

Sobre la posibilidad de una historia nueva colombiana a partir de la Constitución de 1991*

On the possibility of a new colombian history
based on the Constitution of 1991

NÚMAR ALBERTO MURIEL RESTREPO

Doctor en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Licenciado en Filosofía e Historia, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá. Estudios en Sociología, Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá. Profesor invitado, Universidad de Murcia, España, septiembre a diciembre de 2010. Estancia investigadora en la Universidad de Murcia, España, sobre arqueología, deconstrucción y psicoanálisis, con los doctores Patricio Peñalver Gómez y Antonio Campillo Meseguer. Docente de la Pontificia Universidad Javeriana en áreas de filosofía de la ciencia, ética empresarial y epistemología. Docente del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario en área de ciencia política. Áreas de investigación: ciencias políticas, ética, responsabilidad social empresarial, filosofía de la ciencia y filosofía francesa del siglo XX. Asesoría en autoevaluación con fines de acreditación ante el CNA y el registro calificado en Instituciones de Educación Superior.
E-mail: numar.muriel@hotmail.com

Resumen

Estas líneas plantean la posibilidad de llevar a cabo un análisis distinto de la historia colombiana, que trascienda la historia tradicional contada por los "vencedores" y atiborrada de pretensiones teleológicas, teológicas y teocráticas. Se trata de dos concepciones, a saber, la arqueología planteada por Michel Foucault y la deconstrucción de Jacques Derrida, que si bien entran en una dialéctica de tesis-antítesis, están en función de superar las visiones reduccionistas sobre nosotros mismos y sobre la historia.

Este itinerario recorre tres momentos. En primer lugar, una breve descripción sobre la arqueología de Michel Foucault a partir de

* Las presentes líneas son el resultado de la ponencia presentada en la cátedra abierta, llevada a cabo el 14 de septiembre de 2011, en la Universidad de San Buenaventura Cali, con el título *Veinte años construyendo democracia*.

La arqueología del saber. En un segundo momento, se muestra la noción que sobre la historia y su posibilidad ofrece Jacques Derrida con arreglo a los criterios planteados en la *Introducción a "El origen de la geometría"* de Edmund Husserl y *Cogito e historia de la locura* presente en La escritura y la diferencia. En tercera instancia, se ofrece una interpretación de la realidad sociopolítica y el "acontecimiento" histórico que configuró la Constitución de 1991, con base en la relación entre las nociones de "violencia" y "Constitución".

Palabras clave: arqueología, desconstrucción, Constitución del noventa y uno, historia, identidad, teleología, eidos.

Abstract

These lines consider the possibility of a different analysis of Colombian history, beyond the traditional one told by the "Victors" with teleological, theological and theocratic ambitions. It's about two concepts that can be put in terms of a thesis-antithesis dialectical reasoning, though in any case they rely on the function to overcome reductionist views about ourselves and history: On the one hand, archeology posed by Michel Foucault but on the other hand the deconstruction of Jacques Derrida.

The itinerary proposed by Numar through three stages: first, a brief description on Michel Foucault's Archaeology, starting from "The Archaeology of Knowledge." Second, Jacques Derrida provides notion about history and its possibility, from the Edmund Husserl's "Origin of Geometry" and "Cogito and the History of Madness" present in "Writing and Difference". Thirdly, an interpretation of the socio-political reality and historical "event" that shaped the Constitution 1991 is presented, considering the relationship between the ideas of "violence" and "Constitution"

Keywords: archeology, deconstruction, constitution 1991, history, identity, teleology, eidos

Fecha de presentación: May. 14/2012

Fecha de aceptación: Jun. 4/2012

Presentación

El punto del cual quisiera partir es que la historia tradicional ha sido elaborada bajo un prisma teleológico y escrita por los supuestos vencedores o por sus voceros, lo cual lleva implícito una apropiación violenta de las interpretaciones, es decir, un antropologismo. En Colombia –con honrosas excepciones– ni

la academia ni los grupos de investigadores han podido superar del todo esta visión universalizante y homogenizante de la historia tradicional, razón por la cual pretendo, en este escrito, hacer un análisis elemental basado en la posibilidad de la alternatividad de la arqueología de Michel Foucault y en la desconstrucción de Jacques Derrida, en un marco

de enfrentamiento entre estas dos posiciones y a la vez considerar el horizonte que estos pensadores abren de una historia narrada desde la perspectiva de lo diferente y diferenciador en pro de un estudio riguroso de la historia nueva de Colombia.

La presente ponencia constituye apenas un primer esbozo que busca brindar a las ciencias sociales y a la filosofía elementos conceptuales y metodológicos que enriquezcan "la mirada sobre nosotros mismos". Una de las mayores trabas de la sociedad colombiana que impidió valorar en toda su extensión el fenómeno sociopolítico de la Constitución del noventa y uno, es no haber avistado nuestro presente ni lo que somos dentro de él con verdadera autonomía. Esto debido a que los "códigos" y las "epistemes"¹ que subyacen a nuestra cultura se hallan tan dispersos y dislocados que se dificulta establecerlos. Pero aún más, no los hemos captado en su real dimensión porque los enfoques desde los cuales pretendemos estudiarlos están desgastados y no nos facultan para elaborar "una ontología de nosotros mismos"² o una "deconstrucción"³ que nos abra a nuevas formas de subjetividad e historicidad y de suyo, de autonomía y libertad.

Tradicionalmente, tiempo y espacio no han sido nuestros. Las nociones de espacialidad y temporalidad –como las de subjetividad– nos han sido impuestas desde siglos atrás y quizá por falta de ilustración o de una actitud

moderna (que, en últimas, es lo mismo) nos hemos sumido en la negligencia, la apatía y la comodidad propia de la "minoría de edad" –como lo diría Kant–, para dejar que la historia sea hecha e interpretada con base en enfoques considerablemente reduccionistas que en un momento dado pueden llegar a ser justificadores de órdenes sociales inequitativos, injustos y expoliadores. En este orden de cosas, no solo hay incertidumbre para sectores de la población que pudiéramos considerar en desventaja económica, sino también para aquellos tradicionalmente privilegiados, como de hecho se evidencia en la actualidad a propósito de una nueva crisis del modelo capitalista de suma cero, que recurrentemente ha justificado la mencionada historia tradicional.

Es posible atreverse a pensar distinto con estas dos propuestas, enfrentándolas para superar las visiones reduccionistas no solo de nuestra historia, sino especialmente de los "acontecimientos" que en Colombia emergen. En primer lugar, aventuraré una breve descripción sobre la arqueología de Michel Foucault, tesis que si bien ha suscitado agudos debates y duras críticas, también ha sido acogida por connotados intelectuales del mundo como una mirada refrescante y diferenciadora sobre las ciencias sociales y sus nuevas posibilidades a partir de *La arqueología del saber* y de *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Posterior a ello, se expondrá la noción que sobre la historia y su

1. Términos frecuentemente utilizados por Foucault para describir la región intermedia entre los códigos fundamentales de una cultura que rigen sus modos de lenguaje, sus esquemas de percepción, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas y las teorías científicas y filosóficas que explican todas esas formas de orden (ver Castro, 2004).
2. Foucault se refiere siempre a su obra como una ontología del presente u ontología de nosotros mismos. Es la tarea de la filosofía desde Kant, un preguntar crítico sobre lo que es el presente y lo que somos dentro de él.
3. Jacques Derrida plasma su crítica de la cultura occidental a partir de la noción que él mismo acuñó como "deconstrucción" o "desconstrucción", un modo del ser consistente en someter a juicio todos los constructos de la cultura para demolerlos y ver qué se sostiene por estar bien estructurado y volver a construir sobre sus cenizas. Para el uso en castellano de este concepto, nos basaremos en las traducciones de Patricio Peñalver Gómez, de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia, quien tuvo a cargo la traducción de *La escritura y la diferencia* en la edición que se utilizará en este trabajo y que la enuncia como "desconstrucción", concepto y operación que incluye la herencia histórica y teórica de Heidegger (*Destruktion*) y Husserl (*des-sedimentación*). Para la precisión de este término, concepto y operación, ver Peñalver (1990).

posibilidad ofrece Jacques Derrida de acuerdo con los textos *Introducción a "El origen de la geometría" de Edmund Husserl* y *Cogito e historia de la locura*, presente en *La Escritura y la diferencia*. Lo que se derivará de manera inmediata y única a partir de la presentación de estos dos enfoques, es que son controvertidos entre sí y aparentemente irreconciliables. En tercera instancia, se ofrecerá una interpretación de la realidad sociopolítica y el acontecimiento histórico que configuró la Constitución del noventa y uno fundamentada en la relación entre las nociones de "violencia" y "Constitución", para pasar de considerar esta última como letra muerta o canon manoseable, a constituirnos en nación civilizada en términos de constitucionalidad, a manera de lo que podría ser –en forma muy preliminar, se advierte– una aplicación de la alternativa propuesta por la arqueología (Foucault) y la deconstrucción (Derrida).

La cuestión propuesta –parafraseando a Heidegger– es "dificultar", complejizar o, –como dirían Foucault y Derrida cada uno a su modo– "problematizar" las formas de hacer historia en Colombia. Cabe señalar que estos son dos enfoques ontológicos ubicados en ámbitos diferentes y en relación de oposición epistemológica, lo cual puede dar luces para su comprensión. Mientras Foucault defiende el afuera, vale decir, la consideración de las condiciones históricas de los fenómenos para su análisis, Derrida sostiene el textualismo, que apunta a la consideración interna de los textos históricos o de los fenómenos históricos. Se exhorta, entonces, a explorar la posibilidad de que enfrentadas ora en guerra, ora en la congruencia que la diferencia abre (manteniéndolas a cada una en su esfera propia pero relacionadas a propósito de un acontecimiento determinado), se puedan construir otras interpretaciones sobre la historia que engendren nuevas formas de subjetividad y nuevos modos de ser colombianos.

La concepción arqueológica de la historia

En la introducción a *La arqueología del saber*, Foucault expone abiertamente una concepción de la historia en el sentido de que la historia tradicional y la nueva historia se apropian de las mismas problemáticas, pero generan consecuencias inversas. Ambas se ocupan de documentos: los interrogan y los interpretan con el propósito común de reconstruir el pasado en el que surgieron. Sin embargo, por una mutación epistemológica que empezó hacia finales del siglo XIX, la actitud frente al documento ha cambiado, al pasar de la mera interpretación a un trabajo de elaboración interior que consiste en organizar el documento, distribuirlo, recortarlo y ordenarlo en niveles para formar series y describir relaciones (Foucault, 1979). Se asume ahora al documento no como algo inerte, sino como un elemento activo, dinámico y complejo que trasciende la mera representación de la imagen para dar a una sociedad un conjunto enorme de documentos que son inseparables de ella (ibíd.). La historia tradicional enfatizaba el "memorizar" los monumentos del pasado y convertirlos en documentos que intentaba hacer hablar (incluso aquellos que no poseen estructura verbalizante) y que, aunque en su silencio dicen algo, no es fácil interpretar lo que "dicen". Actualmente, la historia transforma los documentos en monumentos y despliega una masa enorme de mundos heterogéneos que es preciso aislar, agrupar, hacer pertinentes, disponer en relaciones y constituir en conjuntos (ibíd.). La historia tiende a la arqueología; es decir, a la descripción a partir del monumento, solo que primero habría que elaborarlo, definirlo y determinarlo.

Al corriente de esa lógica, Foucault menciona cuatro aspectos complejos para la nueva historia. En primera instancia, esta nueva forma de hacer historia dio al traste con la idea de un supuesto progreso de la conciencia, del

ascenso de la razón, de un fin glorioso y perfecto. En pocas palabras, se puso en tela de juicio el estatuto del sujeto y de la razón como ideas totalizadoras. Ahora se apunta hacia las rupturas, las discontinuidades y la singularidad de los acontecimientos –los cuales tienen sus propios tiempos– en busca de diversas formas de racionalidad.

En segundo lugar, se ha abierto paso a una nueva noción de discontinuidad. En la historia tradicional, lo discontinuo era menospreciado, impensable, disperso y debía ser eliminado de un análisis serio porque trasgredía la continuidad de los acontecimientos. Lo que se privilegia hoy es, precisamente, la discontinuidad y su triple connotación: es una operación deliberada del historiador; es el resultado de su propia descripción e intenta descubrir los límites de un proceso (el punto de una inflexión, la inversión de un movimiento regulador, las dislocaciones, los quiebres y los fracasos) y por último, es en un trabajo permanente que busca especificar y atribuye un papel específico según el dominio en que se la ubique; por ejemplo, no es lo mismo hablar de discontinuidad en un plano epistemológico que en uno económico, técnico o poblacional (ibíd.).

En tercer lugar, Foucault se refiere al proceso de disolución de la historia global; es decir, la historia globalizante y homogenizante, con pretensiones de discurso único que busca una significación común para todos los fenómenos de un período determinado y elaborar así grandes unidades epocales (Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna y Contemporánea) con un pretendido principio de cohesión. De esta se pasa a una historia general cuya atención se centra en problematizar las series, develar los cortes, las desnivelaciones, los puntos de quiebre, ciertas especificidades cronológicas y los tipos de relaciones que son posible establecer. No se trata de yuxtaponer determinado número de historias ni buscar coincidencias

o analogías entre ellas, sino determinar las relaciones que se pueden fijar legítimamente y ser descritas. Mientras la historia global agrupa todos los fenómenos alrededor de un centro único, la historia general expande todo el espacio de una dispersión.

Como cuarto y último aspecto, la historia nueva problematiza ciertas cuestiones de método a partir de las cuales se caracteriza. Foucault menciona, en primer lugar, la necesidad de instituir unos procedimientos legítimos para ordenar un corpus coherente y homogéneo de documentos. En segundo término, se debe erigir un principio de elección capaz de dar cuenta de exámenes exhaustivos de tipo estadístico y fijar previamente elementos representativos. Como tercera problematización metodológica, propone definir un nivel de análisis y delimitar los elementos pertinentes para ese análisis; por ejemplo, destacar indicaciones numéricas y las referencias a acontecimientos, instituciones y prácticas, así como definir las reglas de uso de las palabras empleadas, el campo semántico, etc. La cuarta problematización apunta a la especificación de un método de análisis que parta de los métodos cuantitativos, pase por métodos cualitativos o etnográficos y desemboque en un método interpretativo. Finalmente, se propone determinar las relaciones que puedan definir un conjunto, entre las cuales caber mencionar determinaciones numéricas, lógicas, funcionales, causales, analógicas e incluso de signifiante a significado.

Foucault llamará a esa nueva historia, la historia efectiva y con Nietzsche como influjo, la opone a la historia teleológica o tradicional. Elabora los tres rasgos constitutivos de esa historia, que emerge de una gran mutación, de la manera que sigue. Primero, invierte la relación entre suceso y necesidad continua, para destruir la teleología y el progreso lineal ascendente de la razón. Ahora el suceso singular cobra su real importancia frente a

los encadenamientos de hechos pomposos. Esto a partir de concebir la historia como una permanente correlación de fuerzas que obedecen a un destino y tampoco a una mecánica; sencillamente se rigen por el azar de la lucha. Destaca la mirada sobre un entrecruzamiento de sucesos llenos de sentido, que contienen fantasmas en secreto. Como segundo rasgo, la historia efectiva mira de cerca, en detalle; mirada médica con la que destrona la tradicional relación de lo cercano y lo lejano. No le da miedo la mirada profunda que incluye lo bajo y lo mezquino, pero tampoco deja de mirar hacia lo alto para captar perspectivas, encontrar el despliegue de las dispersiones y hacer surgir las diferencias. Si puede mirar de cerca, también puede, por supuesto, tomar distancia para diagnosticar y enunciar la diferencia; consigue estar muy cerca y muy lejos, entrar y salir de los acontecimientos. El tercer rasgo se relaciona con la mirada en perspectiva; es decir, desde un ángulo determinado, lo que define un atreverse a mirar de cierto modo o de un modo diferente, intencionalidad que Derrida construirá a partir de Husserl (Derrida, 2000).

Para afianzar su oposición a la historia tradicional, la historia efectiva arguye tres usos estratégicos. En primera instancia, encontramos su uso como parodia encaminada a demoler la noción tradicional de una realidad construida con base en la reminiscencia o el reconocimiento; es decir, del mundo como representación desde el cual se fraguan identidades, cumbres del devenir y creaciones portentosas que regocijan a la conciencia de sí. Este parodiar la historia tradicional la devela como simple caricatura en sí misma. El segundo uso es la disociación sistemática de nuestra identidad construida por la historia tradicional, que se esconde bajo la máscara. También es parodia de nosotros mismos, pues no somos una identidad ni un yo ni un alma trascendental, sino una pluralidad de almas que luchan entre sí. La historia no puede

descubrir nada en esa identidad, a lo sumo encontrará un complejo de elementos múltiples no dominados por el poder de síntesis (ibíd.). El tercer empleo de la historia es el sacrificio del sujeto del conocimiento como conciencia de sí trascendente, como lugar de la verdad y poseedor de la razón, pero despojada de toda pasión. Cuando la conciencia histórica se interroga a sí misma, lo que en primera instancia descubre no es el *cogito*, sino el ser como instinto, pasión, encarnizamiento, inquisición, refinamiento cruel, maldad, violencia del tomar partido; todo lo cual se enfrenta a la compasión propia de los débiles, a la felicidad del ignorante, al afán de protección, al miedo y a la moral de esclavos (ibíd.).

Los comienzos de la deconstrucción

Ahora pasaremos a hacer una descripción sobre la concepción de la historia de Derrida. Al igual que Foucault –su maestro– fue influenciado en grado sumo por la fenomenología, el psicoanálisis y el marxismo. Sin embargo, en la *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl* decanta una idea de historia que aunque inspirada en la fenomenología de Husserl no es más que una primera deconstrucción de ella; es decir, no es historia fenomenológica. Tampoco pretende buscar el origen en el sentido de la historia tradicional, sino en un sentido fenomenológico, o sea, como hecho de primera vez, fundador y fundante de sentido, que siempre está ahí en cuanto objeto ideal y eidético siempre pensable y revisable.

Según Derrida, para que la noción de historia se comprenda en un sentido nuevo, la pregunta por el origen debe ser percibida en su resonancia más histórica. Se trata de una repetición de origen que apunta a que la reflexión no se hace sobre la geometría "ya lista", tal como nos ha sido transmitida, sino sobre la geometría

constituida y siempre posible, lo cual implica un esfuerzo adicional y complementario a la inteligencia y la práctica geométrica. En la actualidad geométrica, la pregunta por el origen no aflora como algo experiencial; pero a partir de una segunda reflexión se puede (y se debe) experimentar la pregunta por el origen, pues constituye un incursionar en la dimensión vertical de la historia.

Lo anterior constituye un paso de los datos actuales o virtuales de la geometría "recibida" a la dimensión vertical de la historia, pero es necesario enfrentar el riesgo que entrañan tres confusiones. Primero, no hay que otorgar mucha importancia a un enfoque basado en el modo de ser del sentido que la geometría tiene en un determinado pasaje o época (por ejemplo Galileo, Euclides, Descartes) porque esto ancla la pregunta por el origen en una psicología o en una específica historia del conocimiento y además, sería muy poco lo que en podría enseñarnos acerca del sentido de origen y la verdad de la geometría (ibíd.). En segundo lugar, si se viene más acá de Galileo ya no se trataría de estudiar por sí misma la herencia galileana. La cuestión del origen no será una "investigación histórico-filológica" en busca de proposiciones determinadas que los primeros geómetras descubrieron o formularon. Esta no pasaría de ser una historia más de las ciencias, una historia clásica, un inventario de conocimientos, autores, fechas, temas y postulados que tampoco nos enseñaría sobre la historia de los primeros actos geométricos. La última confusión consiste en que si se pretende ir al sentido fundador de los primeros actos en geometría, no sería para determinar los primeros actos, cosa que ni Husserl ni Derrida creen posible. Eso únicamente alimentaría el romanticismo histórico (los orígenes grandilocuentes) pero no daría luces sobre el verdadero sentido de una fundación de la verdad.

Así, se constituye la necesidad de proceder partiendo del hecho de la ciencia constituida hasta la regresión hacia orígenes no empíricos, que son al mismo tiempo condiciones de posibilidad. Tales son, como sabemos, los imperativos de toda filosofía trascendental frente a algo como la filosofía de las matemáticas. Si se dan por supuestas las ciencias con base en la experiencia de obrar con ellas, caeríamos en la trampa de asumir esto como fundante e ignoraríamos lo verdaderamente fundamental: el sentido auténtico de las ciencias en general.

Dado que toda objetividad ideal es producida por el acto de una conciencia concreta, único punto de partida para una fenomenología trascendental, toda objetividad ideal posee una historia que se anuncia siempre ya en ella, aun cuando no sepamos nada de su contenido determinado (Derrida, 2000, p. 32).

He aquí el punto de partida de Derrida para la concepción de una nueva historia que echa por tierra la orientación logocentrista y teleológica. Los contenidos de verdad de la geometría son diferentes e independientes de su historia, cuando esta es considerada como simple reseña de hechos. Las ciencias puras de la esencia, tales como la lógica pura, la matemática pura y la teoría pura del tiempo, del espacio y del del movimiento, en ninguno de sus desarrollos plantean hechos; o, lo que es lo mismo, ninguna experiencia en cuanto tal –si se entiende por esta una conciencia que capta o plantea una realidad, una existencia– desempeña en ella el papel de fundamento. Cuando la experiencia interviene en ella, no lo hace en calidad de tal; por ejemplo, el geómetra, cuando traza figuras en el pizarrón, dibuja trazos que efectivamente existen en él y este, a su vez, existe de hecho. Pero lo mismo que el gesto físico de dibujar, la experiencia de la figura dibujada, como experiencia no funda en modo alguno la intuición y el pensamiento que se refiere a la esencia geométrica. Por ello importa poco que al trazar esas figuras sufra o no una alucinación y que en lugar de dibujarlas

realmente proyecte sus líneas y sus construcciones en un mundo imaginario. Es distinto el caso del científico en ciencias naturales; en ellas la alucinación tiene muy poco espacio o posibilidad (Derrida, 2000).

En este punto, Derrida comenta la referencia de Husserl a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes en relación con el hecho de que la autonomía de la verdad matemática y su vínculo con la percepción y la realidad natural, no puede constituirse en su propio fundamento. Aquí nos enfrentamos a una descripción negativa, ya que solo se resalta la falta de dependencia sin preguntarse por el sí mismo del fundamento positivo de la verdad. No es en ese ámbito donde Husserl va a medir la intangibilidad eidética, sino –curiosamente– por vía de la argumentación sobre la alucinación (como Platón en el *Teeteto* con referencia al sueño y Descartes al genio maligno). Para Husserl, la alucinación no afecta al eidos del objeto ideal constituido, porque el eidos en general y el objeto ideal en particular, son "irreales", aunque nunca fantásticos. Además, la alucinación que los pone de manifiesto como irreales, también induce a ver que *eidos* y objeto ideal no son preexistentes a todo acto subjetivo en el sentido de que provienen de un mundo de las ideas como en Platón. Entonces, necesariamente poseen una historia y en consecuencia deben estar referidos a protoidealizaciones sobre el sustrato de un mundo real que es efectivamente percibido y también referido a su fundamento originario; ello, obligatoriamente, mediante una historia original. Derrida advierte que en su última etapa Husserl estuvo mucho más cerca de Descartes de lo que se cree, pues también planteó para la historia un

telos infinito que no dudaría en llamar Dios. No hay que olvidar que Derrida y Foucault combaten esta historia teleológica.

En Husserl, la alucinación tiene relación con la verdad, únicamente en un mundo estático de significaciones constituidas. Afirma que para acceder a un fundamento originario y a una fundamentación de la verdad, se requiere establecer una experiencia creadora que se da a partir de un mundo real, y que se constituye como primera, de hecho y de derecho, aunque no sea fácilmente captable y sea también única.

Se reconoce entonces que, en la esfera del sentido, el verdadero contrario de la alucinación, como de lo imaginario en general, no es inmediatamente la percepción sino la historia; o si se prefiere, la conciencia de historicidad y el despertar de los orígenes (ibid., p. 36).

Derrida no cae en una historia extrínseca y empírica. Postula más bien una historia constituyente en la que la consideración del hecho como tal se vuelve indispensable o insoslayable (*a priori* material derrideano a partir de Tran-Duc-Thao).⁴ Según Derrida, es volver a la consideración de la causalidad real, fáctica y extrínseca fuera de toda reducción y con esa ayuda del materialismo dialéctico de Thao, se pasa de una concepción abstracta de la naturaleza a una concepción efectivamente real de ella, lo que impedirá a Husserl y a Derrida caer en un historicismo empirista. Esta historia constituyente concibe por primera vez el hecho como singular, fundador e irremplazable; lo que quiere decir, como un invariable en el sentido de que nunca puede ser repetido. Dicha invariancia del hecho, toma de derecho en el interior de una historia de los orígenes, todas

4. Tran-Duc-Thao. *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires. 1971. Este autor fue también profesor de Derrida e intentó articular marxismo con fenomenología. A partir de sus trabajos, Derrida apropió la noción ya mencionada por Husserl de *a priori* material, con el cual se torna insoslayable la consideración de las condiciones reales a partir de las cuales se encuentra el sentido. Thao estuvo encargado de los escritos no publicados de Husserl.

las características de "la invariancia eidética", es decir, de lo que había sido establecido como "lo que puede ser siempre repetido a voluntad e indefinidamente por ser esencial" (ibíd., p. 37; las cursivas son nuestras). Esta inclusión de las condiciones reales en que se engendra la verdad, constituye un aporte valioso de Derrida, pero a partir de aquí empieza a trascender, o mejor, a desconstruir tanto fenomenología como marxismo.

La historia fundadora sería el lugar profundo de la indisociabilidad del sentido y del ser, del hecho y del derecho. La noción de origen, o de génesis, ya no podría ser recogida allí en la pura acepción fenomenológica que Husserl distinguió con tanta obstinación (ibíd., p. 37).

Es claro que Derrida lleva a cabo esta transformación. En el hecho hay existencia singular y empírica y hay evidencia del carácter irreducible de la primera vez, del hecho fundante y creador. En el ejemplo de la geometría como ciencia eidética o pura de la esencia, el hecho de origen, la primera vez, es singular creador y fundador y lo mismo vale para todos los objetos ideales.

Para Derrida y Husserl, el hecho como tal es inseparable del sentido. Pero esto no impide jamás que la fenomenología presente en *El Origen de la Geometría*, acceda a la historia y al eidos puro de un origen, dado que dicha indisociabilidad entre hecho y sentido y entre sentido y ser, contiene en su esencia un sentido rigurosamente determinable. Esta es la reducción histórica que trasciende la fenomenología estática y posibilita la comprensión de la dependencia del sentido respecto de un acto inaugural y fundador. Por lo tanto, ya no basta con apoyarse solamente en la repetición del sentido constituido de un objeto ideal (invariancia eidética). Ese acto fundador habrá que buscarlo siempre bajo las pasividades segundas y las sedimentaciones infinitas y en este aspecto hay un acercamiento con

Foucault, mientras que en la alucinación hay un distanciamiento.

Las anteriores reflexiones de Husserl lo aproximan a la noción de la especificidad de la invariable primera vez, la cual tiene ya en sí misma una necesidad con un fondo eidético lleno de gran complejidad. Derrida ve en ello tres pasos: en primer lugar, es preciso establecer que existe una esencia-de-primeravez en general, (*Erstmaligkeit*). Husserl utiliza esta expresión para significar que los objetos ideales –por ejemplo, los de la geometría– no pueden tener su origen en un topos ouranios. Ya se ha establecido que poseen historicidad precisamente porque se originan en relación con las condiciones reales en un mundo real y por ello poseen también una esencia-de-primeravez; lo que significa que todo hecho único posee, de suyo, una esencia de primera vez. A pesar de sostener esto, no es la facticidad del hecho lo que posibilita la historia, sino su sentido, el sentido del hecho. Dicho sentido origina los discursos y las determinaciones y conduce de un preguntar por la esencia-de-primeravez, a una pregunta retrospectiva.

La pregunta retrospectiva o interrogación regresiva lleva implícita la "autocomprensión radical", también las "investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico" que indaguen sobre el sentido y el *telos* de la filosofía. Se entiende mejor esto cuando Derrida propone la cuestión de la "resonancia postal y epistolar" de una comunicación a distancia (en el tiempo y en el espacio). La pregunta retrospectiva emerge y puede ser formulada a partir de un primer envío, del primer documento ya recibido y, por tanto, ya legible, lo que permite aprovechar la posibilidad que se abre de interrogar nuevamente volcándose sobre la intención originaria y final de lo que la tradición confió. En este aspecto, surge en Derrida la necesidad de dilucidar acerca de sí a este elemento de la tradición es inseparable del telos o de la idea

que Husserl tiene al respecto. Una posible respuesta apunta a una marcha en zigzag o en círculos que define la forma pura de toda experiencia histórica, según la cual la cuestión de la teleología debe ser replanteada.

A partir de la noción de esencia de primera vez que emerge en la historia y en la historicidad, Husserl afirma que las condiciones de objetividad son las condiciones de la historicidad misma (como punto de partida para la reducción histórica), dado que un sentido (vale decir, cuando el hecho cobra sentido) puede entrar en la historia únicamente cuando se transforma en un objeto absoluto o ideal y a la vez ha roto todo nexo con el sustrato empírico de la historia. En el desciframiento del objeto constituido emerge el sentido del acto constituyente. Aplicado esto a la geometría como objeto ideal, se tiene que a partir de la geometría ya constituida mediante una segunda reflexión, se puede encontrar el sentido del acto constituyente y en ello media la intencionalidad como necesidad esencial. El sentido originario de todo acto intencional es, al mismo tiempo, el sentido final de dicho acto y esto no es otra cosa que la constitución de un objeto. Ello explica que únicamente una teleología concebida como conciencia de la intencionalidad y del sentido del origen; es decir, como conciencia de que la historicidad es el sentido, "puede abrirse paso hacia los comienzos" (ibíd., p. 57).

La intencionalidad constituye el absoluto de un movimiento viviente (en un presente viviente) sin el cual ni su fin ni su origen podrían aparecer. La intencionalidad es la tradicionalidad y en cuanto producto del absoluto, del presente viviente, es también raíz de la historicidad. De

este modo, "*la historicidad es el sentido*" (ibíd., p. 58. Las cursivas son nuestras). La teleología no es hacia una trascendencia de una época o de una civilización o una cultura determinada, ni hacia la trascendencia de la razón o de la conciencia de sí, ni hacia la trascendencia del sujeto. Es hacia la conciencia de intencionalidad; hacia la pregunta por el origen del ser como historia; hacia el sentido originario como historicidad.

Un enfrentamiento provechoso

Con estos constructos o desconstrucciones en mente, Derrida pronunció su conferencia *Cogito e historia de la locura*⁵ en 1963 en presencia de Foucault. En ella, socava los supuestos principales del intento foucaultiano de una historia exterior a la razón, mediante el recurso de poner a hablar a la locura misma y no hablar de ella a partir de la psiquiatría, por considerarla un discurso dominante y propio de la razón moderna.

Efectivamente, Foucault (1976) pretendía, para hacer una historia de la locura, no tener en cuenta toda la racionalidad presente en la psiquiatría construida hasta entonces. En el segundo capítulo alude someramente a las *Meditaciones* de Descartes y su mención a la locura y a los errores inducidos por los sentidos y el sueño como perturbadores de la razón y constitutivos de los mayores obstáculos para la duda. Después de una mínima argumentación, Foucault acusa a Descartes de excluir a la locura, pues los otros dos aspectos –el sueño y los errores de los sentidos– en cierta forma no afectan en mucho a la razón porque son superables, pero la locura ni siquiera hay que considerarla y es preciso excluirla. Este

5. La conferencia fue dictada el 4 de marzo de 1963 en el College Philosophique de París y publicada por primera vez en la *Revue de Métaphysique et de morale*, 3/4, en 1964. El texto en castellano fue incluido en la edición de *La Escritura y la diferencia* (ediciones Anthropos, Barcelona, 1989) con traducción de Patricio Peñalver Gómez, de la Universidad de Murcia, España, con la cual se elaboró el presente escrito.

enunciado cartesiano es asumido por la arqueología de Foucault como un golpe de fuerza y un acontecimiento histórico y es incluido por él en una totalidad histórica todavía de índole estructuralista. En otras palabras, es Descartes quien decreta la exclusión del loco y por tanto tendría responsabilidad histórica en los acontecimientos que luego concretaron el encerramiento. Gracias a esa argumentación, asume que este acto de fuerza ejercido por Descartes es el punto cero de donde emerge la gran división entre razón y sinrazón, dado que aquí nace una nueva ratio del racionalismo de la modernidad. Al tomar el enunciado cartesiano por un acontecimiento histórico e incluirlo en una totalidad estructural, Foucault caracteriza dicha partición como concerniente a toda la historia de una sociedad y de una época e incluso de las ideas.

En su conferencia, Derrida refuta la interpretación de Foucault sobre Descartes, al argüir que esta cuestión no es de poca monta; al contrario, determina el proyecto de Foucault sobre la locura en su totalidad como para ser despachado en unas cuantas líneas. De la validez de la interpretación sobre Descartes, se desprendería la legitimidad de la totalidad de la *Historia de la locura*. Para sustentar su crítica, Derrida procede en tres etapas. Primero, propone leer el texto tal cual, sin interpretación alguna; es decir, sencillamente ir al texto en sí. En segundo lugar, propone una explicación de la lectura de Foucault, para finalmente, intentar un diálogo entre Descartes y un supuesto estudiante suyo. Afirma Derrida que ninguna de las interpretaciones tradicionales sobre Descartes comentaron nunca la diferencia que percibe Foucault entre error de los sentidos, sueño y locura. Por el contrario, haber incluido Descartes las líneas sobre la sinrazón, no es más que una repetición del argumento contra los sentidos. Lo que Descartes está realmente haciendo es una advertencia sobre la incapacidad legal de algunos individuos.

Derrida destaca los siguientes puntos de su crítica. En primer lugar, más que la locura es el sueño el que suscita la duda, en lo relacionado con las ideas que surgen de la sensibilidad. En segundo término, que la cuestión de la locura no es propiamente abordada en las líneas de las *Meditaciones* mencionadas por Foucault, sino más adelante a propósito de la hipótesis sobre las alucinaciones inspiradas por el genio maligno. Derrida sostiene que si el acto del *cogito* vale incluso si estoy loco y aunque me engañara el genio maligno, entonces de modo alguno la afirmación del *cogito* emerge por el encerramiento de la locura. En tercera instancia, si –como afirma Foucault– el *cogito* accede al punto cero del pensamiento, entonces accede en realidad a un punto ubicado más allá de toda contradicción entre razón y locura por ser un punto trascendente a cualquier configuración históricamente determinada de la razón. Por lo tanto el punto cero no podría ser incluido en una totalidad histórica dada, pues su historicidad singular es una apertura siempre renovada; es decir, que puede ser revisado infinitas veces o sugerir infinitas interpretaciones, lo que significa una apertura del *logos* que está por encima de cualquier determinación discursiva. En otras palabras, lo dicho por Descartes en sus *Meditaciones* puede ser tomado como acontecimiento o hecho histórico, pero no puede ser incluido en una totalidad histórica. En cuarto lugar, así como Descartes y el *cogito* excluyen a la locura y la condenan al silencio, Foucault repite esta acción al excluir la razón de la psiquiatría y condenarla también al mutismo. Lo que el *cogito* hace con la locura, la arqueología lo hace con la psiquiatría y sobre esta base es posible el proyecto global de narrar La historia de la locura y toda narración por más exterior que quiera configurarse, es discursiva y como tal razón al fin y al cabo. Finalmente, haber acudido a Descartes y no a otros, es acudir a un paradigmático ejemplo de la misma racio-

nalidad filosófica que quiere excluir, lo cual es contradictorio y más aún si se tiene en cuenta que dicha racionalidad discursiva es a la vez finita e infinita, histórica y transhistórica, razonable y delirante. Por lo tanto, la división tajante entre razón y sinrazón no puede ser considerada como un acontecimiento histórico porque, precisamente, esta división es la condición misma de la historicidad y del discurso, de manera que no es posible una narración histórica de esa partición sin que ella haya sido ya antepuesta. La narración sobre la locura solo es posible si se establece como dada de antemano la partición. Además de lo anterior, no es posible cuestionar la razón desde la locura, desde la exterioridad absoluta, sino desde la razón misma. Si se procede al contrario –como lo hace Foucault– es decir, postular la partición entre razón y locura como un acontecimiento histórico, ello presupondría un "origen" anterior a la "caída", a la partición misma, al que también se estaría obligado a restablecer como "logos unitario" (entonces habría que retomar al logos griego), y a volverle a incluir lo que se le había excluido y esto llevaría a la metafísica tradicional que Foucault quiere precisamente destruir, según Derrida (1989).

Como posible reacción ante esta demoledora crítica, Foucault suprimió el prólogo de su obra en la edición de 1972 e incluyó dos apéndices, en uno de los cuales no responde a las objeciones de Derrida sino que lo ataca a propósito de otros conceptos y elementos. Cuestiona la lectura propuesta por Derrida en su *Cogito e historia de la locura sobre la Meditación I* de Descartes, al afirmar que aquel no pudo ver el desequilibrio entre el sueño y la locura presente en ciertas diferencias literarias entre los dos párrafos que exponen las dos hipótesis. Foucault destaca estas importantes diferencias y las denomina "diferencias discursivas" y opone a la lectura derrideana basada en la "organización significativa del texto" la "práctica discursiva", "el acontecimiento discursivo",

que para el caso de las *Meditaciones metafísicas* producen las modificaciones del sujeto por el ejercicio mismo del discurso (Campillo, 2001). Lo que sustenta estas afirmaciones son los conceptos de "acto de habla" de Austin y "acontecimiento" de Heidegger, en lo que se fragua toda una concepción pragmática del discurso. En todo caso, plantea una grosera y violenta reacción contra Derrida y lo califica de abstruso, metafísico, retardatario y de reducir las prácticas discursivas a meras trazas textuales, pretendiendo con ello ver solamente marcas textuales y dejando de lado las condiciones reales que posibilitaron la emergencia del discurso.

Frente a este ataque violento, Derrida responde indirectamente en *Firma acontecimiento y contexto* (Derrida, 1971) en el cual no hace referencia directa a Foucault pero sí demuele la teoría de Austin sobre actos de habla. Afirma que la significación de un acto discursivo (oral, escrito, un gesto, una marca, un objeto, una huella) no se puede determinar de una vez por todas, ni en referencia al mero querer decir, ni solo a la intencionalidad consciente, viviente y actual de su autor; es decir, de su enunciador, portador, ejecutor o de quien lo suscribe con su propio nombre. Pero tampoco se determina con solo remitirlo al contexto históricamente singular o al escenario lingüístico de su enunciación o inscripción, debido a que toda enunciación lleva inherente la posibilidad de ser repetida, reinscrita y reactualizada por el mismo autor o por otros en contextos ajenos de habla o de escritura (Campillo, 2001). Si esto es así, no hay posibilidad de una actualización originaria o primera a la que se pueda remitir el sentido último de un supuesto discurso "encerrado". Contrariamente, todo sentido se encuentra inevitablemente abierto, diferido, diseminado, indeterminado. La dimensión transhistórica que Derrida atribuía en su conferencia de 1963 al discurso cartesiano y en general al discurso filosófico, es considerada

ahora como una característica inherente a todo discurso, a toda escritura, a toda marca o a toda huella (ibid).

Nuevas comprensiones y nueva realidad

De vuelta a nuestros horizontes de historicidad alrededor de la Constitución de 1991 y con el propósito de bosquejar una posible aplicación de los dos enfoques discutidos, nos damos cuenta de que la Carta de 1991 pudo haber sido expresión de una coyuntura que buscaba incrementar la democracia en Colombia, pero sobre la base de una realidad inmersa en fenómenos sociopolíticos, económicos y culturales que sin duda se constituyeron en trabas para la esa pretensión, sucesos que, quizá, no han sido estudiados desde perspectivas que posibiliten una mejor comprensión y por ende una mejor sociedad. La Constitución del noventa y uno es muestra clara de que en nuestro país militan sectores progresistas convencidos de que la democracia, la convivencia pacífica y el progreso económico son posibles; pero también conviven sectores que a toda costa y por cualquier medio (el "todo vale") impiden esas pretensiones progresivas. Conjuntamente, se incuban subgrupos desestabilizadores (ciertas "religiones", grupos de militares, ilegales, esmeralderos, ciertas agremiaciones, algunos sindicatos, narcotraficantes, corruptos, contrabandistas, etc.) cuyos inclinaciones fluctúan según apunten o no a conveniencias y provechos particulares. En general, las altas élites colombianas hunden sus raíces en estos grandes sectores y de acuerdo con criterios de beneficios particulares, se mueven estratégicamente hacia uno u otro lado del espectro, con frecuencia de la mano con complicidades

soterradas. Los efectos que esto ha generado sobre la Constitución del noventa y uno en estos veinte años, oscila en una horquilla que va desde intentos de grupos radicales de extrema derecha para eliminarla, pasa por intentos derechistas moderados para transformarla en función de intereses de clase, conatos de la extrema izquierda por desconocerla, deslegitimarla y acusarla de burguesa; experimentos de grupos de centro para recortarla, hasta grupos notables de demócratas por defenderla en un marco de legalidad.

Todo lo anterior ha sido estudiado por la historia tradicional bajo una mirada de fin de mundo, teleológica, teológica, teocrática y justificadora de ordenamientos injustos e inequitativos y una noción de poder soberano que solo puede ver de arriba abajo. Mientras la historia tradicional siga en su búsqueda de orígenes pomposos, loando epopeyas fundantes y escudriñando continuidades y fines últimos encontrará solo lo que ella misma pueda anteponer, como aquel que oculta algo tras un arbusto y luego finge buscarlo y al encontrarlo anuncia con bombos y platillos que encontró algo nuevo (Nietzsche, 1998). Mientras se siga enfatizando en el sujeto de la historia, en sus protagonistas, en hechos grandilocuentes atribuidos a personajes divinizados o satanizados mediante la tiranía y la arbitrariedad de la metáfora del lenguaje hablado (ibídem)⁶ siempre se asumirá como real una "conciencia de sí" que justifique el mundo como su representación y la preeminencia del sujeto sobre ese mundo "prefabricado" a conveniencia; lo cual, por supuesto, dejaría por fuera precisamente lo más importante: el aporte de infinitas generaciones ignotas, de hombres y mujeres sin nombre, de fenómenos

6. En ese mismo texto, Nietzsche afirma que las palabras surgen de dos paradojas. La primera consiste en convertir un impulso nervioso de los nervios ópticos en imagen; y la segunda, convertir dicha imagen en sonidos. Esto lo trabaja Derrida para desnudar el antropologismo que contamina el lenguaje hablado y la discriminación sobre la escritura.

humanos y no humanos, de aspectos que dicen sin acudir a lenguaje alguno.

Si acudiéramos a estos dos enfoques enfrentados –por ejemplo, alrededor de la historia de las constituciones en Colombia– podremos ver cómo emerge el sentido del origen de los hechos de la historicidad colombiana, cómo se dimensionan realmente los acontecimientos históricos propiamente dichos y cómo se transformaría la noción de realidad impuesta por el intervencionismo norteamericano y europeo. Se destruirían los sujetos trascendentes (Bolívar como semidios, para los bolivarianos y la razón de Estado para los dictadorzuelos latinoamericanos); se correría el velo cómplice de la inequidad, las arbitrariedades de las élites soportadas por sus ejércitos, sus cuerpos de seguridad y sus máquinas de guerra –entre ellas los medios masivos de comunicación–. Es factible dar un sentido más real a las imposiciones internas y foráneas ideologizantes como el neoliberalismo, que se arroga el papel de discurso único; como la seudodemocracia, basada en mecanismos electorales fraudulentos (y comprables por sectores adinerados) y en la criminalización de la política y la administración pública con el todo vale y el “deme su votico antes de que lo lleven preso”. En fin, podría desmoronarse el mesianismo caudillista y por ende, la indolencia y complicidad de los pueblos como idiotas útiles. En otras palabras, se podría poner de manifiesto que cierta idea de la historia tradicional colombiana sobre la Constitución ha sido ahistórica, impuesta por ciertos individuos miembros de las élites (lingüistas y poetas como Caro, Cuervo y Núñez) y por mecanismos violentos como ley escrita meramente prescriptiva, pero difícilmente constitutiva y cohesionante.

Se puede llegar a establecer que la misma noción de violencia está íntimamente relacionada con las reformas constitucionales, no para enfrentarla y superarla, sino para exacerbarla y escamotearla bajo leyes en

aparición buenas, pero en realidad lesivas para las mayorías. Es necesario evitar caer en el oficio de “violentólogo”, que construye una noción de violencia monológica que desconoce la gran variedad y dispersión de formas de violencia que emergen o han sido impuestas en nuestro suelo, amalgamadas en las diversas prácticas y que determinan ciertas formas de discursividad y de sedimentaciones difíciles de excavar. Es demasiado fácil narrar hechos producidos por bandoleros, guerrilleros, narcotraficantes, paramilitares y agentes del Estado, con un sentido unificador y continuista y caer siempre en el lugar común de atar las relaciones entre acontecimientos en referencia a los gobiernos de individuos fácilmente identificables, desconociendo así otros modos de organizar, periodizar y determinar las series y los cuadros. La violencia en Colombia no tiene identidad, ni genera identidades. No es cierto que en Colombia todos seamos violentos; lo es el hecho de que la violencia se nos ha impuesto desde hace siglos.

En el caso de la Constitución del noventa y uno se configura una idea de Constitución participativa, inclusiva y consensuada, expresión de un conjunto abigarrado y complejo de hechos disímiles entre sí dentro de los cuales el más aparente lo constituye la violencia de los años ochenta. No son solo hechos políticos, sociales y económicos; también los hubo humanos y no humanos, internos y externos (la tragedia de Armero, las contracciones económicas, el boom del petróleo y su crisis, el intervencionismo norteamericano). Todo ello indujo la confluencia de actores de diversa índole, de acontecimientos dispersos, de rupturas y fracasos; pero, a la postre, sobre la Constitución de 1991 se cierne la rapiña entre quienes la quieren usar, violar, mutilar o exterminar y sus férreos defensores.

Como acontecimiento discursivo, carecemos aún de los elementos para incluirla en una totalidad, pero tampoco es esa la intención

porque ya no somos estructuralistas. Sin embargo, es el momento de asumirla como un acontecimiento constituido por un cúmulo de hechos históricos que hay que determinar, definir y desconstruir, para buscar bajo los infinitos sedimentos de nuestra historia el verdadero sentido de esta nueva constitucionalidad que ya no puede ser mera letra muerta ni mera imposición unilateral, sino consenso incluyente, cohesionador, participativo, liberador y posibilitador del anhelado tránsito de la barbarie a la civilización y de nuevas formas de subjetividad emancipadas. Porque esta dictadura de élites que nos induce a la alucinación de una "gran democracia", no es sostenible por mucho tiempo y es sobre los nuevos intelectuales (los nuevos buscadores de la excelencia de las profesiones), que recae el peso de concretar la mutación.

Bibliografía

- CAMPILLO MESEGUER, Antonio (2001). "Foucault y Derrida: historia de un debate sobre la historia". En: *La invención del sujeto*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- CASTRO, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- DERRIDA, Jacques (1989). "Firma acontecimiento y contexto". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- _____ (1989). *La Escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos Ediciones.
- _____ (1989). *La Escritura y la diferencia*. Barcelona: Ediciones Anthropos.
- _____ (1992). "Ser justo con Freud. La historia de la locura en la edad del psicoanálisis". En: *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. París: Ediciones Galilee.
- DERRIDA, Jacques (2000). *Introducción a El origen de la geometría, de Husserl*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- DESCARTES, René. (2006). *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Editorial Porrúa.
- FOUCAULT, Michel (1976). *La historia de la locura en la época clásica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1979). *La arqueología del saber*. Sexta edición. México: Siglo XXI Editores.
- _____ (1991). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta Ediciones.
- NIETZSCHE, Federico (1998). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Técnos.
- PEÑALVER GÓMEZ, Patricio (1990). *Desconstrucción, escritura y filosofía*. Barcelona: Editorial Montesinos.
- Tran-Duc-Thao (1971). *Fenomenología y materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.