica de Thompson, Anderson considera que éste historiador "ha olvidado el principio central del materialismo histórico" en el que "la contradicción entre fuerzas de producción y relaciones de producción es el resorte más profundo de un cambio histórico a largo plazo" (*Id.*, 89) y no *la experiencia*, categoría ampliamente discutida por otros intelectuales.

Aquí es importante hacer una breve mención al debate propiamente político. Partiendo de que el materialismo histórico como tradición intelectual y teórica buscaba entender una realidad presente para cambiarla y así dominar el futuro (lo que puede entenderse como <socialismo científico>), Anderson afirma que Thompson reduce la lucha política al materialismo histórico, ya que se pasa por alto el propósito central de la



Fotografía tomada de Flickr- Galería philippe conquet

construcción de conocimiento dentro de la tradición marxista, a saber: "proporcionar un conocimiento causal del proceso histórico capaz de servir de base a una adecuada práctica política en el presente, encaminada a transformar el orden social existente en un futuro orden popular y planificado por primera vez en la historia" (*Id.*, 94). Por consiguiente, la afirmación de Anderson respecto al carácter de los conceptos históricos en *general* de Thompson tiene unas implicaciones a nivel teórico y político, además de epistemológico.

Por último está el problema de lo que se estudia en la práctica histórica, es decir, el objeto del conocimiento histórico. Como vimos, para Thompson son los procesos históricos, entendidos como un conjunto de *prácticas* y de comportamientos humanos estructurados y ordenados de forma racional, el objeto de conocimiento en la disciplina histórica. Anderson hace hincapié en que aquí se identifica la categoría "historia" con la de "pasado" para luego abordar la falta de claridad en la definición de lo que es un hecho histórico y los criterios que lo constituyen como tal. Es plausible entonces la importancia que Thompson da al significado de los acontecimientos dentro del proceso histórico para que éstos sean considerados como hechos objeto de estudio.

Ahora, lo anterior no es suficientemente claro ni útil para Anderson, ya que no se dan pistas para resolver cuestiones referentes a "¿Cómo sabemos si un acontecimiento es significativo o no?" (*Id.*, 15) y no se sistematizan los criterios que hacen que los datos empíricos sean hechos históricos y no aconteceres sin importancia. Luego de contrastar las explicaciones de Thompson con las de Althusser, se llega a la cuestión de los cambios estructurales en contraste o contacto con la infinidad de comportamientos y aconteceres humanos,

donde Anderson toma preferencia por una concepción más bien estructural de la sociedad en la que el cambio está dado por las estructuras mismas, más que por la acción y la voluntad humana o por la experiencia.

Acción humana, experiencia y estructuras.

## Otras voces

En este punto de la reflexión sobre el debate alrededor de la construcción de conocimiento histórico, en el que ha sido central la relación entre los hechos y la teoría, llegamos por fin al debate más amplio y complejo referente al papel que cumplen en los procesos históricos la acción humana y las estructuras (sociales y económicas principalmente). La pregunta alrededor de la cual se despliegan los diferentes argumentos y las diversas reflexiones teóricas puede ser la siguiente: ¿Cómo explicar el cambio histórico? En otras palabras, ¿qué tanto son las estructuras o los sistemas los que determinan y explican la variable, inabarcable y aparentemente contradictoria acción humana? Y ¿en qué medida son los sujetos los que hacen su propia historia por medio de su actuar, decir y pensar voluntarios? <sup>11</sup>

Empecemos por lo que Anderson plantea respecto a la acción, sin olvidar su inclinación hacia una visión más estructural de la realidad histórica. Básicamente se identifican tres tipos de acción según el tipo de objetivos que estas encarnan: están las acciones individuales guiadas por objetivos "privados". "Estos proyectos personales se inscriben dentro de las relaciones sociales existentes y, generalmente, las reproducen" (*Id.*, 20); en segunda instancia están las acciones individuales o colectivas cuyos objetivos tienen un carácter

público, pero que no buscan cambiar el sistema estructural en el que están inscritas; por último se nos presenta la acción colectiva que busca cambiar, remodelar o crear, de forma explícita, el sistema estructural existente.

Partiendo de lo anterior y revisando las consideraciones que Thompson plantea en su crítica a Althusser, Anderson afirma que "el error conceptual aquí implícito es unir bajo el rótulo único de <acción> aquellas acciones que son de hecho voliciones conscientes a nivel personal o local, pero cuya incidencia social es profundamente involuntaria (...) con aquellas acciones que son voliciones conscientes a nivel de su propia incidencia social" (*Id.*, 23). El problema trasciende entonces la categoría de la acción y se inscribe en lo que es la experiencia como factor central en la teoría de Thompson a la hora de estudiar el pasado, ya que esta categoría recoge la dualidad o ambivalencia entre el papel determinante de la voluntad y la acción consciente y la existencia social "objetiva", donde los sujetos están determinados por sistemas y estructuras que se salen de su voluntad y entendimiento. Es entonces un espacio intermedio entre el "ser social" y la "conciencia social".

Al respecto, las diferentes reflexiones que hacen los autores de *E.P. Thompson, diálogos y controversias*, pueden llegar a ser esclarecedoras. El problema de la experiencia es entonces tratado desde diferentes perspectivas: Geoff Eley hace una revisión de los planteamientos de Thompson en sus trabajos sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra donde se revisan la experiencia y la conciencia a la luz del papel que el Estado y la cultura política hegemónica jugaron en la formación de un "espacio público" de la clase obrera. Aquí se nos dice que en la existencia de la clase obrera no es determinante la conciencia de la misma sino

más bien su capacidad de intervención política como "unidad activa". Ahora, el problema de la experiencia se ve opacado por el énfasis en el factor político dentro del devenir histórico.

Encontramos también las reflexiones de Ellen Meiksins Wood respecto a la metáfora de la base y la superestructura, en la que se revisa la postura de Thompson en contrapunteo con la de Althusser al respecto. Aquí se nos presenta la acción en términos de contingencia y se muestra que aun cuando Thompson mantiene en cierta medida la metáfora marxista cuando afirma que el ser social determina la conciencia social, en su tratamiento del pasado rompe con la misma al darle un carácter autónomo a la superestructura por medio del rescate de la contingencia en el devenir de las sociedades a lo largo del tiempo. Así pues se enfatiza que la cultura, la acción y la subjetividad tienen también un papel explicativo en la comprensión del cambio histórico. Por otra parte, Anthony Giddens, desde la sociología, reconoce la importancia de la perspectiva <desde abajo> que plantea Thompson al rescatar el papel activo de las masas en la transformación de las estructuras sociales a lo largo del tiempo, enfatizando en la relación dialéctica entre la existencia social y la conciencia de la misma, problema transversal en el debate en su conjunto.

Ahora bien, para captar el problema que aquí nos ocupa sobre la construcción de conocimiento histórico y sobre cómo explicar el cambio histórico, concluiremos con los planteamientos que William H. Sewell hace por medio de la dilucidación de la teoría implícita de Thompson en su estudio de la formación de la clase obrera. En términos generales, Sewell expone los principios teóricos que el mismo Thompson hace explícitos para luego contrastar dichos planteamientos con la

práctica histórica que hace en La formación de la clase obrera en Inglaterra.

De esta forma Sewell demuestra que el historiador no hizo lo que dijo que iba a hacer en varios sentidos: primero Thompson no escapa del todo del determinismo en tanto plantea que la experiencia es una dimensión determinada por las relaciones de producción y a su vez genera la conciencia de clase en tanto identidad de intereses comunes diferentes a los de otros grupos de personas. Con esto "Thompson mantiene la línea de argumentación del marxismo clásico: la causalidad va de las relaciones económicas a la conciencia pasando

por la experiencia social" (Anderson 2008: 83); por otra parte, se muestra el uso dialéctico que se hace de la diacronía y la sincronía en la explicación de la formación de la clase obrera, aun cuando Thompson defendió en muchas ocasiones la diacronía pura. En otras palabras, el historiador marxista británico realiza también "detenciones en el tiempo" para dilucidar la estructura social analizada.

Por último, en la crítica a la vaguedad de la experiencia como categoría analítica central en el estudio que del pasado se hace y su posterior rescate conceptual, se plantean los principios para un uso amplio, útil y esclarecedor del término. Primero se expone a la experiencia como un factor mediador entre las relaciones de producción y la conciencia de clase para luego mostrar que es más pertinente una segunda concepción, a saber: experiencia como respuesta mental y emocional, individual o colectiva a una serie de acontecimientos objetivos o externos a la voluntad humana.

Aquí se culmina la reflexión, asumiendo la importancia de la experiencia como algo interpretado para dibujar una teoría en la que la estructura y la acción no se niegan sino que se complementan en la explicación del cambio histórico y en la construcción de un

conocimiento adecuado del mismo. En este sentido, se ve que "la acción y la estructura presuponen la una a la otra" (*Id.*, 99), es decir, las estructuras constituyen el medio, el sistema de posibilidades que determinan las acciones y a su vez las acciones perpetúan o transforman dichos sistemas. No existirían estructuras o sistemas sin acciones que las perpetúen y las acciones son posibles dentro de unos sistemas y unas estructuras dadas. Por consiguiente, la experiencia, entendida como una respuesta racional o irracional (emocional) a unos factores objetivos (como la forma en que se perpetúan o transforman sistemas) es una categoría útil para entender el cambio histórico y ha de ser rescatada como tal.

Ahora, más allá de si Thompson logra o no lo que plantea, de si el peso empírico de su obra es o no provechoso en términos teóricos, epistemológicos y políticos, vemos que sus planteamientos no están del todo agotados en las nuevas perspectivas que desde el quehacer de la historia se han desarrollado en las últimas décadas y en medio de una aparente crisis del estructuralismo que se ha empezado a vivir desde finales del siglo pasado.

Podemos concluir entonces que con el giro lingüístico que la historia como disciplina ha sufrido desde la década de los ochenta, la fuerte influencia de corrientes posmodernistas de pensamiento, y la adopción de problemas y métodos propios de la antropología desde los setenta, es fácil notar la vigencia de los planteamientos de Thompson<sup>12</sup> en materia de construcción de conocimiento histórico, donde (en casos extremos que aquí se evitaron) se lo juzga por determinista y marxista por un lado y como culturalista y empirista por otro. Así, la crítica a las ortodoxias estructuralistas y los debates que se generaron al respecto amplían la

“ En suma, se ve en el trabajo de Thompson y los debates que suscitó, un profundo compromiso político aunado a algunos juiciosos ejercicios investigativos y teóricos, que dan luces sobre el quehacer histórico comprometido con la sociedad. ”

perspectiva en cuanto al estudio estrictamente académico del pasado, donde la acción del sujeto y las voces silenciadas se pueden rescatar sin olvidar las estructuras y los sistemas que también existen y pesan en la realidad social y su movimiento.

En suma, se ve en el trabajo de Thompson y los debates que suscitó, un profundo compromiso político aunado a algunos juiciosos ejercicios investigativos y teóricos, que dan luces sobre el quehacer histórico comprometido con la sociedad. La relación entre práctica académica y práctica política es un tema que se sale de los límites de este ensayo, sin embargo, podemos ver que el trabajo de E. P Thompson y los debates que se dieron alrededor del mismo, han posibilitado la dilucidación de elementos útiles a la hora de estudiar el pasado sin olvidar el compromiso político con el presente.

## Notas

1) Con esta frase queremos decir que los debates y las reflexiones que desde la tradición marxista se dan, pueden ser útiles para la historia como disciplina que se ocupa del pasado, independientemente si es una historia de corte marxista o no. Las reflexiones que aquí buscan rescatarse, aun cuando son producto de polémicas que dentro del marxismo se han dado, pueden

llegar a ser útiles para los historiadores en su conjunto, sean marxistas o no.

2) Historiador marxista británico nacido en Inglaterra en 1924. Murió en 1993, dejando un legado intelectual importante y amplio. De padre inglés y madre norteamericana, ambos liberales, antiimperialistas y metodistas, inició sus estudios en la Universidad de Cambridge en literatura y luego se cambió a historia. Fue miembro del Partido Comunista y trabajó como voluntario en Yugoslavia y Bulgaria después de la Segunda Guerra Mundial, lo que influyó en su interés por la historia <desde abajo> y dibujó el profundo sentido político y militante de su obra, hecha tanto desde la teoría marxista, de la que fue uno de los pensadores de la posguerra, como desde la militancia política, donde fue uno de los dirigentes más importantes de la nueva izquierda europea. Su vivencia de la guerra fría lo hizo participante activo e importante del movimiento pacifista, del cual estuvo profundamente convencido afirmando que "contribuyó en gran medida a la desaparición de la guerra fría, que había descendido como una nube contaminante sobre todos los campos de la vida social e intelectual" (Thompson, E.P. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica. 1995, p. 9).

3) Aquí se está parafraseando la primera frase escrita por Perry Anderson en su libro *Teoría, política e historia*. Un debate con E.P. Thompson, que dice así: "Edward Thompson es hoy nuestro mejor escritor socialista en Inglaterra, y posiblemente en Europa" (Anderson 1885: 1). Por otra parte, el reconocimiento de la importancia del trabajo de Thompson es relativamente común dentro del medio político y académico en el que este hombre se movió.

4) Perry Anderson, considerado como un pensador marxista contemporáneo, ha hecho parte activa de la Nueva Izquierda. Ha participado en debates intelectuales importantes sobre el absolutismo y el feudalismo en Europa, aportando al desarrollo del marxismo contemporáneo. Actualmente es profesor de sociología e historia en la Universidad de California.

5) El problema de la experiencia, debido a su complejidad e importancia, se abordará en tercer apartado, a la luz del debate y de la voz de los otros autores aquí tratados.

6) La misma idea sobre la naturaleza del objeto de estudio de la historia se expresa en las siguientes palabras: "Este o aquel otro texto muerto, inerte, de un determinado documento no es en absoluto <inaudible>; tiene por sí mismo una ensordecedora vitalidad; se trata de voces que irrumpen clamorosas desde el pasado, afirmando sus propios mensajes, exponiendo a la luz su propio autoconocimiento como conocimiento" (Thomson 1991: 37). Con esto se ilustra la importancia que Thompson da a la voz propia de los hechos o fuentes y cómo estas determinan en gran medida los procedimientos racionales y metodológicos que han de asumirse en el ejercicio de la investigación histórica.

7) Thompson nos dice al respecto: "Los datos empíricos intencionales (los datos intencionadamente proporcionados a la posteridad) pueden ser estudiados, en el marco de la disciplina histórica, con tanta objetividad como los datos no intencionales (esto es, la mayor parte de los datos históricos, que sobreviven por razones independientes de los propósitos de los actores)" (1991: 49). Así, los hechos son producidos, llevando al historiador a dialogar constantemente con su realidad.

8) En el debate sobre el "historicismo" y el "empirismo", Thompson se muestra menos mordaz que en otros momentos de su argumentación. Lo que aquí se critica es que se confunda a estos dos conceptos con "historia" y con "diálogo empírico". En este sentido, el autor está de acuerdo con que los hechos no revelan su significado únicamente con la aplicación del "método correcto, que usualmente es cuantitativo", sin tratamientos conceptuales más rigurosos (Thompson 1991: 51). Lo que Thompson censura es que se reduzca a la historia como disciplina y a su relación de diálogo constante con los datos empíricos al "empirismo" y el "historicismo" en tanto ideologías.

9) Por proceso histórico se entiende "una suma de prácticas ordenadas y estructuradas de maneras racionales". Así, Thompson muestra que el pasado humano es "un conjunto unitario de comportamientos humanos, en los que cada aspecto se relaciona de determinadas maneras con los otros" y que en ese sentido puede ser dilucidado y conocido.

10) Respecto a cómo funciona una sociedad se habla en el capítulo X de *Miseria de la teoría*. Ver página 129, donde Thompson hace una explicación/parodia de la concepción althusseriana de sociedad y sistema social

11) Los planteamientos de E.P. Thompson respecto a estas cuestiones, que se exponen de forma explícita a lo largo de *Miseria de la teoría* no se mencionarán de forma independiente, como sí se hizo respecto a la construcción de conocimiento histórico. En este sentido, se verá la postura de Thompson a la luz de los planteamientos que otros autores han hecho al respecto, con el fin de dar voz a otros intelectuales en este texto.

12) Respecto a la importancia de E.P. Thompson dentro de la historia cultural puede verse: Serna, Justo y Pons, Anacleto. *La historia cultural. Autores, obras y lugares*. Madrid: Ediciones Akal. 2005. Especialmente en el capítulo II: *De Inglaterra a Francia*. Ahora, la referencia a Thompson es breve en comparación con la que se hace de Hobsbawm. Sin embargo, se mencionan aspectos importantes que de su obra han tomado otros autores como punto de partida en el estudio del pasado dentro de la corriente historiográfica conocida como Historia Cultural.

## Bibliografía

Anderson, Perry. *Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson*. Madrid: Siglo XXI, 1985.

Anderson, Perry y otros. *E.P. Thompson, diálogos y controversias*. Valencia: Uned/Fundación Instituto de Historia Social, 2008. Presentación de José A. Piqueras Arenas y capítulos de Geoff Eley, William H. Sewell, Ellen Meiksins Wood y Anthony Giddens.

Thompson, E.P. *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica, 1991.

# Algunas relaciones entre la escritura y la literatura en Derrida

Liceo Juan Ramón Jiménez

George E. Rincón

En este texto me propongo pensar las relaciones que se pueden establecer entre la escritura y la literatura en el pensamiento de Derrida. En un primer momento estudiaré el problema de la escritura tal y como Derrida lo aborda en la sección "La Farmacia de Platón" de su obra *La Diseminación*; en un segundo momento abordaré la pregunta por la literatura tal y como es presentada en algunas entrevistas realizadas al pensador francés; en la última parte, me propongo extraer algunas consideraciones finales tratando de resaltar las consecuencias políticas que Derrida identifica en estos dos tipos de lenguaje.

Fotografía tomada de Flickr- Galería LI Hui

## I. El problema de la escritura en la Farmacia de Platón

En la reconocida obra de Derrida intitulada *La diseminación* (1972) encontramos algunos apartados dedicados a la filosofía de Platón. Al inicio de la *Farmacia*, más precisamente, algunas alusiones al *Político* y luego al *Fedro* nos sitúan en el centro de la cuestión: el interés del filósofo francés no es otro que el de la escritura, particularmente el fenómeno de la exclusión de la escritura a manos de la tradición metafísica; exclusión que inaugura –aunque no sea exclusiva de Platón<sup>1</sup> - el mito de Theuth y Thamus que éste estudia al final del *Fedro*. Todo el asunto es que esta tradición que se inicia con el filósofo griego, según Derrida, "asigna el origen y el poder de la palabra, precisamente del *logos*, a la posición paternal" (Derrida 1975: 112). El lugar privilegiado o "paternal" que la historia de la metafísica le ha concedido al habla sobre la escritura está en que establece una relación natural e inmediata entre el *logos* (pensamiento o discurso racional que se refiere al sentido y a la verdad) y el habla (la única que estaría en capacidad de expresar ese sentido y esa verdad).

Para comprender mejor la situación de la escritura en el pensamiento metafísico y su posición con respecto al habla, remitámonos a un pasaje central del *Fedro* (274c-275b)<sup>2</sup>. Allí se relata la ofrenda que Theuth, hijo

de Amón, hace al rey de Egipto, Thamus, de varios de sus descubrimientos, uno de los cuales es la escritura. El valor y la utilidad de dicha ofrenda debe ser asignada por Thamus, padre soberano. Sin embargo, "Dios rey no sabe escribir pero esta ignorancia o esta incapacidad dan testimonio de su soberana independencia. No tiene necesidad de escribir, habla, dice, dicta, y su palabra basta" (*Ibd*). No solo rechazará la ofrenda, sino que la juzgará inútil, amenazante y peligrosa. La razón es que la escritura es tan sólo una representación externa del habla: única depositaria en la tradición metafísica de la verdad y del sentido, por eso está destinada a cumplir siempre una función secundaria.

Según Derrida, esta oposición radical entre habla y escritura en realidad consecuenencia del movimiento de la escritura; ésta, en efecto, es la condición de posibilidad<sup>3</sup> de la instauración de la oposición misma y, como tendremos oportunidad de comprobar, es igualmente la condición de su (im)posibilidad –el lugar donde ella es excedida-. En la medida en que la oposición entre la escritura y el habla está insertada en un sistema de oposiciones más amplio -sistema jerarquizado de oposiciones que el pensamiento occidental ha asumido y utilizado desde siempre según el modelo presencia/ausencia, inteligible/sensible, dentro/fuera, en donde el primer término denota siempre una posición de privilegio y de superioridad frente al segundo, –que supone una caída de la presencia y de la racionalidad- puede decirse que representa un caso ejemplar

1. De hecho, "este rechazo de la escritura –comenta della Rocca- se inscribe en el amplio contexto de una lógica del discurso que marca todos los conceptos operativos de la metafísica tradicional, estableciendo a partir de la oposición realidad/signo todo un sistema jerarquizado de oposiciones que el pensamiento occidental [por tanto no solamente Platón] ha asumido y utilizado desde siempre (...)" (della Rocca 1989: 30, 31).

2. Platón, *Fedro*, trad. Emilio Lledó, DeAgostini, Bogotá, 1995.

3. Se trata de una condición de posibilidad histórica y no de una condición de posibilidad trascendental, más cercana a la caracterización típica de la metafísica.

del curso de la metafísica occidental. Pero un caso particular que, según lo dicho, estaría en condiciones de permitir una constante revaloración y cuestionamiento del sistema de las oposiciones del pensamiento metafísico, y de las consecuencias –que después veremos- aparejadas a ellas.

El privilegio del habla en esta tradición dominante se explica en función de la relación de proximidad esencial entre el habla y el pensamiento; frente a la escritura, el habla o la voz representa la posibilidad de enunciar un sentido que ya está ahí. En el mito del *Fedro* esta presencia inmediata del sentido<sup>4</sup> se enuncia en los términos de la paternidad del *logos*. De esta posición paternal Derrida nos dice lo siguiente: “El *logos* representa a aquello de lo que es deudor, el padre, que es también un jefe, un capital y un bien” (*Ibd.*, 120). Esta relación con el bien y con el capital reafirma la posición privilegiada del *logos* en cuanto fundamento del sentido y del valor, y constituye en especial una manera de pensar la producción del sentido en el lenguaje. En efecto la voz, que enuncia la presencia inmediata de la verdad en el *logos*, termina por instaurar de ese modo el carácter dominante de producción

“ La escritura suspendería esta metafísica de la presencia, “pero con lo que sueña Platón es [precisamente] con una memoria sin signo. Es decir sin suplemento. Mneme sin hipomnesis, sin fármakon. ”

de sentido en el pensamiento occidental, y una particular noción del sujeto caracterizada por la presencia inmediata de la conciencia ante sí misma. La escritura suspendería esta metafísica de la presencia, “pero con lo que sueña Platón es [precisamente] con una memoria sin signo. Es decir sin suplemento. Mneme sin hipomnesis, sin fármakon” (*Id.*, 163). El privilegio de la presencia que queda así establecido como conciencia de sí que se establece por medio del habla, de un significado trascendental sin relación con el significante gráfico, como característica de la violencia metafísica de un querer-oírse-hablar absoluto y excluyente, es lo que filósofo francés denomina logocentrismo.

En uno de los lugares donde Derrida aborda la pregunta por el logocentrismo en relación con la *deconstrucción*, entendida como una estrategia de lectura –crítico productiva- de los textos de la tradición filosófica, es en su reconocida obra *De la gramatología* publicada en 1967. Allí, Derrida se pregunta por la posibilidad de encontrar un punto de vista, una cierta exterioridad con relación a la totalidad de la época logocéntrica, a partir del cual sea posible desestabilizar<sup>5</sup> -deconstruir- las estructuras del lenguaje metafísico, sin abandonar la

disposición interna del lenguaje y de la escritura que las ha hecho posibles. En efecto, nuestra lectura, dice Derrida refiriéndose a la deconstrucción,

“no debe contentarse con duplicar el texto, tampoco puede legítimamente transgredir el texto hacia otra cosa que él, hacia un referente (...) o hacia un significado fuera del texto cuyo contenido podría tener lugar, habría podido tener lugar fuera de la lengua, es decir, en el sentido que damos aquí a esta palabra, fuera de la escritura en general. Por eso las consideraciones metodológicas que aquí arriesgamos sobre un ejemplo son estrechamente dependientes de las posiciones generales que hemos elaborado más arriba, en cuanto a la ausencia del referente o del significado trascendental” (Derrida 2005: 202. Énfasis mio).

Pero si nos ha quedado vedada y para siempre la asunción de una cierta posición exterior con respecto al lenguaje y a la escritura, ¿cómo debemos entender entonces esa exterioridad con la que nuestro filósofo caracteriza aquí la estrategia deconstruccionista? ¿De qué exterioridad se trata y cómo se relaciona con la escritura en general? ¿Esta noción de escritura generalizada qué relación tiene con la escritura de la Farmacia, pensada como un representante imperfecto del habla? Más aún, ¿cómo pensar la escritura generalizada en relación con el movimiento de instauración de las fronteras y de las jerarquías establecidas por el lenguaje metafísico, y elaboradas por nosotros a partir del mito de Theuth y Thamus? ¿Qué relación tiene todo esto con la ausencia del referente y del significado trascendental mencionados en la cita anterior?

En la obra que venimos comentando, Derrida establece el posicionamiento de los sistemas de la metafísica en relación con la escritura que les sirve de soporte, y

establece de manera categórica el redireccionamiento que asume su estrategia de lectura con respecto a ésta. La deconstrucción, dice, no se dirige en primer término a los sistemas de la metafísica, representados cada vez en la presencia singular de Platón, Descartes, Hegel o Rousseau, por poner un ejemplo, pues finalmente y “más allá de lo que se cree poder circunscribir como la obra de Rousseau [de Platón, de Hegel o de quien sea] nunca ha habido otra cosa que escritura” (*Id.*, 203). El sistema de referencias en el que consiste la escritura no es así, en primer lugar, el de un querer-decir. La escritura generalizada no debe entenderse en términos de un sujeto intencional que gobierne lo que sucede en el texto. Pero si esto es así, y si en cada caso lo que impera son las necesidades mismas de una lengua dada como se dice en “Farmacia”, es porque resulta imposible pensar la escritura por fuera de su textualidad, de su carácter anagramático, es decir, desde las diversas funciones que cumple una misma palabra en diferentes lugares de una obra dada, desde las diversas relaciones que se establecen en ella, relaciones virtuales aunque necesariamente citativas.

En la “Farmacia” encontramos un esclarecedor ejemplo de lo que Derrida quiere decir –aunque la expresión “querer-decir” ya resulta problemática-; volvamos nuevamente al mito que Platón desarrolla al final del *Fedro* y releamos allí un interesante pasaje, pero esta vez desde la traducción de Robin: “He aquí, oh rey, dijo Zeus, un conocimiento [la escritura] que tendrá como efecto hacer a los egipcios más instruidos (sofóterus) y más capaces de acordarse (mnemonikóterus): la memoria (mneme), así como

4. La historia de la metafísica, en efecto, es pensada por Derrida como la historia del ser entendido como presencia. Esta concepción empero resulta inseparable del pensamiento representativo, que nuestro filósofo identifica en los inicios de la filosofía en Grecia, pero que se consolidó en la modernidad con la filosofía cartesiana. En la representación, en efecto, el ser es pensado en relación con el hombre; representar es poner ahí delante –desde la certeza del sujeto autoconsciente- un ser presente. El sujeto se establece así como el fundamento del objeto, como la unidad de sentido capaz de otorgar coherencia y orden al mundo.

5. La profesora Cragoliní ha asociado muy bien el sentido de esta desestabilización con el sentido etimológico de la palabra *solicitud*, entendido como un “hacer temblar”, como un habitar las estructuras del lenguaje metafísico, para llevarlas a su límite, al descubrimiento de sus propias fisuras internas (Cf. Cragoliní 2007: 21).



Vincent Stoker - Heterotopia, 2011 - The Soul of Ruins

la instrucción (sofía), han hallado su remedio (fármaco)". Veamos ahora el interesante comentario que le dedica Derrida:

"La traducción corriente de fármaco por remedio -droga de efectos benéficos- no es ciertamente inexacta. No sólo fármaco podía querer decir remedio y borrar, en determinada superficie de su funcionamiento, la ambigüedad de su sentido. (...) Esta medicina es benéfica, produce y repara, acumula y remedia, aumenta el saber y reduce el olvido. No obstante, la traducción por "remedio" borra, por su salida de la lengua griega, el otro polo guardado en la palabra fármaco. Anula la fuente de ambigüedad y hace más difícil, si no, imposible, la comprensión del texto" (Derrida 1975: 144).

En concepción de Derrida, la traducción de Robin de la palabra fármaco por remedio no haría otra cosa que neutralizar el juego citativo, el carácter anagramático, la textualidad propia del escrito griego. El fármaco no puede nunca ser simplemente benéfico, pues su virtud benéfica no impide que sea doloroso. El apaciguamiento de la enfermedad es siempre un goce doloroso. De este modo se estaría negando el doble aspecto del término fármaco: la indecidibilidad de su significado, consiste en ser tanto remedio como veneno. Pero puede suceder también que -insinúa Derrida- a pesar y por encima de las relaciones citativas constitutivas del fármaco, ya se haya producido una interrupción, precisamente allí en donde se pone en juego la relación de Platón con su lengua<sup>6</sup>. De otra parte, la ambivalencia del fármaco reside también en su carácter esencialmente artificial: "Contraría a la vida, la escritura no hace más que desplazar e incluso irritar el mal" (*Id.*, 149).

Con la noción de desplazamiento que aquí introduce Derrida, como una cierta modulación del carácter citacional y anagramático distintivo de la escritura general, se pone de manifiesto uno de los grandes motivos de su reflexión en torno al fármaco: evitar pensar la escritura en oposición al habla, esto es, como un modo de usar el lenguaje subordinado y externo a ésta<sup>7</sup>, y considerarla como el lugar de un cierto desplazamiento y reconfiguración de esas mismas oposiciones. La inversión o desplazamiento se presenta cuando la escritura generalizada se piensa como una

“ A partir de la fuerza citacional de la escritura lo que se disloca es el trazado de fronteras de inclusión y de exclusión , vinculado en la tradición metafísica a los criterios de discriminación y de valoración propios del sistema de oposiciones jerárquicas y de los principios clásicos de la lógica asociados a él. ”

estructura del lenguaje que hace posible el sistema de oposiciones, constitutivas de la lengua, y como el lugar de su constante desestabilización y puesta en cuestionamiento. A partir de la fuerza citacional de la escritura lo que se disloca es el trazado de fronteras de inclusión y de exclusión<sup>8</sup>, vinculado en la tradición metafísica a los criterios de discriminación y de valoración propios del sistema de oposiciones jerárquicas y de los principios clásicos de la lógica asociados a él. La escritura así considerada sería una figura de la alteridad<sup>9</sup>, que no se deja reducir al esquematismo de las oposiciones de la metafísica tradicional, y al lugar que ocupa en ésta como forma exterior y opuesta al habla viva, sino como condición de posibilidad del sentido-del sistema de las

oposiciones- y, en esa medida, de su cuestionamiento permanente, pues su propia condición de alteridad permite la institución del sistema que pretende expulsarla y excluirla<sup>10</sup>.

## II. El problema de la literatura en *Before the Law* y en *This strange institution called literature*.

En Derrida encontramos una extensa bibliografía sobre múltiples y variados textos literarios que de suyo y por sí mismos justificarían el consabido interés de nuestro filósofo por la literatura. Pero, ¿cuáles son los motivos de dicho interés? ¿Qué entiende Derrida por literatura? Más aún ¿en razón de qué y de quién podemos establecer que un escrito pertenece a la tradición que históricamente se ha juzgado bajo la categoría de literatura? Aunque tal vez, como el mismo Derrida reconoce, estas preguntas deban permanecer sin una respuesta definitiva, en el escrito "*Before the law*" (1985) encontramos algunas indicaciones particularmente significativas. La pregunta por la literatura es abordada allí de manera indirecta, y no podría ser de otro modo<sup>11</sup>, a partir de la intersección en que se encuentra el hecho literario, la narratividad o relación (recit) literaria, con la ley -más

8. Pues finalmente "el desarrollo de la escritura es en todo caso inseparable del movimiento de [democratización]" (Derrida 1975: 219)

9. Sin negar el indudable gesto político que se pone en práctica bajo la figura de la alteridad, introducida aquí por la escritura, la profesora della Rocca dice que: "El término fármaco es el descubrimiento fascinante y a la vez temible del otro absoluto, tan diferente, tan extraño pero, de hecho, tan cercano e inscrito en el ser cuando parecía exterior. La amenaza del fármaco, dosis mortal insoportable para a filosofía occidental, es que introduce al otro" (della Rocca 1989: 45).

10. Similar al demócrata errante que en la "Farmacia" Derrida piensa bajo la forma de una alteridad que desestabilizaría las fronteras de la comunidad, ya que su posición de otro es la que permite instaurar la comunidad que pretende excluirlo. Lo otro, lo que no se deja reducir a la "verdad" y a la unidad del logos, es el símbolo mismo de la democracia: presto a todo, el demócrata errante está dispuesto a todos, forma parte de la masa. Una vez más "no se puede decir que su esencia lo confunda simple y presentemente con la no verdad", pues su característica esencial es que no tiene esencia ni valor propio; es más bien el lugar donde la simple oposición entre verdad/falsedad [e incluso todo el sistema de oposiciones relacionadas con ella] pierde todo fundamento.

11. Pues, por razones que tendremos que ver, la literatura debe permanecer a nosotros, al igual que la ley, en una cierta relación de insatisfacción postergada.

6. Habría aquí una segunda fuerza, opuesta a la fuerza citacional, que sería la propia del texto filosófico y que consistiría en un intento por neutralizar a ésta.

7. Asumiendo una posición crítica frente a esta supuesta exclusión de la escritura en la tradición, Derrida se hará eco de la oposición que Platón establece entre dos tipos de escritura: la mala escritura, dependiente de la exterioridad del signo lingüístico, y la buena escritura: aquella de la que nos dice en el *Fedro* "se escribe con ciencia en el alma del que aprende, capaz de defenderse a sí misma, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse" (Platón 1995: 276a).

precisamente con el surgimiento de ésta. Sin que se llegue a especificar nunca de qué tipo de ley se trata, Derrida nos advierte en varios pasajes de su texto y desde distintas perspectivas, acerca de la necesidad de pensar el origen diferido de la ley en relación con una cierta experiencia del lenguaje, con una cierta performatividad de la escritura, de una cierta ficcionalidad asociada al hecho literario. Pero esta experiencia preformativa del lenguaje que establece la ley, y que resulta inseparable de la noción derridiana de literatura, es una tal que cuestiona permanente su identidad y su ley (ley sin ley), precisamente por el hecho y en el momento mismo de su instauración.

La experiencia preformativa del lenguaje con la que se pretende pensar el carácter diferido e inasible de la "ley", pero también su sentido inestable, asume varios frentes en este texto de Derrida, en virtud de los cuales se modula una noción cambiante de ficcionalidad asociada con el fenómeno de la literatura. En un primer momento, la ficcionalidad de la escritura es pensada con relación al nombre "Ante la ley", nombre que titula uno de los cuentos de Kafka, y que Derrida asume desde la perspectiva de una presuposición axiomática, posible de instaurar gracias a que la comunidad en general se rige por un mismo sistema de convenciones. "He aquí la cuarta de nuestra presuposiciones axiomáticas [dice Derrida luego de referirse al título que mencionábamos]. La debo agregar a nuestra lista. Creemos saber [los que pertenecemos a dicha comunidad] lo que es un título, principalmente el título de una obra" (Derrida 2002: 4). Gracias al título podemos definir la unidad y los límites de una obra dada, aquello que constituye su sello de identidad. De alguna manera el título se asocia con la ley pues protege la identidad, conserva la "originalidad" de la obra y garantiza que así permanezca. Pero perdería su condición, su calidad

de título, si apareciera en otro lugar o en otro contexto con respecto al texto que titula. No puede figurar como tal y conservarse en su calidad de título, sino en virtud de una cierta posición de exterioridad con respecto al texto: "Y sin embargo, aunque se halla fuera de la narración ficticia, de la historia [histoire] que el cuento [recit] cuenta, el título (Ante la Ley) permanece como una ficción firmada también por el autor o por quien toma su lugar. Diríamos que el título pertenece a la literatura aun si su pertenencia no tiene ni la estructura ni el estatuto de ese que intitula y al cual permanece esencialmente heterogéneo" (Ibd). La relación que se establece en la cita entre la ficción y la literatura a partir de la consideración espacial del título, se aclara unas líneas atrás: "El título está ante el texto, y permanece externo, si no a la ficción, por lo menos al contenido de la narración ficticia". El título pertenece a la literatura, es decir, a la ficción, incluso aunque permanezca heterogéneo al texto que titula, precisamente porque su situación no permite decidir ya nada en torno a su posición con respecto al texto. Se insinúa aquí una noción de ficcionalidad que hace referencia al carácter de indecidibilidad que la literatura instaura con respecto a la posición del título en relación al texto, y a la demarcación de fronteras entre el adentro y el afuera en ella contenida. Esta instancia de la ficción que Derrida piensa a partir de la literatura, tiene que ver con que ya no nos es posible determinar esta demarcación entre las fronteras -que se supone todos deberíamos conocer-, o más precisamente, con que ella es el lugar donde estas fronteras son constantemente dislocadas, en función de una indecidibilidad o fuerza citacional que no deja -nunca ha dejado- de ejercerse entre ellas. La distinción entre escritura y literatura se hace así muy difícil, si no imposible, de determinar.



Nos parece que la literatura, como instancia de la ficción y de la indecidibilidad del sentido, debería permanecer ajena a la ley. Pero lo cierto es que “aunque la instancia de la ley parece excluir toda historicidad y narratividad empírica, en el momento cuando su racionalidad parece extraña a toda ficción y a toda imaginación, sea ella trascendental, la instancia de la ley todavía parece ofrecer a priori su hospitalidad a estos parásitos” (*Id.*, 5). Freud intentó narrar la historia de la ley, pretendió encontrar su génesis histórica, pero en la medida en que ella no puede tener una historia porque ello implicaría cuestionar su autoridad, tuvo que aferrarse a la realidad de un evento, que en realidad es una suerte de no-evento, evento de nada, cuasi-evento (*Id.*, 11). Freud representa un caso similar al del hombre del campo contemplado en el cuento de Kafka, ya que ambos intentan aproximarse a la ley, hacerla presente, y en su intento fracasan, ya que la esencia de la ley es su impenetrabilidad, estrictamente, es su eterno diferir. El discurso de la ley opera en un cierto límite, pero no para prohibir directamente sino para interrumpir y diferir. El discurso de la ley no dice no, sino “aún no”, indefinidamente. (*Id.*, 14, 15). Otra manera de concebir la ficcionalidad de la ley está, piensa Derrida, en la ambigüedad que encontramos en la segunda formulación del imperativo categórico kantiano. En efecto, Kant no fundamenta su comprensión de la ley en un suceso sino en la posibilidad indeterminada del “como sí”. En esa medida, la búsqueda de la historicidad de la ley, en relación con el sujeto moral, tiene en Kant el signo de una narración ficticia,

del simulacro -acto simulado- de la narración. De donde cabe concluir que el origen ficticio de la ley tiene el mismo carácter de la escritura literaria. La literatura es la ficción de la ley: “Es el origen de la literatura al mismo tiempo que el origen de la ley, una historia que se cuenta, un rumor que corre, sin autor y sin fin, pero un cuento recit ineluctable e inolvidable” (*Id.*, 12). La literatura no tiene una esencia propia, desestabiliza la identidad, y llama desde el silencio en el lugar de la indecidibilidad y de la postergación. Por eso, al igual que la escritura, la literatura es el demócrata errante: ofrecido a todos y a todos igualmente (in)accesible. Sustraída a todos los elementos que podrían pertenecer a otros registros, como los del saber y de de la filosofía, la literatura sería un tipo de escritura que pone en juego una lógica paradójica de la referencialidad, una suerte de perturbación en el sistema normal de la referencia: “Revelación oscura de la referencialidad que ya no hace referencia, que ya no refiere, no más que la eventualidad del evento, no es un evento” (*Id.*, 22).

Además de este carácter de referencialidad sin referente, Derrida señala en este mismo texto un cierto gesto performativo en el que la literatura pondría en juego tanto la posibilidad de la ley instituida, como la posibilidad de reconfigurar la institucionalidad dada. Para coservar su especificidad, en efecto, la literatura debe ajustarse a un cierto marco jurídico<sup>12</sup>, a su ley y a su institución, aunque del mismo modo debe exceder ese marco de legalidad y así modificar la institución

misma. Por eso se asimila aquí a un acto subversivo en el que la ley es trastocada en el momento mismo de su instauración. La literatura, una vez más, carece de esencia propia, por eso no ocupa un simple lugar en la oposición, no se opone –a otras formas de expresión y de lenguaje por ejemplo-, no pertenece a ningún lado del archivo sino que es la transformación del archivo mismo.

La función crítica que la literatura cumple en este ejercicio de cuestionamiento y de dislocación respecto a la institución del sentido y de su normatividad, y de las forntereas de inclusión y de exclusión implicadas en dicha institución, en una entrevista de 1992, es descrita por Derrida en los siguientes términos:

“The space of literature is not only that of an instituted fiction but also a fictive institution which in principle allows one to say everything. To say everything is no doubt to gather, by traslating, all figures into another, to totalize by formalizing, but to say everything is also to break out of (franchir) prohibitions (todas las fronteras si se quiere). To affranchise oneself –in very field where law can lay down the law. The law of literature tends, in principle, to defy or lift the law. It therefore allows one to think the essence of the law in the experience of this “everything to say”. It is an institution which tends to overflow the institution” (Derrida: 36. Énfasis mío).

De este modo, la literatura, en cuanto institución posible sólo en el marco de una cierta normatividad y de un contexto histórico bien determinado, está asociada a una cierta práctica de la libertad que permite la posibilidad de decirlo todo<sup>13</sup>, de cuestionarlo todo, de romper todas las fronteras y prohibiciones. Pero que lleva aparejada consigo la doble responsabilidad paradójica de evitar la reducción de lo dicho a un sentido trasparente, enunciado por un sujeto perfectamente consciente de sí<sup>14</sup>. Así entendida, finalmente, la escritura sería una posición de exceso en el lenguaje que permitiría cruzar/desestabilizar todas las fronteras de inclusión y de exclusión marcadas por cualquier configuración institucional.

### III. Consideraciones finales

Como conclusión, podríamos establecer que el motivo derridiano para pensar el espacio de configuración tanto de la escritura como de la literatura, no difiere –por lo menos en las obras estudiadas aquí- en sus intenciones últimas, y que tanto la una como la otra constituirían simplemente el lugar de una cierta exterioridad con respecto a una práctica hegemónica del lenguaje –el de la metafísica occidental- que tendería a excluir a la escritura como una cierta representación objetiva e imperfecta del pensamiento y del *logos*-

13. Asociado en la misma entrevista al sentimiento protéico –narcisista- de dar razón del polloquío interno, del trazo de todas las voces que me atraviesan (Cf. pp. 34-35)

14. El profesor Manrique nos recuerda el gesto que Derrida hace en *Pasiones* (1993), con la intención de asociar esta libertad crítica del poder de decirlo todo, al respeto por la insistencia performativa del límite del sentido y de la razón (el secreto), y afirma que este secreto consiste “en una cierta opacidad radical e insuperable en la intención signifiante del texto literario (...) que no se manifiesta exclusivamente en la polifonía de voces de la novela, sino que tiene que ver (...) con una ruptura o desprendimiento de la enunciación lingüística de la intencionalidad signifiante de su autor” (Manrique, 2010, p. 95). En la literatura, en efecto, se experimentaría una experiencia del límite del sentido que haría sencillamente imposible la comprensión de sí mismo del sujeto, su posibilidad de adueñarse de sí y de dar cuenta de sí.

12. “La obra no tiene existencia o consistencia sino bajo las condiciones de la ley, y no se convierte en (literaria) sino en cierta época del derecho que regula los problemas de la propiedad de las obras, de la identidad de los corpus, del valor de las firmas, de la diferencia entre crear, producir y reproducir, etc.. En términos generales, ese derecho se había establecido entre finales del siglo XVII y principios del siglo XIX en Europa (...). Lo que me interesa aquí es que esas presuposiciones obscuras son también el lote de guardianes: críticos, académicos, teóricos de la literatura, escritores, filósofos. Todos ellos deben apelar a una ley, comparecer ante ella, tanto velar por ella como dejarse vigilar por ella” (*Id.*, 24).

En esta tradición, la escritura sería el polo opuesto e inferior, en una cadena de oposiciones más general que es el sistema de la metafísica, a la palabra hablada, que sería aquí la única capaz de manifestar la verdad. Contrario a esto, Derrida nos presenta a la escritura y a la literatura como el caso de una cierta alteridad, irreductible a este sistema jerárquico de oposiciones, que sería no sólo la condición de posibilidad de las oposiciones sino el lugar de su constante trastocamiento. El gesto político de esta práctica (escritural-literaria) no se deja ocultar: representa el intento derridiano por suspender las fronteras de exclusión y de inclusión implicadas en esa práctica. Se trata, en fin, de la posibilidad de pensar el espacio de la democracia en y a través de la escritura.

## Bibliografía

Cristina de Pereti della Rocca, Jacques Derrida: texto y deconstrucción, Antropo, Barcelona, 1989.

Derrida, La diseminación, trad. José Martín, Fundamentos, Madrid, 1975.

Derrida, De la gramatología, Siglo XXI editore

Derrida, Ante la ley, Teoría literaria, 2002. Versión en internet.

Derrida, This strange Institution called literature: An Interview with Jacques Derrida. En Jacques Derrida: Acst of literature, ed. Derek Attridge. Routledge.

Manrique, (Com)partiendo el secreto, entre la ley y la ficción (la literatura y lo político en el pensamieto de Jacques Derrida). Revista de estudios sociales No. 35, Bogotá, 2010.

Mónica Cragolini, Derrida, un pensador del resto, Ediciones la cebra, Buenos Aires, 2007.

Platón, Fedro, trad. Emilio Lledó, DeAgostini, Bogotá, 1995.

# El concepto de lo político: teoría e interés social

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

*Sergio Carvajal Gallego*

El estudio de lo político ha sido históricamente un álgido campo de debate, en el que las confrontaciones versan sobre distintos aspectos ¿Cuáles son los métodos idóneos que se deben emplear para su estudio?, ¿cuál es la unidad de análisis más adecuada para considerar? y, fundamentalmente, ¿cuál es el objeto que se está estudiando?. Estas son preguntas cuyas respuestas están constantemente redefiniendo el campo de conocimiento que nos ocupa. Es así que a lo largo de 2400 años o más, distintos pensadores han nutrido la reflexión sobre aquello que define lo político, cada uno a partir de distintos enfoques teóricos, y persiguiendo con su respuesta la satisfacción de distintos intereses vinculados a necesidades sociales. El presente ensayo busca examinar brevemente tres concepciones contemporáneas sobre lo político propuestas desde diferentes marcos teóricos, intentando dilucidar la manera en que estas se articulan a distintos intereses sociales que



Fotografía Jennifer B Thoreson3

subyacen a sus conceptualizaciones. Se intentará realizar en el proceso una crítica a la manera en que ciertas vertientes empírico-analíticas de la ciencia política comprenden lo político, haciendo evidente que la manera en que el interés técnico que las motiva limita su comprensión del carácter conflictivo que estructura la política.

## Teoría política e interés social

La producción de conocimientos sobre lo político hace parte del proceso a través del cual las sociedades responden a la necesidad que estas tienen de comprenderse y actuar sobre sí mismas. La producción de conocimientos está vinculada necesariamente a una serie de intereses con respecto a la manera en que dichas necesidades deben ser afrontadas. No podemos hablar por lo tanto de un conocimiento social sin interés. En otras palabras, "toda sociedad depende, para su subsistencia, del desarrollo de sus fuerzas productivas, de la transformación de la naturaleza mediante estas y de un conocimiento de los fenómenos naturales que afectan la convivencia humana" (Orjuela 2012: 28).

Las ciencias naturales pueden ser pensadas, desde esta óptica, como la respuesta a la necesidad que tienen las distintas sociedades de conocer las fuerzas de la naturaleza que las pueden afectar. Es por ello que a toda sociedad le resulta fundamental la configuración de un conocimiento técnico con la capacidad de predecir y controlar, en la medida de lo posible, los distintos fenómenos que pueden afectar la estabilidad social. El tipo de teoría en el que se apoyan las ciencias naturales es la empírico-analítica, en la que las elaboraciones conceptuales se orientan a la selección, organización e interrelación de datos empíricos. Es así

que frente a los hechos de la experiencia, que se suelen presentar ante nosotros como separados por el tiempo y el espacio, "la teoría empírica actúa como un esquema de unificación sistemática, dotado de un alto grado de comprensividad y significación, lo cual se traduce en su universalidad y en su potencial de cobertura con respecto a los eventos particulares" (*Id.*, 37). El tipo de racionalidad que guía esta operación es la instrumental, en tanto aprovecha la capacidad de cobertura sobre los eventos particulares de la teoría empírico-analítica, con el fin de formular predicciones y de controlar los fenómenos que estudia. Este proceso permite satisfacer el interés técnico que tiene la sociedad con el fin de responder a la necesidad de preservarse.

Aunque la teoría empírico-analítica tenga su origen y lugar privilegiado en las ciencias naturales, es posible también dar cuenta de una larga tradición de pensadores que desde la modernidad, realizó importantes esfuerzos para elaborar conocimientos sobre la sociedad desde un enfoque empírico-analítico. Podemos hablar, entonces, de la necesidad histórica que tuvo la sociedad de conocer no sólo los fenómenos de la naturaleza externa, sino también el conjunto de interacciones sociales que tenían lugar en su propio seno. "Para conocerse y actuar sobre sí misma, la sociedad produce ciencias sociales, en especial la sociología, la política, la economía y la administración" (*Id.*, 29). La teoría empírico-analítica en las ciencias sociales ha permitido desde entonces, la elaboración de distintos conocimientos sobre las dinámicas y estructuras institucionales de la sociedad, usualmente expresados en términos de probabilidades, estadísticas y observaciones con pretensiones de objetividad sobre los procesos mediante los cuales estas estructuras operan para permanecer en el tiempo. Con la orientación por parte

de una racionalidad instrumental, los datos de la experiencia son establecidos como medios para satisfacer el interés de control y gestión de la sociedad.

Las ciencias sociales tienen, además de la empírica, una dimensión interpretativa. Ella responde a la necesidad que tiene la teoría de moverse entre el grado de objetividad con que se pueden percibir los fenómenos sociales, y la mediación simbólica que hay tanto en la acción social, como en la elaboración de conocimientos sobre los fenómenos sociales. En otras palabras, la necesidad de dar cuenta de la dimensión interpretativa del conocimiento se debe, como lo han notado algunos de los más lúcidos pensadores, a que el científico social, además de ser un observador riguroso, es participe de una sociedad con una historia y una tradición que media, afecta o determina las formas que adoptan las representaciones que este se haga de la sociedad<sup>1</sup>. Esta mediación afecta, aunque de distinta manera, tanto al teórico que piensa la acción social, como al lego que se desenvuelve prácticamente en la sociedad. Es por ello que la teoría interpretativa busca dar cuenta del sentido y de los significados que se encuentran, tanto en las acciones de los sujetos sobre los que se hace conocimiento social, como en el mismo conocimiento producido.

“ El científico social, además de ser un observador riguroso, es participe de una sociedad con una historia y una tradición que media, afecta o determina las formas que adoptan las representaciones que este se haga de la sociedad. ”

Existen diversos intereses sociales que recurren al uso de teorías de naturaleza interpretativa o hermenéutica. Por un lado, está el interés puramente interpretativo, cuya actividad se refiere a la elaboración y clarificación de marcos de sentido para los análisis empíricos. Por el otro, está el interés normativo y crítico: "Tanto la teoría normativa como la crítica tienen un carácter interpretativo, pero mientras la teoría empírica nos sitúa en el plano de la explicación con propósitos de control social, las teorías normativa y crítica nos sitúan en el plano político y moral" (*Id.*, 31). La teoría normativa se ubica en un campo prescriptivo, pues se refiere fundamentalmente a la elaboración de orientaciones ideales para la acción social y política con miras a definir, reformar o transformar el cuerpo social. Es decir, a ella subyace el interés de especificar el deber ser de la sociedad. La teoría crítica por su parte, se ubica en el campo político al abandonar el principio de neutralidad valorativa propio de la teoría empírico-analítica en

su concepción positivista. En ella opera un interés emancipatorio, en tanto busca dar cuenta de las condiciones que perpetúan la dominación injusta de un grupo social sobre otro, con el fin de derivar de allí una praxis liberadora. Es así que "un análisis crítico debe concentrarse en aquello que la sociedad objetiviza, reprime y silencia; un pensamiento crítico debe poner al

1. Sin querer detenerme en las minucias que exigiría un estudio riguroso sobre el tema, considero que a esto es a lo que se han referido pensadores como Marx, Gramsci, Althusser y quizás Ricoeur con el concepto de ideología, o Heidegger y Gadamer con el concepto de círculo hermenéutico y preestructura de la comprensión. Aunque reconozco que entre cada uno de estos conceptos hay importantes diferencias, creo que expresan la misma idea básica: el conocimiento que guía las prácticas sociales no es una aprehensión absolutamente objetiva de la realidad, sino más bien una representación afectada por nuestra pertenencia a una historia y a una estructura simbólica que nos excede como individuos. Lo que está en cuestión es fundamentalmente la relación que hay entre la praxis y la teoría.



Fotografía tomada de Flickr- Galería philippe conquest7

descubierto estos mecanismos de dominación de la sociedad para sacar a la luz la verdad de lo que ocultan" (*Id.*, 53).

## El concepto de lo político en la teoría contemporánea

El estudio de la política y los distintos enfoques teóricos desde los que se trabaja no son, en ninguna medida, ajenos al vínculo anteriormente dilucidado entre interés social y teoría. Antes bien, en la manera en que se definen metodologías de investigación, y en que se formulan las definiciones de los conceptos centrales, es posible rastrear el tipo de teoría a la que se subscriben las distintas perspectivas y sus respectivos intereses sociales. En el presente acápite buscaremos realizar un ejercicio de interpretación, tomando como material de análisis tres concepciones de lo político presentes en la teoría política contemporánea, con el fin de identificar la manera en que cada una se corresponde a un tipo distinto de teoría que responde a un interés social determinado.

**I.** La ciencia política contemporánea de corte empírico-analítico ha definido como objeto de estudio distintas nociones. Entre ellas, las más comunes son la de sistema político, los procedimientos para la toma de decisiones y el poder. En el Manual de ciencia política del politólogo italiano Gianfranco Pasquino se lee precisamente que:

"Desde el principio, por ejemplo con Aristóteles, el objeto cualificante, aunque no exclusivo, del análisis

político estaba constituido por el poder. Los modos de adquisición y utilización del poder, su concentración y distribución, su origen y la legitimidad de su ejercicio, su misma definición en cuanto poder político han sido el centro de todos los análisis políticos desde Aristóteles, precisamente, a Maquiavelo, de Max Weber a los politólogos contemporáneos" (Pasquino 1995: 6).

La definición del poder como el objeto cualificante de la política presente en algunas vertientes de la ciencia política, contrario a lo que parece insinuar Pasquino, se debe más a cierta vertiente de la filosofía moderna que al pensamiento antiguo. En ella, encontramos la definición del poder político en términos coactivos, es decir, relacionado necesariamente a la capacidad que tienen ciertos individuos o grupos de gobernar a otros a través del control que tienen del aparato institucional del Estado moderno y de su capacidad exclusiva de coacción. De esta manera, lo político es equiparado a lo que tiene que ver con las dinámicas relativas al aparato estatal, llegando a ser incluso términos fácilmente intercambiables. En palabras de Norberto Bobbio, "lo que el Estado y la política tienen en común (y es la razón de su intercambiabilidad) es la referencia al fenómeno de poder" (Bobbio 1994: 102).

El estudio de la política, que desde un enfoque empírico-analítico define como su objeto el poder político, se ha dedicado tradicionalmente a la especificación de la manera en que operan las instituciones estatales, de los procedimientos a través de los cuales se consigue su control, y de la manera en que los ciudadanos legitiman estos procesos. La ciencia política de este cuño, se esfuerza por identificar regularidades y formular leyes que en mayor o menor grado, expliquen el comportamiento político. En consecuencia, su estudio suele fundamentarse en el uso de métodos

cuantitativos, entre los que se destacan la estadística y la probabilidad, con el fin de cumplir con los rigurosos criterios de verificabilidad y certeza que exige la ciencia en su vertiente positivista. Es por esto mismo que se privilegia la descripción y la explicación en términos causales de los fenómenos, rechazando cualquier tentativa de interpretación que pueda estar contaminada por juicios de valor. La descripción está definida entonces por una firme convicción en la neutralidad valorativa (Orjuela 2003: 112, 113).

Estos tres elementos (la identificación de regularidades, el privilegio de métodos cuantitativos y el uso descriptivo del lenguaje), son plenamente compatibles con el enfoque teórico empírico-analítico y con el interés social al que se vincula; es más, los tres elementos les son fundamentales. El interés técnico, guiado por una racionalidad instrumental, exige del conocimiento la capacidad de describir y predecir el comportamiento de los fenómenos que estudia, pues en ello reside la posibilidad de ejercer control sobre su objeto. En otras palabras, se puede decir que "los enfoques empiristas que [la ciencia política] utiliza privilegian una razón instrumental, con miras a su aplicabilidad práctica para controlar el mundo social" (*Id.*, 115).

**II.** Como respuesta a los marcos teóricos de cuño empírico-analítico, distintas formulaciones contemporáneas han intentado integrar al análisis político, una dimensión significativamente más amplia de lo que constituye su objeto de estudio, es decir, la política. En contravía a las teorías positivistas en las que la sociedad parece ser un agregado de individuos que negocian y actúan siguiendo un cálculo racional de beneficios, y la política se reduce a las dinámicas y procedimientos de las instituciones estatales, Luis Javier Orjuela señala

“ Entendida así, la política tiene que ver no con los procedimientos circunscritos al manejo y administración de las instituciones del Estado, sino más bien con el conflicto entre las posiciones que tienen los distintos sujetos que habitan en una comunidad política acerca de la manera en que esta debe ordenarse. ”

que “la política adquiere significado y legitimidad en la medida en que se encuentre vinculada a una dimensión normativa” (*Id.*, 116). Esto significa, fundamentalmente, que la definición de la política exige un análisis más fino en términos interpretativos que aquel que ofrece el estudio de la acción estratégica, el poder político institucional y el comportamiento político.

Para Orjuela la política debe entenderse como “la acción colectiva y conflictiva orientada a la construcción, mantenimiento o transformación de un orden social” (*Ibd*). Entendida así, la política tiene que ver no con los procedimientos circunscritos al manejo y administración de las instituciones del Estado, sino más bien con el conflicto entre las posiciones que tienen los distintos sujetos que habitan en una comunidad política acerca de la manera en que esta debe ordenarse. Es en esta tensión entre la cooperación colectiva y el conflicto de los individuos, en la que se define “la forma en que las principales instituciones sociales se articulan para permitir la asignación de las libertades, los bienes y las oportunidades sociales” (*Ibd*). En este sentido, es necesario un ejercicio deliberativo en el interior de la sociedad con el fin de establecer un consenso acerca de los principios de justicia

que deben regular la estructura básica del cuerpo social.

La definición complejizada de la sociedad en términos de conflicto y cooperación plantea algunos problemas que son resueltos por Orjuela a través de una formulación normativa. Los conflictos en torno a la manera en que deben ser distribuidos socialmente los recursos limitados, en un contexto de necesidades individuales y sociales crecientes, generan una tendencia a la desintegración social y sistémica. Esta tendencia debe ser controlada -dice Orjuela siguiendo a Habermas-, a través de un consenso garantizado normativamente cuya definición se da a través de la argumentación y “del ejercicio de un control externo sobre las acciones sociales no coordinadas intersubjetivamente” (*Id.*, 118). Esto supone entonces que una sociedad que busca mantener su integridad social y sistémica, debe estar conformada por: A) Un Estado capaz de regular las relaciones sociales y de garantizar la coordinación intersistémica de la sociedad. B) Un conjunto de valores, ideas y símbolos que permitan la comunicación entre los distintos sujetos que cohabitan la sociedad. C) Un espacio deliberativo en el que los miembros de la sociedad puedan llegar a consensos sobre la estructura normativa que los va a regir.

La consideración de estos tres elementos, en tanto se refieren al deber ser de una sociedad integrada, y capaz de solucionar pacíficamente sus conflictos, define la dimensión normativa de los planteamientos de Orjuela, pues funcionan como una guía para la acción política con miras a reformar o transformar las sociedades existentes. Es precisamente en ello en lo que radica su potencia crítica, pues al diferenciarse sustancialmente de la teoría empírico-analítica examinada anteriormente, llama la atención sobre el activo papel que deben

tener los sujetos políticos en el conflicto que estructura el cuerpo social.

III. Desde otra perspectiva teórica, Jacques Rancière también ha llamado la atención sobre la pobreza comprensiva a la que nos vemos condenados cuando nos limitamos a entender lo político como lo relativo al poder y al gobierno de las instituciones estatales. En oposición a ello, el pensador francés insiste en que la política es fundamentalmente un conflicto acerca de lo común, señalando que esto no debe ser entendido en términos aristotélicos. Recordemos brevemente que para el pensador griego, el ser humano se define como animal político. Este se diferencia del resto de los animales en que, además de contar con voz (*phone*), que funge como “signo de dolor y placer”, tiene la palabra (*logos*), de la que se vale para “manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto” (Aristóteles 1989: 4). La capacidad de definir y diferenciar el bien del mal y lo justo de lo injusto, es lo que permite la constitución de una vida en común, dando paso a la política. Para Rancière, por el contrario, esta oposición ontológica entre animales lógicos y animales fónicos resulta problemática en tanto “no es en modo alguno el dato sobre el cual se fundaría la política. Esta, al contrario, es una apuesta del litigio que la instituye” (Rancière, 1996: 36).

En la propuesta del pensador francés, “la política es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él” (*Id.*, 41). La política es, entonces, un litigio que se libra en la definición de lo sensible; de qué tipo de sujetos son considerados como poseedores de la propiedad de la palabra y, por lo tanto, de qué tipo de sujetos merecen ser escuchados. En otras palabras, “Rancière quiere señalar que,



aunque la capacidad de la palabra puede estar dada por naturaleza, su reconocimiento, o mejor, su repartición, es siempre conflictiva” (Paredes Goicochea 2013: 174). El conflicto fundamental de la política no es entonces el que se da en la definición de la manera en que se deben distribuir los recursos limitados de una sociedad, ni mucho menos el que se da por el control administrativo del aparato estatal. Antes bien, el litigio fundamental de la política es el que tiene lugar en la definición de quién posee la palabra de tal manera que su capacidad política cuente. Es por ello que en su estudio, la política debe ser abordada desde la consideración de un reparto de lo sensible.

Mientras en la teoría empírico-analítica examinada anteriormente la política era fácilmente equiparable a Estado, en la formulación de Rancière el modo de ser juntos que a través del poder determina qué es visible y qué no, es definido como policía, en oposición justamente a la política. El Estado, concebido anteriormente como el encargado de la actividad propiamente política, es ahora equiparado de alguna manera al concepto de policía en tanto se encarga de administrar y gestionar las partes sociales y de asignarles un orden, constituyendo la apariencia de un todo social en el que no hay espacio para nada más y del que no se está excluyendo a ningún sujeto. Es así que para Rancière la política ya no se puede identificar con este reparto policivo de lo sensible, sino que antes bien, es

“...la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido” (Rancière 1996: 45).

La política, en este sentido, no puede entenderse tampoco como la actividad a través de la cual se establecen consensos sociales, pues la manifestación propiamente política es aquella que irrumpe la apariencia de que no hay nada más que discutir o litigar. “El consenso reduce la política a la policía, sometiendo su carácter provisorio y contingente a la visión orgánica y estable de lo común” (Paredes Goicochea 2013: 181). Es así que el sujeto político por excelencia es el conglomerado de aquellos que no eran contados en la repartición de lo sensible, aquellos que “no tienen un título particular para ejercer la política.” Rancière opta por bautizar a este sujeto político colectivo con el nombre de *demos*, no sin antes subrayar que no se debe entender como una categoría que significa a las masas o a las clases pobres, sino a “aquellos que no son contados, pero que tienen de todos modos la pretensión de hacer parte de la colectividad” (*Id.*, 175).

La propuesta teórica de Rancière sobre lo político es de carácter eminentemente crítico, en tanto elabora conceptos cuya función primordial es la denuncia de la manera en que la forma convencional de entender la política presupone una comunidad de seres esencialmente políticos, que oculta cómo es que esta definición de los sujetos que cuentan en la deliberación pública, está necesariamente excluyendo a todo un conglomerado de sujetos cuya capacidad política no es contada. El orden institucional y estatal que en las teorías empírico-analíticas es asimilado al de la política, es desnudado por Rancière en su carácter policial, desnudando la pretensión que tiene de mostrarse como completo y suficientemente realizado con el fin de silenciar u ocultar las exclusiones fundamentales sobre las que se basa. El interés social que subyace a la teoría crítica del pensador francés es el de llamar la atención sobre el conflicto fundamental que se libra en las sociedades,

de tal modo que sea posible cuestionar el reparto de lo sensible y de esta manera, buscar la emancipación verdadera de todos.

## A manera de conclusión

A lo largo de estas páginas hemos intentado ver la manera en que el marco teórico desde el que se formulan conceptualizaciones de lo político responde a distintos intereses sociales, determinando, de esta manera, las capacidades, alcances y límites que afectan el concepto en cuestión. La teoría empírico-analítica ha sido central en la formulación del concepto de lo político como lo concerniente al poder en su concepción coactiva. La capacidad de identificar regularidades en los procedimientos y dinámicas del Estado, y la posibilidad de expresarlas en términos cuantitativos, responde al interés técnico que existe en la sociedad con miras al control instrumental del Estado. No obstante, el contraste con otras conceptualizaciones como la normativa (Orjuela) y la crítica (Rancière), nos ha permitido dar cuenta de lo reducida y limitada que resulta semejante manera de entender lo político. Recordemos, pues, que en las dos últimas, la política está caracterizada por tratar los conflictos que definen la vida en común del ser humano, dimensión que excede en gran medida el ámbito restringido del Estado. Mientras Orjuela hace énfasis en las características que las sociedades deben adoptar para enfrentar la tendencia a la desintegración a causa de su naturaleza conflictiva, Rancière se esfuerza por plantear la conflictividad característica de la política en términos radicales, de tal manera que la única actividad realmente política es la que desafía drásticamente el reparto de lo sensible. Mientras la teoría empírico-analítica parece revestirse de un carácter conservador al favorecer la



administración del Estado, la teoría normativa y crítica llama la atención sobre la necesidad de redefinir y transformar el estado actual de la sociedad a través de la acción política. La cuestión que ha sido planteada hasta ahora en términos exploratorios, es la urgencia de repensar el estudio de lo político a través de consideraciones más amplias sobre lo que significa, de tal manera que su campo no sea definido en términos de una ingeniería institucional que olvida la praxis del sujeto político. El rescate y énfasis de estas concepciones ampliadas de la política debe ocupar un papel más protagónico en los estudios sociales, pues parecen tener una capacidad sin duda mayor de exaltar el valor social de la acción política que las sociedades occidentales parecen requerir con urgencia.

## Bibliografía

- Aristóteles. (1989). Política. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bobbio, N. (1994). Estado, gobierno y sociedad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Orjuela, L. J. (2012). La naturaleza de la teoría social y política: interpretación e imaginación social. En En busca del lugar de la teoría (págs. 27-62). Bogotá: Uniandes.
- Orjuela, L. J. (2003). Las transformaciones contemporáneas de lo político y sus problemas de legitimación. Revista internacional de filosofía política (22), 109-128.
- Paredes Goicochea, D. (2013). Jacques Rancière y la impureza política. En M. d. Acosta, & C. A. Manrique, A la sombra de lo político. Bogotá: Uniandes.
- Pasquino, G. (1995). Manual de ciencia política. Madrid: Alianza.
- Rancière, J. (1996). El desacuerdo. Buenos Aires: Nueva Visión.

# La historia de las banderas nacionales

Liceo Juan Ramón Jiménez

*María Fernanda Moreno Ramón*

Hoy en día, las banderas se han vuelto uno de los mayores símbolos de los distintos territorios de todo el mundo. No solo los países reconocidos por la comunidad internacional poseen trozos de telas con colores que representan algún aspecto relevante de su país, como sus riquezas, tradiciones o ciertas cualidades del carácter de sus ciudadanos. También territorios en busca de su independencia han hecho del diseño de una nueva bandera uno de los primeros pasos para hacerse reconocer como territorios con una identidad propia. Así es como actualmente las banderas representan países y dan identidad a distintos territorios; no hay dos iguales, pero todas tienen su origen en un momento específico de la historia que correspondería a aquel en el que se izó por primera vez una bandera.

Hay múltiples hipótesis sobre cuál fue la primera bandera de la historia. Algunas teorías sitúan en Asia a la primera bandera, probablemente en el Imperio Chino donde se dice que se usaron varias banderas en el campo de batalla para mostrar en donde se ubicaba cada división del ejército. También es probable que se usaran banderas en la actual Birmania, aunque su diseño y su uso no han sido descritos (1).

Fotografía tomada de Flickr- Galería Josh Haftel

“ La primera bandera documentada es la usada por la Dinastía Aqueménide en el Imperio Persa, entre los años 550 y 330 antes de Cristo. Se llama Derafsh Kaviani: su nombre significa estandarte de reyes. ”

La primera bandera documentada es la usada por la Dinastía Aqueménide en el Imperio Persa, entre los años 550 y 330 antes de Cristo. Se llama Derafsh Kaviani: su nombre significa estandarte de reyes. Su origen se remonta a cuando Kaveh, un herrero mitológico, se rebeló contra Dahag, que era un gobernante tirano extranjero y que tenía cierto carácter demoniaco. Cuando este fue derrotado, dice el mito que Kaveh atravesó su delantal de cuero con una lanza y se lo obsequió al nuevo gobernante (2). Según este mito, la bandera fue primero un estandarte. Éste se caracteriza por tener un soporte horizontal en la parte superior, que a su vez está unido a uno vertical (que es el que sujeta la persona que sostiene el estandarte); en cambio, una bandera tiene un mástil o asta vertical que sostiene a la bandera por uno de sus extremos (3). Hay que aclarar que con el paso del tiempo el estandarte se fue modificando y llegó a ser una bandera que se usó como símbolo del Imperio Sasánida entre los años 264 y 651 después de Cristo.

En cuanto a otros continentes, se dice que en África los egipcios usaban banderas con ciertos colores que eran pintados en jarrones pero nunca se hallaron en telas o estandartes. Además, para finales del siglo XV, aparece en el Reino de Etiopía un diseño similar a una bandera. Ésta consta de tres gallardetes que son

banderas que tienen forma de triángulo alargado. La bandera tiene los colores rojo, amarillo y verde, los cuales representan la fe, la caridad y la esperanza respectivamente. Otra interpretación dice que los colores representan las riquezas animales, minerales y vegetales de África. Más adelante estos colores serán llamados panafricanos y serán utilizados en las banderas de muchos estados africanos modernos como Togo, Ghana, Malí o Guinea (4).

En Europa las banderas deben su origen a los estandartes del Imperio Romano, el primero de los cuales fue el Vexillum que empezó siendo un trozo de madera que tenía paja en la parte superior para orientar a los guerreros en el campo de batalla. Luego se utilizaría un retazo de tela que contenía imágenes de lobos, águilas u otros animales, los cuales representaban a diferentes legiones romanas. A partir del gobierno de Adriano, entre 117 y 138 d.C., se comenzó a emplear como Lábaro otro estandarte, el cual representaba al emperador de Roma y era una deshonra perderlo en batalla. El Lábaro inicialmente contenía al águila de Júpiter y las letras SPQR, que significan “Senado y Pueblo Romano”. Luego el águila sería reemplazada por el crismón cuando Constantino adoptó al cristianismo como religión del Imperio. A X y la P corresponden a las primeras dos letras del nombre de Cristo. Se dice que antes de la Batalla del Puente Milvio en 312 d.C. el crismón apareció en el cielo y a su lado Constantino leyó “con este signo vencerás” (5).

Luego de la caída del Imperio Romano, en Europa se diversificaron los estandartes porque los nobles crearon uno por cada casa existente y con las modificaciones de la nobleza estos fueron variando. Otro impulsor de la creación de banderas fue el comercio, Génova y Venecia usaron banderas para identificar a sus barcos

mercantes desde el siglo XII. Pero fue la Liga Hanseática la que desde el siglo XIV (6) dio un impulso mayor a la creación de banderas, dado que para conocer el origen de los barcos que navegaban entre los puertos que la conformaban a cada ciudad se le asignó un diseño específico.

Además, también fueron importantes en las guerras porque permitían distinguir a los diferentes ejércitos y guiarlos en medio de las batallas. De hecho, la primera bandera nacional que existe tiene su origen en el llamado a combatir en las cruzadas. Para 1219 el rey Valdemar II de Noruega se dirigía a Tierra Santa a cumplir con el llamado del Papa, pero mientras recorría Europa, aprovechó para asolar Estonia e intentar anexarla a sus dominios. Así fue como durante la Batalla de Lyndanise, el 15 de junio de 1219, cayó del cielo una bandera de fondo rojo y con una cruz blanca en medio. Este tipo de cruz es llamado cruz nórdica y se encuentra en las banderas actuales de los países escandinavos. Este origen es cuestionado por historiadores que indican que seguramente la bandera ya había sido usada para identificar caravanas comerciales noruegas. Aun así el primer registro escrito que hable del Dannebrog (así se llama la bandera) data de 1378 (7).

Con el paso de los años cada reino diseñó sus propias banderas. A continuación voy a profundizar en dos reinos que han tenido influencia en las que se han hecho posteriores a ellas: estas son las banderas del Reino Unido, que es conocida como Union Jack o Union Flag, y la de Francia. Estas banderas serán muy influyentes porque la mayoría de diseños posteriores a ellas usaran sus proporciones, 1:2, en la de la Union Jack, o 2:3 para la francesa; además, sus colores rojo, azul y blanco son las tonalidades más usadas en las banderas

nacionales (8). Cabe aclarar que una proporción indica cuantas unidades de ancho tendrá una bandera en relación con las unidades de largo.

En cuanto a la Union Jack, sus antecedentes se remontan a las cruzadas, cuando por orden papal los caballeros ingleses usaron una cruz blanca en un fondo rojo y los franceses el diseño inverso, el cual fue paulatinamente usado por ingleses. Entonces Felipe II de Francia acordó con Enrique II de Inglaterra el intercambio de los diseños: así una cruz roja sobre un fondo blanco se volvió el símbolo de Inglaterra, la cual es llamada Cruz de San Jorge. El santo fue un caballero que salvó a un reino de un dragón que exigía diariamente ovejas y una virgen como ofrendas para que él no destruyera el reino. A cambio de haber matado al dragón, San Jorge exigió que todo el reino fuera bautizado (9). El santo se volvió patrono de Inglaterra desde el gobierno de Eduardo III, que se dio entre 1327 y 1377, porque el rey decía ser descendiente del santo. Un diseño con la misma cruz se usó en los barcos ingleses desde 1190 porque esta bandera indicaba pertenencia a la Génova. Ésta ciudad era una gran potencia comercial y los barcos con su bandera no eran saqueados mientras navegaban, lo cual permitía a los ingleses navegar en el Mar Mediterráneo con seguridad. Para usar la bandera, los ingleses hacían pagos anuales al dogo, el dirigente de Génova (10).

Paralelamente en los otros territorios que componen el actual Reino Unido se usaban otros diseños inspirados en sus santos patronos. En Escocia se izaba una bandera constituida por la cruz de San Andrés, una cruz diagonal de color blanco sobre un fondo azul. El símbolo se debe a que el santo fue crucificado en Grecia en una cruz en forma de equis porque él consideraba que no podía morir en una cruz igual a la de Jesús (11).



autorretrato\_con\_la\_mano\_herida.\_1983\_Alix



Flickr- Galería Jan-Paul Jongepier

Además, en Irlanda ondeaba una bandera con la cruz de San Patricio, patrono de dicho reino y que había sido esclavo en esas tierras cuando sus habitantes eran paganos, luego había escapado y en Europa se formó como obispo para luego volver a la isla y evangelizar a sus habitantes (12). La bandera irlandesa era una cruz diagonal de color verde sobre un fondo blanco, pero sus colores fueron modificados en Gran Bretaña y pasaron a ser plata y rojo. Hay que aclarar Gales que fue una provincia de Inglaterra durante la época en la que se configura la bandera del Reino Unido, por lo tanto no tuvo participación en la configuración de la bandera (13).

En 1603 se comenzó a gestar la bandera del Reino Unido. Fue Isabel I quien ordenó que el trono de Inglaterra quedara en manos de su primo Jacobo VI, rey de Escocia. Él fue monarca en ambos reinos y surgió el problema sobre qué bandera debían de izar los barcos del reino de Jacobo I de Inglaterra y VI de Escocia. Él mismo resolvió en 1606 que se usara la Bandera de la Unión, pues esta integraba a la cruz de San Jorge con la de San Andrés, en la que la primera se superpone a la segunda, lo cual no gustó en Escocia. Además, los ingleses tampoco se sintieron conformes con que el fondo de su bandera fuera sustituido por uno azul. La nueva bandera fue proclamada pero no fue usada de manera efectiva hasta 1707, cuando se unieron los parlamentos de ambos reinos y se conformó el Reino Unido gracias al Acta de la Unión (14).

En el siglo XIX la bandera volvió a ser modificada porque se dio la incorporación de Irlanda al Reino Unido, por medio de la firma de otra Acta de la Unión el 1 de enero de 1801. En esta se contempló la unión de los parlamentos de los dos reinos. Además, la cruz de San Patricio, patrono de

Irlanda, fue añadida a la Bandera de la Unión. La cruz fue girada unos grados y es más delgada para que pueda ir superpuesta sobre la cruz de San Andrés y no la cubra totalmente.

En cuanto a la bandera francesa: tiene sus primeros antecedentes en Egipto o Mesopotamia cuando para el 500 antes de Cristo se creó el símbolo de la flor de lis. La flor sería introducida en Francia durante el mandato de Clodoveo I (466 - 511), porque según la leyenda, antes de su coronación o su conversión al cristianismo, un águila (en otras versiones un ángel), llegó del cielo y le entregó el símbolo. A partir del siglo XII la flor de lis fue utilizada por Luis VI como símbolo de la monarquía francesa y todos los nobles que tuvieron intenciones de llegar a la corona la adoptaron para intentar hacer más legítimo su reclamo sobre ella.

Entre el siglo XII y la Revolución Francesa se usaron diferentes diseños que incorporaron la flor, en algunos había un fondo azul y sobre él múltiples flores de color oro. Otro diseño tenía un fondo blanco y sobre él flores de color negro u oro, el cual se hizo más popular con el pasar de los siglos y era el utilizado cuando estalló la Revolución. Durante los primeros meses de ella, surgió entre los revolucionarios de París la necesidad de identificarse entre ellos. La solución fue vestir una escarapela que tenía los colores de la bandera de la ciudad: el rojo y el azul, los cuales representaban a los santos patronos de París. Como las escarapelas solo tenían un alcance local, el Marqués de Lafayette propuso hacer una bandera de alcance nacional, para lo cual incorporó el color blanco entre el azul y el rojo; este último en el diseño inicial iba al lado del asta y al azul ondeaba al viento. Esta configuración es la opuesta a la actual(15).

En 1890 en la Asamblea Nacional fue aceptado el diseño del Lafayette, pero en 1894 los colores fueron invertidos por consejo del pintor Jacques-Louis David, quien era amigo personal de Robespierre y luego retrataría a Napoleón (15). La bandera fue usada por el emperador Napoleón, pero luego de su derrota en 1815 se volvió a instaurar la bandera blanca que representa a la monarquía. Ello duró hasta que Luis Felipe tomó el trono en 1830 e instauró de nuevo el tricolor francés. Luego, en 1848, y en medio de las agitaciones políticas y sociales, el pueblo que estaba en las barricadas empleó como bandera una que solo tenía el color rojo y el gobierno provisional intentó mantener el diseño tricolor. Este último volvió a ser oficial cuando se creó la III República en 1870 y desde 1880 la bandera francesa es la protagonista de las celebraciones de la independencia el 14 de julio de cada año. Además la bandera es reconocida en las constituciones galas de 1946 y 1958. (16)

Luego de hacer este recorrido histórico se puede apreciar cómo las banderas nacionales tienen un extenso pasado. La mayoría tiene un origen con cierto componente mítico o legendario; muchas cayeron del cielo con el fin de dar a un pueblo un símbolo que los

“ En cuanto a la bandera francesa: tiene sus primeros antecedentes en Egipto o Mesopotamia cuando para el 500 antes de Cristo se creó el símbolo de la flor de lis. La flor sería introducida en Francia durante el mandato de Clodoveo I (466 - 511) ”

respaldara en la guerra. Justamente uno de los primeros fines de las banderas era el de dirigir ejércitos. También se emplearon para mostrar la procedencia de los barcos mercantes. Además, gracias a su uso por parte de las distintas casas nobles, las banderas se diversificaron aún más y fueron despertando sentimientos de identificación porque cada una incorporaba elementos que eran importantes de un lugar o un grupo de personas. Lo anterior también generó que las banderas posteriores trataran de simbolizar los grandes atributos del lugar que representaban. Además, al sentir una identificación con las banderas, las personas que eran cobijadas por ellas también empezaron a sentir orgullo al verlas ondear y sintieron que estas los estaban representado ante el resto del mundo. El sentimiento de orgullo impulsó a que se viera como necesario la creación de banderas de cada país porque con estas cada nación tendría una forma de ser reconocida. Igualmente, logran que bajo ciertos colores y símbolos los habitantes de un país se identifiquen entre ellos como pertenecientes a un mismo lugar y por ende se consolida cierto sentimiento de unidad dentro de una nación. En conclusión, las banderas nacionales que ondean hoy en día son útiles para identificar a los distintos países del mundo y también para representar a los atributos de cada nación. Esto despierta orgullo en los habitantes de un país cuando son cobijados por su bandera nacional.



Fotografía tomada de Flickr- Galería Brett Walker2

## Bibliografía

- (1) (s.f.). Complete Flags Of The World. (2008). London: DK.
- (2) García Álvarez, M. (2 de 06 de 2010). Recuerdos de Pandora. Recuperado el 15 de 02 de 2015, de <http://recuerdosdepandora.com/historia/el-origen-de-las-banderas-2/>
- (3) Duque, M., & Vargas, L. F. (s.f.). Universidad EAFIT. Recuperado el 15 de 02 de 2015, de <http://www.ea-fit.edu.co/ninos/reddelaspreguntas/Paginas/%C2%B-FPorqu%C3%A9lepusieronbanderaalospa%C3%ADses.aspx#.VOEGXPmG9MU>
- (4) Encyclopaedia Vexillorum. (4 de 01 de 2009). Recuperado el 18 de 05 de 2015, de <http://ejercicios-curso.site88.net/subpaginas/MiWeb/subpaginas/vexilologia/formas.html>
- (5) Marloban 2000, S.L. (s.f.). Recuperado el 15 de 02 de 2015, de <http://www.marloban2000.com/historiades1.htm>
- (6) Fernanda. (13 de 11 de 2014). Historia y biografías. Recuperado el 17 de 05 de 2015, de [http://historiaybiografias.com/liga\\_hanseatica/](http://historiaybiografias.com/liga_hanseatica/)
- (7) Bjerg, H. C., & Gyldendals, L. (s.f.). El sitio web oficial de Dinamarca. Recuperado el 17 de 05 de 2015, de <http://denmark.dk/es/datos-rapidos/la-bandera-nacional/>
- (8) Balbuena Castellano, L. (14 de 01 de 2005). matematicalia. Recuperado el 15 de 03 de 2015, de [http://www.matematicalia.net/index.php?option=com\\_content&task=view&id=28&Itemid=28](http://www.matematicalia.net/index.php?option=com_content&task=view&id=28&Itemid=28)
- (9) San Jorge. (s.f.). Recuperado el 15 de 03 de 2015, de <http://www.santosmilagrosos.com.ar/sanjorge/>
- (10) Santos, B. (02 de 03 de 2012). Sobre Inglaterra. Recuperado el 15 de 03 de 2015, de <http://sobreinglaterra.com/2012/03/02/la-bandera-de-inglaterra/>
- (11) aciprensa. (s.f.). Recuperado el 15 de 03 de 2015, de <https://www.aciprensa.com/santos/santo.php?id=359>
- (12) aciprensa. (s.f.). Recuperado el 15 de 03 de 2015, de <https://www.aciprensa.com/santos/santo.php?id=85>
- (13) Blog de Banderas. (02 de 10 de 2010). Recuperado el 15 de 03 de 2015, de <http://blogdebanderas.com/2012/10/02/la-bandera-britanica-y-las-cruces-de-san-jorge-san-patricio-y-san-andres/>
- (14) Raeside, R. (11 de 10 de 2014). United Kingdom-History of the Flag. Recuperado el 15 de 03 de 2015, de <http://www.crwflags.com/fotw/flags/gb/hist.html#civ>
- (15) El sitio oficial de Francia. (s.f.). Recuperado el 17 de 05 de 2015, de <http://www.france.fr/es/instituciones-y-valores/la-bandera-francesa.html>
- (16) Francie-diplomatie. (s.f.). Recuperado el 18 de 05 de 2015, de <http://www.diplomatie.gouv.fr/es/francia/instituciones-y-vida-politica/simbolos-de-la-republica/articulo/la-bandera-francesa>



Fotografía tomada de Flickr- Galería philippe conquet3