

## Contribución a una crítica de la razón geográfica

Gabriel Petatán García 

### Resumen

La relación entre filosofía y geografía expuesto en el ensayo de Amalia Boyer, *Hacia una crítica de la razón geográfica*, ha planteado el desafío de definir el sentido de la crítica, de la razón y desde luego establecer el concepto de geografía. Mismo que ha tenido una evolución constante desde sus orígenes grecolatinos, pasando por las institucionalizaciones de las disciplinas científicas y desde luego su incorporación a las discusiones contemporáneas. Por lo que se pretende establecer el sentido de cada uno de los entramados conceptuales de su propuesta para profundizar en la búsqueda de una estructura epistemológica para lo que se ha dado en llamar geofilosofía. Por lo que esta investigación propone resolver las interrelaciones que los conceptos antes mencionados tienen en sí mismos y plantear de esa forma su articulación en un entramado de relaciones de lo que Amalia Boyer da por supuesto y que conforma el trasfondo de lo que se entiende por la conceptualización de razón geográfica.

**Palabras clave:** epistemología, geofilosofía, metafísica, razón, teoría crítica.

**Ideas destacadas:** este artículo reflexiona críticamente sobre el concepto de “razón geográfica” propuesto por Amalia Boyer, desentrañando sus fundamentos filosóficos y epistemológicos. Recorre tradiciones críticas —marxismo, feminismo, decolonialidad— para proponer una geofilosofía comprometida ético-políticamente con la transformación del vínculo entre sociedad y naturaleza.



RECIBIDO: 04 DE FEBRERO DE 2022. | EVALUADO: 31 DE AGOSTO DE 2022. | ACEPTADO: 14 DE NOVIEMBRE DE 2024.

### COMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Petatán García, Gabriel. 2024. “Contribución a una crítica de la razón geográfica”. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 34 (2): 309-321. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v34n2.100898>.

✉ Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México – México. ☰ [f\\_gabo23@comunidad.unam.mx](mailto:f_gabo23@comunidad.unam.mx) – ORCID: 0000-0003-0021-5733.  
✉ Correspondencia: Gabriel Petatán García, 2 Poniente 43, Col. Isidro Fabela. Tlalpan. CDMX, México.

## Contribution to a Critique of Geographical Reason

### Abstract

The relationship between Philosophy and Geography, as set out in Amalia Boyer's essay, *Towards a Critique of Geographical Reason*, has posed the challenge of defining the meaning of critique, of reason and, of course, of establishing the concept of geography. This concept has undergone a constant evolution from its Greco-Latin origins, through the institutionalization of scientific disciplines and, of course, its incorporation into contemporary discussions. Therefore, the aim is to establish the meaning of each of the conceptual frameworks of her proposal in order to deepen the search for an epistemological structure for what has been called geophilosophy. Thereby, this research proposes to resolve the interrelationships that the aforementioned concepts have in themselves and thus propose their articulation in a framework of relations of what Amalia Boyer takes for granted and which forms the background of what is understood by the conceptualization of geographical reason.

**Keywords:** epistemology, geophilosophy, metaphysics, reason, critical theory.

**Highlights:** this article offers a critical reflection on the concept of "geographical reason" as proposed by Amalia Boyer. Drawing on Marxism, feminism, and decolonial theory, it explores its epistemological roots to formulate a geophilosophy ethically and politically committed to rethinking the society-nature relationship.

## Contribuição para uma crítica da razão geográfica

### Resumo

A relação entre filosofia e geografia, tal como exposta no ensaio de Amalia Boyer, *Para uma crítica da razão geográfica*, colocou o desafio de definir o significado da crítica, da razão e, claro, de estabelecer o conceito de geografia. Este conceito tem sofrido uma evolução constante desde as suas origens greco-latinas, através da institucionalização de disciplinas científicas e, naturalmente, da sua incorporação nas discussões contemporâneas. Portanto, o objetivo é estabelecer o significado de cada um dos quadros conceptuais da sua proposta, a fim de aprofundar a procura de uma estrutura epistemológica para aquilo a que se tem chamado geofilosofia. Por conseguinte, esta investigação propõe-se resolver as inter-relações que os conceitos acima mencionados têm em si mesmos e assim propor a sua articulação num quadro de relações do que Amalia Boyer toma por garantido e que constitui o pano de fundo do que é entendido pela conceptualização da razão geográfica.

**Palavras-chave:** epistemologia, geofilosofia, metafísica, razão, teoria crítica.

**Ideias destacadas:** este artigo oferece uma reflexão crítica sobre o conceito de "razão geográfica" proposto por Amalia Boyer. Baseando-se no marxismo, no feminismo e na teoria decolonial, explora as suas raízes epistemológicas para formular uma geofilosofia ética e politicamente empenhada em repensar a relação sociedade-natureza.

## Introducción

A partir del artículo de Amalia Boyer titulado *Hacia una crítica de la razón geográfica* (Boyer 2007), el cual sentó un precedente en la discusión que ha buscado vincular la geografía y la filosofía, en la que se recupera el sentido del concepto de crítica que proviene de la *crítica de la razón pura* de (Kant 2009) y que la vincula a sus orígenes grecolatinos. Una discusión en la que no solo se interpreta el concepto en su evolución desde sus orígenes germanos hasta los usos que ha adquirido en las interpretaciones contemporáneas, sino su profunda relación con los denominados pensamiento o teoría críticos. Un proyecto investigativo que quien escribe ha desarrollado en el transcurso de la maestría, por lo que, aquí se presenta es el resultado de dicha investigación que ha tenido por objetivo el llevar a cabo el proyecto planteado por Amalia Boyer y de ese modo el desarrollar concienzudamente una crítica de la razón geográfica por sí misma. Por lo que, para poder definir el concepto de *crítica razón geográfica* es preciso comprender cada término por separado.

En primera instancia es fundamental reconocer que el concepto de crítica se nos presenta como el más desarrollado de los tres y al que con la intención de abarcar el espectro conceptual que ha generado desde sus orígenes germanos nos invita a consensuar un encuentro entre tres posturas que a primera instancia se presentan como antagónicas, pero que, tras un exhaustivo análisis, confluyen en sus premisas epistemológicas. Por lo que, para resolver el problema que se nos plantea es preciso abordarlas simultáneamente, pues la decolonialidad, el feminismo y el marxismo tienen como fundamento el sentido que el concepto de crítica guarda para sí mismas.

Es preciso comprender a su vez que cada una de estas posturas teóricas posee simultáneamente un abanico de subdivisiones internas que le son inmanentes en las que por ejemplo al abordar el feminismo, encontramos el feminismo marxista, feminismo radical, feminismo anarquista, feminismo decolonial, feminismo islámico y un largo etcétera, pues junto a las teorías del género y las posturas de la identidad y la sexualidad se ha convertido en los últimos años en una de las posturas más amplias de lo que se suele denominar en general como teoría crítica. Por lo que constituye en sí misma una visión muy amplia que al ser llevada hasta sus últimas consecuencias se presenta como una de las bases de lo que podemos denominar como las tres raíces contemporáneas del concepto de teoría crítica. Pues a su vez el marxismo, que se ha negado a morir, puede ser clasificado en primera

instancia a través de la diferenciación planteado por Silva (2006) entre marxianos, marxólogos y marxistas, además de las variantes más contemporáneas de crítica de la economía política y teoría del valor, que dan forma a la segunda raíz del concepto de crítica.

Así mismo, el auge de las políticas sobre la identidad y la diferencia que surgieron de la evolución de los estudios subalternos ha generado una dicotomía entre la premisa del señorío y la servidumbre que ha devenido en las posturas de la poscolonialidad, afromodernidad, afrofuturismo y, más recientemente, la economía política de lo vivo en cuanto tal, planteada por la *crítica de la razón negra* de Mbembe (2015). Dichas políticas se han planteado como posibles respuestas ante la impostura de Pierre Vallières en su obra *Los negros blancos de América* (1967) que reclama, desde mediados del siglo XX, lo que Spivak (1999) señala como el papel de la subalternidad en la base de su crítica sobre la poscolonialidad o lo que Quijano (2015) define como la matriz colonial de saber-poder, que ha dado un auge al lugar de la identidad como posición política. Esto último ha sido reclamado por el psicoanálisis, donde la realidad es siempre la misma para todos, pero lo que cambia es el estado anímico de la conciencia que razona (Pedraz 2011).

## La crítica del sentido y el sentido de la crítica

Asumir la propuesta de Amalia Boyer nos obliga, por ende, a profundizar entonces en la discusión sobre el concepto de crítica, que la presente investigación ha decidido retomar de la filosofía de Franz Hinkelammert, puesto que, para él, el concepto de crítica tiene su comienzo a partir de dos vertientes. El primero como resultado de los eventos de la “Quema de brujas” (Hinkelammert 1998), que nuestro autor entiende como la revolución fundamental de la modernidad desde el siglo XVI, y, en segundo término, a partir de la síntesis que Pablo de Tarso (Hinkelammert 2013) hace del pensamiento filosófico de la cristiandad (MacCulloch 2011).

Una relación que ha puesto en tensión el sentido del pensamiento filosófico desde la modernidad temprana y que nos invita a pensar fundamentalmente en el concepto de crítica como un “método de análisis” que proviene de lo que el historiador de las ideas Félix Duque (1998) ha denominado como la Era de la crítica, en la que sintetiza la evolución que el pensamiento germano tuvo entre Christian Wolff y Karl Marx, pasando por Immanuel Kant, Wilhelm Hegel y Friedrich Schelling, en donde la crítica alcanzó su concepto. Eventual y simultáneamente,

los eventos de la quema de brujas evolucionaron en el desarrollo del pensamiento feminista y antirracista colocando al concepto de crítica como una toma de postura “ético-política” frente a las contradicciones de la modernidad y a las condiciones materiales de vida producidas por la reproducción del capital.

En cuanto “método de análisis”, la crítica se presenta como una dialéctica —en sentido hegeliano— entre el concepto kantiano de “analítica” y “dialéctica” que constituyen el trasfondo de lo que Kant define como “estética trascendental” que puede ser reinterpretado como el problema del espíritu hegeliano que derivó en la concepción del concepto del autómata global. Una concepción que surge de la interpretación que el grupo de investigación conformado por Jenny von Westphalen, Helene Demuth, Eleanor Marx, Jenny Marx, Friederich Engels y el propio Karl Marx lograron exponer en la edición final de *El capital* (Marx 2017) en el que se establece la relación entre la forma y la esencia del tiempo de trabajo socialmente necesario para la humanización de la naturaleza. Una discusión que Smith (2010) y Schmidt (2013) han consensuado al punto de que se comprende como una relación metabólica entre el ser y su esencia como autoprodutor de sí mismo a escala mundial, a partir del trabajo en sentido físico y de una “estética racional” en un estricto sentido metafísico.

El papel del trabajo, en sentido físico, es quizá el que más se ha explorado de ambos, pues se comprende cómo el ser humano al transformar a la naturaleza se transforma a sí mismo. Algo que el propio Friedrich Engels comprendió por completo al redactar *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (2011) y que diversos autores dentro de la teoría crítica han comprendido de diversas maneras. Desde el feminismo podemos hablar de la acumulación originaria de capital en el sentido de la humanización de la naturaleza tal como lo ha abordado (Federici 2004), una postura que también fue anticipada por Engels por las discusiones que generó la reorganización del Tomo III de *El capital* junto a Eleanor Marx, y que algunas autoras han planteado se trata de la génesis del feminismo marxista (Carver 1985).

En cuanto a la discusión decolonial, podemos encontrar una asociación al debate en torno a la apropiación de la naturaleza en la que los cuerpos de las mujeres y los negros en general han construido una racionalidad del trabajo que está íntimamente ligado a la producción de mercancías que fue expuesto en los primeros capítulos de *El capital*. En ese sentido, el trabajo de Angela Davis resulta sumamente complejo y significativo pues nos demuestra la profunda

interrelación entre las tres raíces del pensamiento crítico (Davis 2011). En cuanto al sentido de la estética racional que se produce en estricto sentido metafísico, en el que los objetos transformados adquieren una serie de criterios simbólicos, podemos encontrar el trabajo de Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura* (2019), en donde en lenguaje marxista nos presenta la relación entre lo que para él aparecen como la dicotomía entre valores de uso y valores de cambio. Una relación que se ancla al sentido de la producción cultural y que asimila simultáneamente el sentido físico y metafísico de la transformación de la naturaleza del autómata global.

Sin embargo, los trabajos más estimulantes con respecto al sentido metafísico de la humanización de la naturaleza a través del trabajo los encontramos en un grupo de intelectuales franceses que han dado pie a una serie de interrogantes que por sí mismas llevan a cuestionar todas las dimensiones del concepto de autómata global desde una perspectiva cultural de lo que Henri Lefebvre, Guy Debord y Michelle de Certeau han definido respectivamente como “la producción del espacio” (Lefebvre 1974), “la sociedad del espectáculo” (Guy 2015) y “la invención de lo cotidiano” (Certeau 1994). Todas distintas interpretaciones de una misma forma de comprender la relación de producción de subjetividades que ha producido la cotidianidad del mundo moderno (Cova 2014) y a la que Lefebvre inspirado por la obra de Certeau ha desarrollado a su vez en el sentido de una crítica que interrelaciona el espacio como producto —que se conecta a la discusión geográfica contemporánea— y las interacciones que los sujetos tienen con el mundo en calidad de su dinámica de apropiación de la naturaleza (Lefebvre 1981).

Ambas dimensiones de la discusión comparten, sin embargo, una misma forma de comprender a la razón más que como un fundamento o un principio como un consenso que nos remonta al sentido copernicano de Kant donde la razón solo reconoce lo que ella misma pone de sí en la naturaleza. Por lo que el concepto de crítica en términos contemporáneos remite a un proceso de consenso epistemológico ante la cual la crítica se enfrenta a su sentido de ser el resultado de un proceso de producción de lo racional en cuanto tal. El sentido que la razón abraza en la crítica nos lleva a comprender el proceso de reproducción material desde la física moderna y contemporánea y más recientemente desde la cosmología y el auge de la química contemporánea donde las sustancias y las formas pueden adquirir el sentido de la racionalidad del enunciante. Por lo que la transformación de la naturaleza se ha llevado a niveles en los que hay una

manipulación de la materia y de las dimensiones simbólicas que la acompañan.

Un bosque puede devenir la duela de una sala de conciertos, la madera del violín o las rocas que lo sustentan pueden convertirse en las cuerdas que permiten la producción de significados musicales que definen el concepto de estética en general y cuya reproducción simbólica de la estética racional en particular. En ese sentido la crítica es develada como un método de investigación que desgrana la complejidad de lo investigado y a su vez como una toma de postura que pretende ir a la raíz de los problemas. Sin embargo, en las discusiones contemporáneas y siguiendo el recorrido teórico político que se ha trazado para el concepto de crítica es importante definir que el sentido más profundo y metafísico es el carácter de esta dualidad fundante que abraza la reproducción de la naturaleza y que está en la base de la teoría crítica. Pues la estética de lo racional (o estética racional) se produce a través de la relación de la producción consciente del tiempo, el espacio y la subjetividad que a distintos niveles de reproducción de la vida constituye la cotidianidad en sí misma. Donde el caos que puede representar enfrentarse a la muerte para una mosca es la cotidianidad de una araña.

Pues al trascender el espectáculo de la vida moderna, al trascender las imágenes y las representaciones de la cotidianidad es posible comprender que cada ser humano tiene una situación distinta que le es cotidiana y que produce las relaciones sociales que le dan sentido a su existencia desde distintas formas sociales. Por lo que aparece un horizonte que conforma una red de relaciones que da sentido a la totalidad de la existencia social desde distintas perspectivas de la cotidianidad en la experiencia de cada sujeto. En ese sentido se ha comprendido que la crítica es a la vez un método de análisis y una postura política, que de esta forma está anclado a la reproducción de la vida social en el sentido estricto de lo que se define como lo cotidianidad.

Si se profundiza en el sentido de ser una postura ético-política es importante destacar el desarrollo del entendimiento del autómata global que deriva en la reproducción de la vida social desde la cotidianidad de la transformación de la naturaleza a partir del trabajo. Puesto que, en los términos de ser una postura ético-política, se debe comprender entonces que el desarrollo desigual del que hablan Smith (2010) y Harvey (2007) es el resultado de la reproducción del autómata global que por un lado ha generado el capitalismo —y más recientemente el neoliberalismo— y por el otro todas las posturas que se enfrentan a esa condición de cotidianidad de la

que McDowell (1983), en un estricto sentido feminista, define como las distintas formas en las que se organiza el espacio social y que se conecta por ende con las discusiones contemporáneas de la geografía. Puesto que abrazan el sentido que la teoría crítica se ha generado a partir de estas dos formas de comprender el concepto de crítica.

La evolución del concepto desde los eventos de la “quema de brujas” —que constituyen, en los términos de Hinkelammert, la base de la revolución cultural de la modernidad— no se remite simplemente a Europa como se ha considerado, sino que fue la clave para definir el sentido de lo que desde las posturas anticoloniales se fue construyendo como una cotidianidad del esclavo y las cuales definen las estructuras de poder que conformaron el denominado comercio triangular y las colonizaciones de América desde el siglo XVI y posteriormente de África ya entrado el siglo XIX en donde no bastó con la compraventa de seres humanos sino con la producción consciente de los espacios de poder y de control (Holmes, Hunt y Piedalue 2015) ante los cuales la teoría crítica adquiere su dimensión ético-política y nos demuestra que en primer término el sentido de una crítica de la razón geográfica es a la vez una toma de postura, un método de investigación y un método de análisis que se define a partir de una tradición de pensamiento específica ligada al pensamiento antirracista y feminista.

Ya que dicha conceptualización supone el entendimiento de las redes de saber y poder que conforman las estructuras sociales que reproducen la dominación, y a la vez, de las formas discursivas que nos permiten comprender que la humanización de la naturaleza en sí misma es pues un proyecto que puede ser consciente y que no está anclado a ninguna relación específica o determinada por lo que se pone en cuestión primariamente el sentido del concepto de crítica como un proyecto emancipatorio y de conocimiento que va a la raíz del sentido que se proyecta para sí mismo como método de investigación y que, a su vez, defiende una postura ético-política determinada.

## La razón como principio

Una vez que se ha comprendido el sentido de lo que implica un proyecto crítico se vuelve fundamental profundizar en el concepto de razón que conlleva el proyecto planteado por Amalia Boyer para lo que se ha dado en llamar como geofilosofía. Por lo que adentrarse en el estudio del concepto de razón nos conduce en primera instancia a entender las nociones de logos, conocimiento y de ciencia desarrolladas por los helenos en la Grecia

clásica, particularmente en los trabajos de Heráclito, Platón y Aristóteles. En ese sentido es significativo mencionar que el logos ha sido objeto de muchas interpretaciones que han evolucionado hacia las ideas de *ratio*, ley del mundo, las leyes que determinan lo que es lógico, e incluso desde una perspectiva teológica como “la Palabra de Dios”. El logos es en Heráclito lo fundamental, lo que define y expresa el orden, así como el curso del mundo, es lo que vincula a los fenómenos entre sí y se presenta como el fundamento de su dialéctica, pero que solamente puede ser captada si se entra en diálogo con ella. Resulta entonces esencial reconocer al logos como fundamento del discurso o del diálogo que da sentido a su forma de entender la dialéctica (Fattal 1986). Así, para Heráclito el mundo es eterno, pero se crea y se destruye según un eterno retorno. Esta parte de su cosmogonía se encuentra en los estoicos y nos invita a comprender que la racionalidad o el concepto de razón está íntimamente ligada a la cosmovisión del enunciante, por lo que la razón no es sino el reflejo de un conocimiento discursivo sobre la realidad del enunciante desde las condiciones que le permiten su comprensión.

Al adentrarnos en la cosmovisión helénica es posible distinguir a su vez que la razón nació como una discusión y no es vista como un mero punto de partida, pues a diferencia de Heráclito, para Platón el conocimiento es una actividad del ser en contacto con diferentes objetos (físicos y metafísicos). Entre estos objetos se encuentra el conjunto de cosas sensibles y suprasensibles, cuya totalidad constituye el mundo. El ser vivo que define como un cuerpo animado (con una esencia determinada), se ve afectado por estos objetos (físicos y metafísicos), así como por los procesos internos del organismo. Platón llama a las impresiones *pathēmata*, y las considera como movimientos provocados en el cuerpo por objetos externos al sujeto perceptor (Remes 2014). Por lo que la búsqueda del concepto de razón se incorpora a la noción de ciencia desde la antigüedad clásica en la que la dialéctica o el diálogo es la base de estas discusiones. Una cuestión que va a permanecer en la esencia del concepto de razón hasta nuestros días.

Así mismo, la refutación de la idea del conocimiento a partir del mundo sensible como devenir permite a Platón oponer al movilismo herácliteano y al relativismo sofista la idea de una ciencia que no se ocupe de las impresiones de los sentidos ni de las opiniones que el ser vivo pueda formarse sobre ellas, sino de una realidad que solo será percibida por una potencia intelectual, y que recibirá, por ello, el nombre de realidad inteligible. Noción de la cual

provienen las primeras definiciones del concepto de razón ligadas a la mente. Esta realidad y el poder del sujeto que la conoce deben ser postulados para mantener la posibilidad del verdadero conocimiento. Al hacerlo, Platón supone dos cosas: (i) que el fundamento del conocimiento presupone la equivalencia entre el ser y la verdad; (ii) y que la mente debe ser una realidad matriz de las realidades inteligibles, para así poder ser contempladas. Sin esta suposición de una aprehensión (por el intelecto) de las realidades no sensibles, todo pensamiento y todo discurso serían imposibles. Sin embargo, Aristóteles se opondrá a estas ideas a través de la construcción del *Órganon* y la Metafísica (González Varela 2016).

El debate está en que, según Aristóteles, Platón concibe la esencia o idea (*eidos*) como un ser existente en sí mismo, con bastante independencia de la realidad sensible, de modo que la ciencia debe ir más allá de lo sensible para llegar a los inteligibles, universales, inmutables y existentes en sí mismos. Esta forma de ver las cosas tiene, según él, dos grandes inconvenientes, complica el problema al crear seres inteligibles y lleva a pensar en las ideas, en lo universal, como independiente de lo sensible. Lo que, según él, aleja al conocimiento de lo real. Pero al hacerlo, se enfrenta al problema de lo universal (una de las discusiones de las que la razón debe encargarse). En efecto, para Platón esta cuestión no se plantea, ya que lo universal pertenece al ámbito de las ideas. Para Aristóteles, lo universal consiste más bien en una intuición de forma o esencia y en el hecho de plantear un enunciado que define lo que es lógico.

Esto remite, de algún modo, al concepto de razón en un sentido muy amplio, que tiene una objetividad determinada de la cual surge la premisa del logocentrismo para caracterizar a la sociedad occidental, pues la relación establecida entre el logos y la razón surge del hecho de que generalmente se consideraba que la razón es una facultad de la mente humana, que permite crear criterios que posibilitan distinguir entre la verdad y el error para alcanzar objetivos específicos (Duchrow y Hinkelammert 2012); pero que se enfrentan, sin embargo, al problema de lo universal. Lo cual ocurre porque en las primeras asimilaciones de la dialéctica de Heráclito concibieron la razón tomando como base el concepto de logos, que se centra en una pretendida capacidad del ser humano para tomar decisiones basadas en su inteligencia, sus percepciones y su memoria, sin tener en cuenta sus prejuicios, emociones e impulsos animales. Por lo tanto, en las primeras asimilaciones del concepto se pensaba que la razón era una facultad que tiene varios usos en el conocimiento, la

ética y la técnica, que llevó al entendimiento de la razón como una corriente filosófica.

Estas nociones al ser asimiladas por la cristiandad y tras haber pasado por un largo proceso de reorganización derivaron en el racionalismo, que identifica a la razón con el conjunto de principios expuestos en la lógica clásica que proviene de las interpretaciones que se han hecho de la obra de Aristóteles. En donde se definen los principios de: no contradicción, de exclusión, de causalidad y de razonamiento (González Varela 2016). Esta forma de comprender a la razón los llevó a plantear un sistema, en el que se define que la razón es la misma para todos los seres humanos (atrapando así al concepto de razón en el debate por los universales). Es importante destacar que esta noción de humanidad es excluyente, pues no se consideraba ni a las mujeres ni a los negros ni a los pueblos no europeos como poseedores de ese concepto de racionalidad.

Sin embargo, para los teólogos occidentales de la época (siglo XI al XVII), esta razón se asimilaría a la idea de una suerte de “luz natural”, por lo que la razón permite captar las ideas innatas que Dios habría puesto “entre los hombres”. Allí, también, aparece la noción de verdad que, en esos términos, constituiría la base de todo pensamiento. Según este punto de vista, la mente humana estaría relacionada de manera particular con lo que se llama “lo divino”. Así, “el hombre” no pensaría, sino que sería “pensado en Dios” a través de la razón (Chométy 2006). En cambio, en oposición a estas ideas surgió el empirismo, el cual no acepta que la razón esté constituida por principios innatos, pues se cuestiona el sentido de la universalidad. Para el empirismo la razón es el producto de la actividad de una mente concebida originalmente como una hoja en blanco en la que se imprimen los datos acumulados a través de la experiencia de cada sujeto. Para esta postura filosófica el conocimiento proviene enteramente de la experiencia, por lo que solo es posible pensar en principios adquiridos. Es así como el estudio de los principios de la razón se basaría entonces en la sensación, el hábito, la creencia, la sucesión regular de impresiones de la mente y la asociación de ideas (Sellars 1956).

Estas dos perspectivas sobre la naturaleza de la razón parecen en primera instancia como irreconciliables. No obstante, sería gracias al pensamiento kantiano que por fin se lograría llegar a una resolución al debate sobre el concepto de razón que nació —como se ha mostrado a lo largo de la presente exposición de ideas— desde una discusión entre Platón y Aristóteles frente al pensamiento

de Heráclito. En la que hasta el momento es posible distinguir tres momentos necesarios para su entendimiento: (i) la razón responde a una forma social determinada por su cosmovisión; (ii) la razón es el resultado de un diálogo constante entre distintas formas de concebir la realidad; y (iii) la razón tiene como objetivo trascender la subjetividad del enunciante y alcanzar el grado de universalidad que la transforma de un diálogo en una postura científica. Sin embargo, se enfrenta sin duda a las formas en las que cada una de estas tres esencialidades del concepto de razón tienen como criterios definitorios de lo que por ella se entiende.

Estas definiciones fueron abordadas y reformuladas por la filosofía kantiana. Para comprenderlo plenamente, es necesario tener en cuenta que las cuestiones implicadas en la obra de Kant son sumamente amplias, ya que realizó aportes fundamentales a lo que desde entonces se conoce como teoría del conocimiento, así como a la ética, la estética, la metafísica y la filosofía política. Su primera gran contribución fue establecer, en *crítica de la razón pura*, los fundamentos de la teoría del conocimiento, a la que transformó en una disciplina relativamente autónoma respecto de la antigua metafísica, cuyo desarrollo culminante se encuentra en la obra de Christian Wolff. Esta última constituyó, de algún modo, el terreno fértil desde el cual el pensamiento kantiano pudo desplegarse plenamente y trascender el logocentrismo de Wolff (Duque 1998).

Sin embargo, la influencia de David Hume en Immanuel Kant se puede ver con mayor esplendor en los Prolegómenos a toda metafísica futura. Del mismo modo que Copérnico demostró que la Tierra giraba alrededor del sol y no al revés (tres siglos después de que ese mismo logro fuese llevado a cabo por la astronomía árabe), Kant afirma que el “centro” del conocimiento es el sujeto conocedor (el ser razonable), y no una realidad externa respecto a la cual seríamos meramente pasivos. Por tanto, ya no es el objeto el que obliga al sujeto a ajustarse a sus reglas, sino el sujeto el que da sus propias reglas al objeto para conocerlo (Kant 2009). Es así como la surge el sentido más trascendental que resuelve el problema de la razón, pues esta solo reconoce en la naturaleza lo que ella misma pone en ella. La *crítica a la razón pura* es de ese modo, un intento de superar la oposición entre el “dogmatismo” de Wolff y el “escepticismo” representado por el empirismo de David Hume. Esta refundación es al mismo tiempo una asignación de límites al entendimiento humano. Kant establecerá una línea divisoria entre lo que es accesible a la razón humana, y lo que va

más allá de ella, permitiendo así distinguir entre lo que pertenece a la ciencia y lo que pertenece a la creencia.

Es de esa forma que, a partir de Kant, la razón será considerada como un proceso de reconocimiento de la universalidad construida a la medida de los sentidos humanos, por lo que la razón aparece desde entonces como un proceso de reconocimiento de la subjetividad como medida de las relaciones, pero a su vez como el proceso de reconocimiento de la objetividad de la realidad. Por lo que, para Hegel, la razón adquiere su sentido definitivo y que sigue siendo la base del pensamiento científico hasta nuestros días. Pues se trata simplemente de una relación dialéctica entre el sujeto (la subjetividad o la humanidad como enunciante) y el objeto (la realidad en sí misma como enunciado) (Hegel 2011). Es por ello por lo que la razón se establece como el criterio que define la relación entre la universalidad que se puede alcanzar a través de la objetividad de la realidad y las distintas interpretaciones que la subjetividad tiene de ella. En la que se comprende por finalmente que la relación entre la sociedad y la naturaleza está mediada por la forma en la que la sociedad se comprende y produce a sí misma a partir de la transformación de la naturaleza. Una idea que se vincula directamente con el pensamiento crítico y que nos expone la estrecha relación que existe entre razón y crítica.

Esta forma de pensamiento se ha llevado al límite en los debates contemporáneos por lo que ha surgido una tendencia a realizar proyectos críticos y racionales sobre prácticamente todos los procesos que se pueden analizar con lo que ha surgido como el concepto de *crítica de la razón* en la que han surgido textos como: *crítica de la razón latinoamericana* (Castro-Gómez 2014), *crítica de la razón negra* (Mbembe 2015), *crítica de la razón poscolonial* (Spivak 1999), etc. En el que el sentido de estos trabajos es recuperar simultáneamente los conceptos de crítica y de razón, en los que se da por entendido a su vez una investigación analítica en el sentido crítico y se reconoce el sentido de la subjetividad del enunciante que tras el análisis de la objetividad determina redefiniría el concepto analizado, en los ejemplos de los que se han dispuesto, Latinoamérica, el negro y la poscolonialidad. Por lo que una *crítica de la razón geográfica* presupone entender por ende el concepto de *razón geográfica*, que es lo que esta investigación se ha propuesto desgranar para así proceder al sentido de su crítica. No sin dejar de lado la parte más importante de todas, pues tras comprenderse que la razón solo reconoce lo que ella misma pone en la naturaleza surge entonces en el centro de la

discusión el problema de la cosmovisión como base de la racionalidad del enunciante.

## La razón geográfica

El adentrarse en el análisis tanto de los conceptos de crítica como de razón nos lleva entonces a entender el proyecto planteado por Amalia Boyer en dos sentidos de una misma determinación, pues la *crítica de la razón geográfica* tiene una doble posibilidad hermenéutica que le dota de sentido. En la que se ha comprendido entonces lo que se entiende por *crítica de la razón*, pero que, al mismo tiempo, hace emergir como consecuencia el problema de definir lo que se entiende entonces por la cosmovisión del enunciante en el sentido de la racionalidad anclada al objeto de estudio. Puesto que la *crítica de la razón geográfica* presupone entonces entender por ende lo que implica el concepto de geografía por sí mismo y lo que es a su vez es comprendido por la racionalidad que está anclada a la misma como la *razón geográfica*.

Esto nos obliga, en primera instancia, a adentrarnos en los que implica el concepto de geografía, una discusión que puede resultar sumamente compleja puesto que se trata de una disciplina o un conocimiento que ha tenido cinco grandes momentos de realización intelectual: (i) Grecolatino; (ii) Arabo-musulmán; (iii) Judeocristiano; (iv) Moderno; y (v) Contemporáneo. Pues en cada uno de estos momentos de esplendor intelectual la geografía ha respondido a una determinada racionalidad del enunciante que responde a la cosmovisión que le acompaña y es sin duda lo que ha dificultado a los geógrafos delimitar sus distintas posibilidades hermenéuticas pues en cada uno de estos momentos de realización intelectual ha respondido a métodos e interpretaciones diversas que responden a las necesidades intelectuales de su tiempo y espacio sociales. Por lo que tras analizar cada uno de ellos es posible comprender entonces a cabalidad el desarrollo de la geografía en todas sus dimensiones históricas para delimitar su concepto en sentido amplio y desprender así el concepto de *razón geográfica*.

El mundo grecolatino fue el primero en desarrollar el término de geografía, que en sentido etimológico proviene del griego (*geographía*), literalmente traducido como “descripción de la tierra”. Una noción que persiste hasta el presente y que fue acuñada por Eratóstenes, y que ha quedado recogida en la obra de Estrabón denominada *Geografía* (1991), la cual está dividida en diecisiete volúmenes que en la traducción de José Luis García y José

García Blanco en editorial Gredos consta de seis tomos. La obra de Estrabón es en primera instancia una síntesis de los trabajos de los geógrafos anteriores. Si bien la obra de Estrabón se leyó a lo largo de la historia de la disciplina, se prestó más atención a los contenidos de los volúmenes en los que se disponía a hacer una descripción detallada del mundo que a los apartados del volumen I, donde realiza una construcción del marco conceptual desde el cual expone su discurso, especialmente en el primero de geografía y filosofía (Estrabón 1991). El más interesante, en el que sorprende descubrir que desde sus orígenes clásicos Estrabón define una relación entre ambas disciplinas, por lo que pensar en la geofilosofía no resulta del todo novedoso.

Es interesante que en este apartado Estrabón defina la geografía como una disciplina propia de los filósofos, pero más importante aún la define como una disciplina que alberga la posibilidad de estudiar una serie de interrogantes que nos llevan a tomar el concepto con el que Gonzalo Cruz considera a los geógrafos de la antigüedad clásica como historiadores del espacio (Cruz Andreotti 1994). Ahora bien, si retomamos la visión que Estrabón manifiesta para la disciplina, hay una relación estrecha con el estudio de la espacialidad y la política del mundo conocido (ecumene), por lo que es posible afirmar que, en su primer momento de realización intelectual, la geografía es una disciplina que se enfoca en el estudio más que de la superficie terrestre, como se ha señalado con regularidad en los trabajos de geografía, de las relaciones políticas en relación al estudio del espacio conocido (tanto de la superficie de la tierra como el mundo celeste). Una visión que en occidente no cambió radicalmente con el auge del pensamiento latino, pues Estrabón vivió al final del auge de la Grecia clásica. Pues la visión del estudio sistemático y detallado del espacio conocido fue replicada por Ptolomeo, donde la geografía adquirió un carácter que la comenzó a convertir en una disciplina cartográfica.

Esta visión cambió radicalmente cuando el pensamiento árabe-musulmán comenzó a apropiarse y reelaborar los conocimientos grecolatinos, particularmente a través de los trabajos de geógrafos como Abū Muhammad Al-Hasan, al-Hamdānī, Al-Masudi, Ibn Hawqal, Al-Muqaddasi, Al-Bakri, Qudama ibn Ja'far, Ya'qubi y Abu Abdallah. Fue en este contexto que surgió lo que se denominó "la ciencia de los países", una forma de conocimiento que se enfocó en el desarrollo de estudios etnográficos y sociológicos siglos antes de que estas disciplinas existieran como tales (Miquel 2014). Gracias a los avances astronómicos alcanzados por el mundo árabe, hoy se reconoce que su

pensamiento geográfico estaba mucho más desarrollado que el europeo de la época. En consecuencia, comenzaron a gestar una disciplina preocupada por comprender las relaciones entre territorios y culturas, anticipando lo que actualmente entendemos como geografía política.

Uno de los exponentes más destacados fue Ibn Hawqal, quien no solo fue un gran viajero, sino también un pensador inquieto por construir una geografía que explicara las interrelaciones entre sociedades a escala mundial. Sus obras, al igual que las de otros geógrafos árabes de su tiempo, estuvieron atravesadas por el interés en las relaciones entre los pueblos, aunque aún no se manejaban conceptos como el de soberanía nacional. En ese sentido, Ibn Hawqal contribuyó de forma decisiva a sentar las bases de una disciplina que hoy podríamos considerar parte del campo de las ciencias sociales (Hawqal 1964).

Este periodo de desarrollo de la disciplina que ocurrió entre los siglos VI y XIII de nuestra era quedó en el olvido debido a los procesos de consolidación de occidente como centro del mundo y a la consolidación del eurocentrismo de las disciplinas académicas, a pesar de que ahora se sabe que fue uno de los momentos más prolíficos de la disciplina en donde surgió el sentido humanista que fue recuperado parcialmente hasta el cuarto momento de realización intelectual de la geografía y que ha impactado profundamente los estudios contemporáneos de la disciplina. Pues debido a que para los geógrafos del mundo árabe la geografía era más que una disciplina enciclopédica un estudio destallado de la realidad material del espacio y el reconocimiento de la esfericidad de la tierra que les permitía comprender al mundo más como una extensión de la creación divina. Por lo que el estudio de la disciplina estaba íntimamente ligado al estudio de dios. Esto cambió radicalmente con la llegada del islam, y el triunfo de las facciones más radicales que sepultaron el conocimiento del mundo árabe en pro del pensamiento musulmán.

Sin embargo, en el mundo judeocristiano de la época estaba enfrascado en una interpretación enciclopédica que respondía a la tradición que Estrabón dejó asentada en los volúmenes de su Geografía, algo que no cambió hasta mediados del siglo xv, con el proceso de invención de América. Por lo que la geografía en su tercer momento de realización intelectual en el mundo judeocristiano se obsesionó con la descripción detallada de la tierra desde una perspectiva eurocéntrica que terminó con el desarrollo de la cartografía y que a diferencia de sus pares del mundo árabe abandonaron los sentidos políticos en favor de un tecnicismo de la disciplina. No obstante, debido

a las configuraciones precisamente políticas todos los desarrollos del mundo árabe no se conocerían hasta el presente con el desarrollo de disciplinas como la Historia de la geografía. Por lo que, en el tercer momento de realización intelectual de la disciplina, la geografía perdió su carácter social y se enfocó en convertirse en una razón instrumental que se coronó con el desarrollo de la *Universalis Cosmographia* de Martin Waldseemüller que, a partir de 1507, dio a América su nombre (McIntosh 2011).

Es en este periodo de realización intelectual que la Geografía perdió todo su sentido social y se decantó por el desarrollo de las matemáticas que derivaron en una concepción instrumental de la realidad social. Pues el espacio dejó de ser pensado como una relación política como había sido dispuesto tanto por la concepción originaria de la disciplina en la obra de Estrabón y desde luego todas las dimensiones sociológicas y etnográficas que definieron el sentido de las interrelaciones sociales. Donde la disciplina dejó de ser pensada como una relación íntima entre la política del espacio conocido y las relaciones entre los distintos estados a ser pensada como una razón instrumental que sirvió de base para los proyectos de colonización de lo que algunos historiadores definen como la era de los descubrimientos —aunque nunca señalan que más que una era de descubrimientos fue una época de expansión colonial europea— por lo que la Geografía comenzó a ser pensada como un instrumento de conquista y colonización en la que la cartografía y la astronomía se apoderaron de las academias geográficas.

El cuarto periodo de realización intelectual estuvo marcado por el desarrollo de la navegación y el auge del mapa como elemento constitutivo de la disciplina, así como el desarrollo de la institucionalización de las ciencias europeas en la dialéctica de la ilustración, en las que la geografía se enfrentó a la división kantiana de las ciencias que las separó entre ciencias sociales y ciencias naturales en las que destacan los trabajos de Alexander von Humboldt, a pesar de que él mismo consideró a la Geografía como una disciplina social dando un importante reconocimiento a los desarrollos del mundo árabe (Petatán 2020). Este fue un periodo en el que la disciplina se enfocó principalmente en el estudio de la geografía física y que le dio además una perspectiva que la puso en un dilema en el que se enfrentó al desarrollo de las ciencias particulares como la Geomorfología, la Geología y posteriormente de la Geofísica.

En este periodo la disciplina se definió desde entonces como una ciencia natural y ha resultado ser un proceso muy complejo que se enfrenta a la noción de naturaleza

en sentido amplio. Por lo que el desarrollo de la disciplina se enfocó sobre todo en las descripciones físicas del espacio y en el perfeccionamiento de la cartografía, así como en la búsqueda de ser un conocimiento enciclopédico, paradójicamente muy lejos de sus orígenes clásicos, pero con una suerte de idealización de este.

La romantización de la Geografía clásica lejos estaba de lo que originalmente se había planteado, pero la idealización que se hizo de la disciplina se enfocó sobre todo en profundizar el desarrollo del pensamiento cartográfico. No obstante, en el quinto periodo de realización intelectual, la disciplina se enfrenta hoy día a un redescubrimiento de las posturas clásicas grecolatinas y del mundo árabe. Así como a una forma determinada de saber que es heredada del cuarto periodo de realización intelectual en el que por un lado se ha comenzado a cuestionar el sentido de la disciplina como ciencia natural y por el otro ha comenzado a surgir un interés cada vez más profundo por los estudios ambientales, profundizando las posturas que surgieron en la geografía clásica alemana del siglo XIX. Sin embargo, es en esta forma de disruptión que ha tenido la disciplina lo que ha permitido cuestionar lo que significa para sí misma.

En este contexto es posible comprender, sin embargo, que la disciplina ha tenido una suerte de reencuentro consigo misma, pues la razón geográfica se puede definir como la racionalidad que constituye el pensamiento del mundo desde una forma determinada de concebir el espacio social asociada a la razón instrumental donde la vida social ha pasado a un segundo término y el enfoque que se tiene del pensamiento geográfico está ligada a su matematización idealizada de la realidad física y social. Es por ello por lo que el concepto de razón geográfica gurda el sentido que la disciplina adquirió en la era de las conquistas europeas pero transpuesta en una red de entramados intelectuales que asocian la cosmovisión de la modernidad —en el sentido que se logró dilucidar para la razón como principio— pues la subjetividad del enunciante está anclada a una forma específica de pensar a la tierra. Pero a su vez y paradójicamente mantiene ciertos matices de los distintos periodos de realización intelectual.

La razón geográfica es pues la estructura racional de la modernidad en la que se presenta el sentido último de una forma específica de concebir a la naturaleza que no encaja con las perspectivas que la disciplina adquirió desde sus orígenes pero que da cuenta de la profunda influencia que tuvo en el momento de su institucionalización disciplinar en las academias europeas directamente involucradas en el proceso de colonización (Capel

1977). Por lo que la razón geográfica tiene un conflicto interno ligado a las cosmovisiones que le dan sentido a su estructura racional. Por lo que una Crítica de la razón geográfica se enfrenta al problema de definir a la razón geográfica pues esta se encuentra separada por una dicotomía interna entre los distintos momentos de realización intelectual que han respondido a su vez a las distintas formas en las que se ha pensado su sentido desde contextos históricos y espacialidades sociales distintas.

A pesar de ello es posible entender que la razón geográfica no es uniforme y ha respondido principalmente a dos formas de concebir a la relación entre la sociedad y la naturaleza. Una en la que se piensa a la naturaleza como objeto de consumo y otra en la que la naturaleza es en sí misma una extensión de la comprensión de lo que el ser humano ha dispuesto para ella. La primera idealizando la segunda a partir de las concepciones del mundo clásico y la segunda siendo el origen real del pensamiento geográfico. En el que la razón geográfica aparece como un problema de análisis que ha dificultado la definición racional de la geografía, pues como se ha analizado en el segundo apartado de la presente investigación la cosmovisión en la que se construye el sentido del concepto de razón influye en lo que por ella se entiende. Y una disciplina que ha experimentado un desarrollo intelectual como la geografía que ha sido partícipe de las concepciones intelectuales de distintas cosmovisiones se enfrenta al problema de su definición racional pues la razón geográfica es en esos términos una disputa por el sentido del concepto de Geografía, es decir una disputa por definir lo que se entiende por la relación entre la sociedad y la naturaleza.

Por lo que el concepto de razón geográfica tiene una amplia posibilidad de interpretación hermenéutica que sin embargo tiene puntos en común. En la que tras un análisis exhaustivo de las posiciones que a primera instancia parecen contraponerse surge sin embargo el hecho de que la razón no es universal por sí misma sino a razón del universo de significados a los que responde en cuanto pensamiento determinado por un tiempo y espacio sociales específicos. La cual se distingue de la ciencia pues la racionalidad responde a la cosmovisión y la ciencia es lo que el ser humano pone de sí mismo en la naturaleza para interpretar lo que no le es posible conocer en sí mismo. Pues la ciencia es un proceso que está más allá de la razón y a su vez se desprende de ella.

Por lo que la razón geográfica se contrapone al concepto de ciencia debido a que responde a una lógica de comprensión de la relación sociedad y naturaleza que ha

pasado por al menos cinco grandes momentos de realización intelectual claramente definidos en los que el concepto de ciencia aparece y desaparece de la perspectiva que le da su legitimidad como conocimiento verdadero. En donde la noción de Geografía comparte la evolución del pensamiento humano y de las distintas formas en las que se ha pensado la relación entre la sociedad y la naturaleza. Por lo que la razón geográfica puede ser interpretada como la relación de relaciones que determina las distintas formas de concebir la relación entre la sociedad y la naturaleza.

La razón geográfica recoge las distintas formas en las que las diferentes formas sociales han concebido su lugar en el mundo y a su vez se ha constituido como una forma específica de relacionarnos con el mundo en la que este aparece como una determinación logocéntrica donde se concibe al mundo como una determinación específica de lo que es la relación que ha desprendido a la sociedad de la naturaleza. Pero que a su vez concibe que la naturaleza y la sociedad no son sino dos formas distintas de un mismo proceso de transformación de la materia y la energía. Una de forma consciente y la otra a través de procesos entrópicos que se dan forma a sí mismo. En donde la conciencia no es sino el sentido que los humanos damos a la naturaleza transformada y a la que dotamos de un sentido humano. Sin embargo, este metabolismo social-natural se encuentra en una crisis en la que se ha vuelto cada vez más evidente que existe una relación reciproca de interdependencia entre aquello a lo que denominamos naturaleza y aquello a lo que denominamos sociedad pues en el fondo son dos caras de una misma realidad material procesadas por la mente humana. Por lo que una Crítica de la razón geográfica consiste en develar las interrelaciones entre el concepto de *crítica de la razón y razón geográfica*. Un entramado teórico que escapa a las ambiciones de este proyecto, pero que de algún modo ha logrado arrojar pistas sobre cómo profundizar los esfuerzos teóricos de Amalia Boyer.

## Conclusiones

Esta investigación se ha pensado como una contribución a una *crítica de la razón geográfica*, en la que se ha presentado de forma ordenada la hermenéutica de lo que implicaría una *crítica de la razón geográfica* en la que para lograrlo fue necesario separar los conceptos de crítica, razón y geografía. Que al ser estudiados por separado nos permiten comprender las distintas discusiones epistemológicas que

conllevan un proyecto de estas características, mismas que nos han conducido a preguntarnos sobre lo que se comprende a su vez por los debates en torno a la *crítica de la razón* y más específicamente de lo que implica la *razón geográfica*. Sin embargo, este último concepto que está lejos de ser definido en su totalidad presenta la dificultad de estar atravesado por una larga historia de las ideas en geografía. Debido a las distintas experiencias teóricas, políticas, epistemológicas y culturales en las que se ha desarrollado. Por lo que para lograr desarrollar una Crítica de la razón geográfica es preciso lograr comprender las relaciones que la geografía ha tenido en su proceder.

Esta investigación sin embargo ha hecho el esfuerzo de sintetizar las discusiones por las cuales las relaciones entre Geografía y Filosofía no son nuevas en la disciplina, sino que se trata más bien de un retorno a los orígenes clásicos. Así como el reconocer que la crítica de la razón geográfica es ante todo una toma de postura frente a las formas en las que la disciplina existió a lo largo de los siglos XVI al XX en el mundo occidental. En donde la disciplina adquirió una dimensión de instrumento de conquista y colonización, así como la configuración de un entramado de premisas que la definieron como una disciplina física y social que se rehusa a asumir la lógica de separación de los conocimientos científicos que se estableció con la institucionalización de la disciplina en las academias de la Europa del siglo XIX, una discusión que requiere una investigación por sí misma. A pesar de ello, se han planteado las estructuras esenciales para el futuro desarrollo de una Crítica de la razón geográfica.

## Referencias

- Boyer, Amalia. 2007. "Hacia una crítica de la razón geográfica". *Universitas Philosophica* 24 (49): 159-174.
- Capel, Horacio. 1977. "Institucionalización de la geografía y estrategias de la comunidad científica de los geógrafos". *GeoCrítica: Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 8 (1).
- Carver, Terrell. 1985. "Engels's Feminism". *History of Political Thought*. 6 (3): 479-489.
- Castro-Gómez, Santiago. 2014. *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Certeau, Michel de. 1994. *L'invention du quotidien*. París: Gallimard.
- Chométy, Philippe. 2006. *Philosopher en langage des dieux'. La poésie d'idées en France au siècle de Louis XIV*. Honoré Champion.
- Cova, Véronique. 2014. "Lefebvre et de Certeau – la Sociologie du Quotidien". En *Regards Croisés Sur La Consommation*, tome 1 – *Du fait social à la question du sujet*, editado por Éric Rémy y Philippe Robert-Demontred, 189-22. París: EMS Éditions. <https://doi.org/10.3917/ems.remye.2014.01.0189>
- Cruz Andreotti, Gonzalo. 1994. "La visión de Gades en Estrabón. Elaboración de un paradigma geográfico". *Dialogues d'histoire Ancienne* 20 (1): 57-85.
- Davis, Angela. 2011. *Women, Race, & Class*. Nueva York: Vintage.
- Duchrow, Ulrich y Franz J. Hinkelammert. 2012. "A Critical Theory and a Critique of Mythical Reason". En *Transcending Greedy Money*, editado por Ulrich Duchrow y Franz J. Hinkelammert, 163-174. Nueva York: Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1057/9781137290021\\_11](https://doi.org/10.1057/9781137290021_11)
- Duque, Félix. 1998. *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal.
- Echeverría, Bolívar. 2019. *Definición de la cultura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Engels, Frederick. 2011. *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. NoBooks Editorial.
- Estrabón. 1991. *Geografía (Libros I y II)*. Traducido por José García Ramón y José García Blanco. Madrid: Gredos.
- Fattal, Michel. 1986. "Le logos d'Héraclite: un essai de traduction". *Revue des Études Grecques* 99 (470-471): 142-152.
- Federici, Silvia. 2004. *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*. Nueva York: Autonomedia.
- González Varela, José Edgar. 2016. "La crítica aristotélica a la teoría platónica de las ideas". *Diánoia. Revista de Filosofía* 59 (73): 135-154. <https://doi.org/10.21898/dia.v59i73.85>
- Guy, Debord. 2015. *La société du spectacle*. París: Folio.
- Harvey, David. 2007. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: University Press.
- Hawqal, Ibn. 1964. *Configuration de La Terre (Kitab Surat Al-Ard)*. Traducido por Johannes Hendrik Kramers y Gaston Wiet. Commission internationale pour la traduction des chefs-d'œuvre.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2011. *Ciencia de la lógica: la lógica objetiva*. Editado por Félix Duque. Madrid: Abada Editores.
- Hinkelammert, Franz. 1998. *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*. San José: Departamento Ecuéménico de Investigaciones (DEI).
- Hinkelammert, Franz. 2013. *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Editorial Arlekín.
- Holmes, Cindy, Sarah Hunt y Amy Piedalue. 2015. "Violence, Colonialism and Space: Towards a Decolonizing Dialogue". *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 14 (2): 539-370. <https://doi.org/10.14288/acme.v14i2.1102>
- Kant, Immanuel. 2009. *Crítica de la razón pura*. Ciudad de México: Ediciones Colihue SRL.

- Lefebvre, Henri. 1974. "La production de l'espace". *L'Homme et La Société* 31 (1): 15-32.
- Lefebvre, Henri. 1981. *Critique de la vie quotidienne: De la modernité au modernisme*. Montreuil: L'Arche.
- MacCulloch, Diarmaid. 2011. *Historia de la cristiandad*. Ciudad de México: Random House.
- Marx, Karl. 2017. *Das Kapital: Kritik Der Politischen Ökonomie*. Berlín: Dietz-RL-Stiftung.
- Mbembe, Achille. 2015. *Critique de la raison nègre*. París: Éditions de la Découverte.
- McDowell, Linda. 1983. "Towards an Understanding of the Gender Division of Urban Space". *Environment and Planning D: Society and Space* 1 (1): 59-72. <https://doi.org/10.1068/d010059>
- McIntosh, Gregory C. 2011. "Martin Waldseemüller, Amerigo Vespucci, and the So-Called 'Error' of the 'Abbey of All Saints'". *Terrae Incognitae* 43 (2): 134-159. <https://doi.org/10.1179/008228811X13079576458375>
- Miquel, André. 2014. *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*. París: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Éditions Mouton, Publications de l'École Pratique des Hautes Études. <https://doi.org/10.4000/books.editionsehess.537>
- Pedraz Petrozzi, Bruno. 2011. "Psicoanálisis: una mirada sobre su autor y su valor científico". *Revista de Neuro-Psiquiatría* 74 (4): 312-313.
- Petatán, Gabriel. 2020. "El cosmos de Alexander von Humboldt en la dialéctica de la ilustración". *Revista Geográfica de Chile Terra Australis* 56 (1): 62-70. <https://doi.org/10.23854/07199562.2020561.Petatan62>
- Quijano, Aníbal. 2015. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Contextualizaciones Latinoamericanas* 3 (5).
- Remes, Pauliina. 2014. "Plato: Interaction Between the External Body and the Perceiver in the *Timaeus*". En *Active Perception in the History of Philosophy*, editado por José Filipe Silva y Mikko Yrjönsuuri, 9-30. Cham: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-04361-6\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-319-04361-6_2)
- Schmidt, Alfred. 2013. *The Concept of Nature in Marx*. Nueva York: Verso
- Sellars, Wilfrid. 1956. "Empiricism and the Philosophy of Mind". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 1 (19): 253-329.
- Silva, Ludovico. 2006. *Anti-manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*. Caracas: Fondo Editorial IPASME.
- Smith, Neil. 2010. *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*. Athens: University of Georgia Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjsf541>
- Vallières, Pierre. 1967. *Nègres Blancs d'Amérique*. Montréal: Parti pris.

### Gabriel Petatán García

Licenciado en Geografía con especialidad en temas de geografía política y magíster en Estudios Latinoamericanos con especialidad en Filosofía e Historia de las ideas en América Latina por la Universidad Nacional Autónoma de México. Analista de temas culturales, políticos y coyunturas geopolíticas internacionales. Su principal enfoque se encuentra en las líneas de investigación sobre Historia cultural e intelectual de América Latina, Historia de las ciencias sociales, Teoría política y formación del estado y Geopolítica, posicionamiento estratégico y análisis geopolítico.