

JOSÉ SANTOS HERCEG
COMPILADOR

LIBERACIÓN, INTERCULTURALIDAD E HISTORIA DE LAS IDEAS

*Estudios sobre el Pensamiento Filosófico
en América Latina*



Instituto de Estudios Avanzados
Universidad de Santiago de Chile

Primera edición, octubre de 2013, Santiago de Chile
© Instituto de Estudios Avanzados
Universidad Santiago de Chile

Registro de Propiedad Intelectual: 234.520
ISBN: 978-956-353-397-2

Diagramación: Fabiola Hurtado

Impresión: Lom ediciones

Impreso en Chile / Printed in Chile

LIBERACIÓN, INTERCULTURALIDAD
E HISTORIA DE LAS IDEAS

ESTUDIOS SOBRE EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO
EN AMÉRICA LATINA

JOSÉ SANTOS HERCEG (COMPILADOR)

Índice

¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana? A modo de introducción JOSÉ SANTOS HERCEG	7
PRIMERA PARTE	
FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN	25
Filosofía para la liberación y violencia HORACIO CERUTTI GULDBERG	27
Vigencia actual y proyecciones de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación JUAN CARLOS SCANNONE	45
El estatuto de la universalidad en la Filosofía latinoamericana: lo universal-situado MARIO CASALLA	55
La Filosofía de la Liberación ¿como un historicismo de la alteridad? Del historicismo analéctico al trabajo vivo MARIO SAÉNZ	71
SEGUNDA PARTE	
FILOSOFÍA INTERCULTURAL	89
Las culturas del saber y su encuentro en el diálogo norte-sur”. ¿Cómo pensar el saber que debemos saber? RAÚL FORNET BETANCOURT	91
En nombre de la lengua perfecta FIDEL TUBINO ARIAS-SCHREIBER	109
Diálogo intercultural y política del reconocimiento. Aproximaciones al conflicto en tierras mapuches (Chile) RICARDO SALAS ASTRAIN	125
De los Estudios Culturales a los sujetos históricos DINA PICOTTI	145

TERCERA PARTE	
HISTORIA DE LAS IDEAS	159
La “Teoría del Discurso” y la investigación de lo ideológico	
ARTURO ANDRÉS ROIG	161
Humanismo emergente y antropología de la dominación en Augusto Salazar Bondy para una reconstrucción de la tradicción del humanismo latinoamericano	
ADRIANA ARPINI	183
Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco	
ALVARO GARCÍA SAN MARTÍN	203
El nutrido campo de las historias de la Filosofía Latinoamericana	
JOSÉ SANTOS HERCEG	225
AUTORES	243

¿Qué se dice cuando se dice filosofía latinoamericana?¹

A modo de introducción

JOSÉ SANTOS HERCEG

Alejandro Korn escribía, a principios del siglo XX, respecto de la Filosofía en Argentina algo que creo puede aplicarse a muchos de los que comienzan a leer un artículo como este: “Me imagino –decía Korn– la sonrisa del lector (...). ¿Desde cuándo tenemos Filosofía argentina? ¿Acaso tenemos filósofos?” (1993:29). Reacción irónica que con toda probabilidad será la de una parte importante de los que se topen con este texto. La Filosofía latinoamericana, sin embargo, para sorpresa de muchos, constituye desde hace tiempo un tema de investigación. A la fecha, tiene a su haber, tanto considerando los textos originales de los filósofos como el meta-discurso o examen crítico de dichos escritos, un enorme caudal de literatura. Utilizando criterios que recuerdan al concepto de “normalidad” de Francisco Romero, podríamos decir que se dictan cursos de Filosofía latinoamericana por todo el continente, se han escrito innumerables historias de la Filosofía latinoamericana –tanto continentalmente considerada como por países–, se realizan congresos y coloquios sobre el tema regularmente y los libros al respecto llenan bibliotecas.

El estudio de la Filosofía latinoamericana es, hoy por hoy, –siguiendo con la categorización de Romero– algo muy “habitual” en algunos lugares del continente donde dicho trabajo se ha “generalizado”; digamos que allí se ha “normalizado” en el sentido de que el dedicarse a ella se ha incorporado como “(...)

¹ Este texto fue publicado en la Revista Chilena de Filosofía, N° 68, 2012, pp.65-78.

una actividad ordinaria a la común vida del espíritu” (Romero, 1952:61), se ha ido consolidando hasta pasar a ser “(...) uno de los asuntos habituales del común ejercicio intelectual” (Romero, 1952:54). Es tanto así que la Filosofía latinoamericana incluso ha trascendido los límites del continente.

En este sentido, a inicios del siglo XXI Pablo Guadarrama hace ver que “(...) los filósofos latinoamericanos han podido insertarse mejor en el nivel de las discusiones filosóficas internacionales” (2001:177), que “(...) las ideas filosóficas elaboradas en América Latina han llegado a tener mayor reconocimiento mundial”, que “(...) en Europa y Norteamérica, se ha incrementado el interés por estudiar y valorar el pensamiento filosófico latinoamericano”, y que hay un “(...) reconocimiento del grado de madurez alcanzado por la vida filosófica latinoamericana en la actualidad” (178).

Esta instalación y reconocimiento del tema contrasta, sin embargo, con la situación en algunos países de América Latina. Un caso paradigmático es el de Chile. En nuestro país se han publicado algunos pocos pero significativos libros sobre el tema². Los cultores de esta temática son un grupo relativamente pequeño, pero constituido por prestigiosos filósofos³; sin embargo, a nivel

² Sin la intención de ser exhaustivo, podrían mencionarse aquí los siguientes libros: Manfredo Kempf Mercado, *Historia de la filosofía latinoamericana*, (Santiago de Chile: Zig-Zag, 1958), Carlos Ossandón, *Hacia una filosofía latinoamericana* (Santiago de Chile: Nuestra América, 1984), Mario Berrios Caro, *Identidad-Origen- Modelos: pensamiento latinoamericano* (Santiago de Chile: Instituto Profesional de Santiago, 1988), Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina* (Caracas: Monte Ávila, 1988), Luis Vitale, *Pensadores latinoamericanos contemporáneos* (Santiago de Chile: Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2001), Sergio Vuskovich, *Filosofía Latinoamericana* (Valparaíso: Ediciones de la Universidad de Playa Ancha, 2004), Ricardo Salas A. *Ética intercultural* (U. Raúl Silva Henríquez, 2004), la trilogía de Eduardo Devés, *El pensamiento latinoamericano del siglo XX* (Santiago de Chile: Biblos-DIBAM, 2003-2004) y recientemente de José Santos Herceg, *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* (México/Chile: FCE, 2010).

³ Ricardo Salas y Eduardo Devés mencionan como cultores de este tema a Osvaldo Fernández (Universidad de Valparaíso), Mario Berrios, Carlos Ossandón (Universidad de Chile), Carlos Verdugo (Universidad de Valparaíso), William Thayer (UMCE), Carlos Ruiz (Universidad de Chile) y Renato Cristi (Devés y Salas: 1999). A este grupo habría que agregar, sin duda, a los autores mismos del texto: Eduardo Devés (USACH) y Ricardo Salas (UCRSH). Cecilia Sánchez, por su parte, rescata para el tema a Javier Pinedo (Universidad de Talca), Patricia

institucional, la Filosofía latinoamericana no ha tenido, hasta hoy, un reconocimiento correlativo⁴. En lo referente a la investigación, en el tema prácticamente no han sido financiados proyectos por FONDECYT⁵. En el ámbito de la docencia, las carreras de Filosofía, ya sea a nivel de pregrado (Licenciatura o Pedagogía)⁶ o postgrado⁷, cuando se ofrece algún curso sobre el tema⁸ solo es uno. En lo referente a las actividades de extensión o difusión académica, han existido coloquios, seminarios y congresos en los que se aborda la problemática de la Filosofía latinoamericana, pero son pocos y carentes de toda regularidad. En un contexto como este, la alusión inicial a Korn está justificada. Haciéndome

Bonzi (Universidad de Chile), Claudio Rivas, Gonzalo Catalán, Marcos García de la Huerta (Universidad de Chile), José Santos Herceg (USACH) y Jorge Vergara (Universidad Bolivariana) (Sánchez, 2005: 34). Una vez más habría que incluir en este listado también a la autora de la enumeración: Cecilia Sánchez.

⁴ Aunque se podría sostener con Devés y Salas que la posibilidad de una Filosofía latinoamericana es uno de los “temas que han marcado la discusión filosófica de los últimos 16 años” en Chile, sin embargo, no se debe olvidar lo que estos mismos autores sostienen un poco antes, es decir, que “los profesores de filosofía se han especializado en estudiar y difundir los temas tradicionales”. Son las temáticas de la Metafísica, Gnoseología, Antropología, Filosofía del Lenguaje, Teoría Política a la luz de los autores “clásicos”, las que sin duda priman en el trabajo de los chilenos (Devés y Salas, “La filosofía en Chile (1973-1990)”, *El pensamiento chileno en el siglo XX*, (México: FCE, 1999, p.204)

⁵ En sus 30 años de existencia FONDECYT ha patrocinado 243 proyectos filosóficos, de los cuales tan solo seis han sido en el área de la Filosofía latinoamericana. Sobre este tema cf.: Santos Herceg, José, “Treinta años de filosofía-FONDECYT. Construcción de una elite e instalación de un nuevo patrón investigativo”, *La Cañada. Revista del pensamiento filosófico chileno*, número 3, 2012, pp, 76-116. (www.revistalacañada.cl)

⁶ Actualmente (2012) las excepciones son la Pedagogía en Religión y Filosofía de la Universidad Católica del Norte (Pensamiento y Cultura latinoamericana), la Pedagogía en Filosofía de la Universidad Cardenal Raúl Silva Henríquez (Filosofía latinoamericana), la Pedagogía en Castellano y Filosofía de la Universidad de la Serena (Filosofía latinoamericana), la Pedagogía en Filosofía de la UPLA (Filosofía latinoamericana), la Pedagogía en Filosofía de la Universidad de Valparaíso (Pensamiento hispanoamericano), la Pedagogía en Filosofía de la UMCE (Literatura y Pensamiento latinoamericano) y la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado (Filosofía iberoamericana I y II).

⁷ El Magister en Filosofía en la Universidad Alberto Hurtado contempla un curso permanente de su malla llamado Problemas de la Filosofía Latinoamericana. Por su parte, el Magister de la Universidad de Valparaíso últimamente ha ofrecido seminarios sobre el tema.

⁸ Como se puede observar, solo en siete universidades –en el contexto de una veintena en las que se enseña Filosofía a nivel universitario– se ofrecen cursos sobre el tema.

eco de sus palabras diría, por lo tanto, que me imagino la sonrisa del lector ante el título de este artículo. ¿Desde cuándo tenemos pensamiento filosófico en América Latina? ¿Acaso tenemos filósofos?

Sin ningún ánimo de ofrecer una respuesta a esta pregunta, ni de entrar en una añeja y ya desperfilada disputa acerca de si existe o no un pensamiento filosófico latinoamericano –y menos aún en una suerte de apología de éste– quisiera simplemente hacer algunas aclaraciones terminológicas que permitan confeccionar una suerte mapa o más bien, una hoja de ruta. Comenzar por estas aclaraciones adquiere sentido a raíz de un riesgo del que Ernst Tugendhat nos previene expresamente, esto es, que “(...) una palabra se revela como útil para nuestro autoentendimiento, todo el mundo la usa y nadie la explica” (1996:29). Esta oscuridad parece ser una motivación extra para utilizarla con más frecuencia, pues permite extremar la extensión de su uso y, como dice nuevamente Tugendhat, “(...) se puede tener la pretensión de decir algo aunque no se diga nada o, peor aún que no decir nada, se puede divagar en la confusión” (1996:30). De allí que tenga sentido preguntarse por el término “Filosofía latinoamericana”. Puntualmente, a partir de una inspiración claramente wittgensteiniana, la pregunta será ¿qué se dice cuando se dice “Filosofía latinoamericana”?

El término ha rondado por el continente desde que Alberdi lo utilizara por primera vez alrededor de 1842 (Alberdi, 1995:145-151), se ha usado desde entonces y se ha difundido, sobre todo en la segunda mitad del siglo pasado. Se habla normalmente de una “Filosofía latinoamericana”, se ha discutido largamente acerca de su existencia o inexistencia, se ha escrito muchísimas veces su historia y discutido latamente acerca de sus temas principales. El término se utiliza hoy en forma habitual, pero casi nadie lo explica. “Dualidad de saberes” diría Wittgenstein: uno que se tiene y permite hacer uso correcto del término y uno que no se tiene, que haría posible explicarlo. De allí que se pueda utilizar correctamente la expresión que corresponde al concepto, pero no se tiene el saber necesario como para aclararle a otro la manera correcta de utilizar dicha expresión. Como el clásico caso del tiempo para San Agustín, quien confesaba saber lo que era solo hasta que se lo preguntaban expresamente, momento en que caía en la cuenta que no podía explicarlo (San Agustín, 1988:392).

Esto no significa que no existan trabajos tendientes a aclarar el término “Filosofía latinoamericana”. Al menos cuatro textos pueden mencionarse: uno de Carlos Ossandón, otro de Hugo Biagini, un tercero de Germán Marquínez Argote y, finalmente, uno desaparecido de Jorge Millas. Sin ser fiel a ninguno de ellos en particular, pero utilizándolos como antecedentes o insumos distinguiré algunos sentidos en que se dice Filosofía latinoamericana e intentaré caracterizarlos, poniendo el énfasis en los problemas que les vienen aparejados. La idea es mostrar los diferentes “usos” que se aparejan a la expresión “Filosofía latinoamericana”, no con el objetivo de determinar si alguno de ellos es más o menos correcto, si uno es más o menos adecuado, sino simplemente con la intención de poner de manifiesto que la expresión “Filosofía latinoamericana” tiene diferentes usos, que a ella le corresponden distintos objetos y que cada uno de ellos remite a problemas filosóficamente relevantes.

I

Comenzaré, algo arbitrariamente, por el sentido “teleológico” del término “Filosofía latinoamericana”, como lo llama Biagini, es decir, aquel sentido que “(...) se suscita como un programa de acción, ante una situación considerada deficitaria” (Biagini, 1989:15). De lo que se trata aquí es de una “Filosofía para América Latina”. El hito fundacional o inaugural de este uso del término es, sin lugar a dudas, Juan Bautista Alberdi. Él fue quien, al utilizar por primera vez la expresión “Filosofía americana” en aquel famoso texto titulado “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, lo hace, justamente, en este sentido. Alberdi comienza a hablar de repente –sin que exista tradición alguna– de una “Filosofía americana”, con ello, como el mismo dice, “nacionaliza” la Filosofía, le otorga carta de ciudadanía, la enraíza, la especifica, la empadrona y lo hace en virtud de su “utilidad”, del servicio que habría de prestar a América. De allí que para algunos autores, la Filosofía en América Latina comienza justamente aquí, cuando se toma conciencia de la necesidad de hacer una Filosofía “de sí y para sí”. Arturo Andrés Roig señala al respecto que “(...) el comienzo de la Filosofía latinoamericana dependería de que se haya constituido una consciencia de sí y para sí, aún cuando muestre grados y momentos diversos. De

acuerdo con este punto de vista, la Filosofía latinoamericana habría comenzado (...) con los escritos de Juan Bautista Alberdi de los años 1838 y 1840” (1986:63).

Para Alberdi es necesario estudiar la Filosofía europea, pero no se debe hacer de cualquier manera, sino que “(...) a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja positiva, vamos a estudiar, como hemos dicho, no la Filosofía en sí, sino la Filosofía aplicada a los objetos de un interés más inmediato para nosotros” (Alberdi, 1995:148). La Filosofía política se vuelve, así, la de nuestra política, del mismo modo como la de la religión se transforma en Filosofía de nuestra religión. De acuerdo con esta tesis, la Filosofía europea se “aplica” en América por los americanos, por eso es que Alberdi puede decir que “(...) la América practica lo que piensa Europa”. Aquí se encuentra el germen de la conocida tesis de la “instrumentalización”. Como dicen tanto Cecilia Sánchez como Leopoldo Zea, la idea es que se “toma prestado” (Cf.: Sánchez, 1992:40 y Zea, 1989:32) de la Filosofía europea el indispensable arsenal para filosofar. Es evidente, sin embargo, que cualquier tipo de préstamo es intencionado, obedece a una finalidad que remite a una necesidad correlativa. En virtud de las necesidades concretas, de los problemas puntuales, se elige, se requiere y se importa. No cualquier doctrina llega a América, sino aquellas que están de acuerdo con los intereses de los americanos. Del caudal acumulado durante la historia de la Filosofía se eligen aquellas herramientas teóricas que mejor sirven para enfrentar los problemas que se tenga. El filósofo latinoamericano echa mano, toma en préstamo, se apropia de determinados conceptos, categorías, argumentos, para “aplicarlos” en la solución de aquellos asuntos que le interesa resolver. La Filosofía europea se constituye así en una herramienta en manos americanas⁹. Sus conceptos son, en términos de Jorge Millas, los “(...) útiles

⁹ “(...) quienes sienten el llamado del pensamiento reflexivo en Hispanoamérica no pueden dispensarse de adquirir las técnicas desarrolladas por la Filosofía en su larga historia, ni pueden dejar de lado todos aquellos conceptos capaces de servir como soporte de una teoría rigurosa. (...) Pero todo el tiempo han de tener conciencia de su carácter provisional e instrumental y no tomarlos como modelos y contenidos que hay que imitar y repetir como absolutos, sino como herramientas que hay que utilizar en tanto no hayan otras más eficaces y más adecuadas (...)” (Salazar Bondy, 1995:213-14).

instrumentos de trabajo, como si dijéramos herramientas de precisión” (1969:115). Lo que haría el filósofo latinoamericano es, en palabras de Cecilia Sánchez, simplemente “(...) valerse de la Filosofía europea” para su propio interés. La historia de la Filosofía adquiere de este modo un “valor de uso” (Sánchez, 1992:30).

“No hay, pues, Filosofía universal”, sentencia Alberdi, pues ella emana y “ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país” (1995:148). De allí el surgimiento de una Filosofía americana, una que se haga cargo de las “necesidades sociales de nuestros países”. Ellas son las que otorgan la nacionalidad a la Filosofía: “(...) la Filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación” (Ibíd.:150). Alberdi llega incluso a hacer una enumeración taxativa de los objetos de estudios prioritarios para una Filosofía americana. Se pregunta ¿cuáles son los problemas que América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Y responde, “(...) los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano” (Ibíd.:149).

II

El sentido teleológico de la Filosofía latinoamericana, en tanto que Filosofía “para” América Latina experimenta así una suerte de desplazamiento o más bien, una complementación. Si ella surge del diagnóstico de un problema, de una situación deficitaria y se plantea como un camino de solución, entonces el sentido teleológico de la expresión “Filosofía latinoamericana” está imbricado con uno de carácter “temático”. La Filosofía latinoamericana, en tanto que se la comprenda como una reflexión “para” América, supone que los temas que producen molestia e incomodidad en el continente son los que dan lugar a una reflexión que busca salidas, soluciones. Nos desplazamos así a un segundo modo en que se dice “Filosofía latinoamericana”: Filosofía “acerca de” lo latinoamericano.

De acuerdo con Ossandón, por Filosofía acerca o sobre América Latina se entiende aquel pensar que se realiza en o

fuera del continente, “(...) cuyo objeto o problema filosófico es desentrañar nuestra realidad” (1984:13), se trata de aquella reflexión que tiene como eje central nuestro mundo americano. Aquí es donde se podrían situar, por ejemplo, las reflexiones acerca de la identidad latinoamericana, sobre la modernidad en América Latina, las dilucidaciones en torno a problemas como el del mestizaje, la integración, el caudillismo, el sincretismo religioso, entre muchos otros. Aquí habría que situar, también, la conocida disputa acerca de la Filosofía latinoamericana misma, su originalidad, su autenticidad. América Latina será el tema, el problema filosófico relevante para los pensadores. Estos se vuelven hacia la realidad americana, aquella en la que se encuentran inmiscuidos, para descubrir allí los asuntos que se les aparecen como filosóficamente relevantes. Desde aquí es posible comenzar a comprender la tesis de A. A. Roig respecto de que la Filosofía en el continente habría tenido múltiples “recomienzos”: ella habría surgido cada vez que un sujeto se ha puesto a sí mismo como valioso –*a priori* antropológico, lo llama el mendocino– y ha considerado que tiene valor el pensar sobre sí mismo y su mundo.

Esta perspectiva temática para entender el pensamiento filosófico en América Latina puede rastrearse a lo largo de una nutrida tradición que va desde aquello que Silvio Zabala gustaba en llamar “Filosofía de la conquista”, pasando por el pensamiento filosófico de la emancipación –tanto política como mental–, atravesando todo el siglo XIX y XX. José Martí escribía al respecto que “(...) cuando aparece en Cojímar un problema, no se va a buscar la solución a Danzing. Las Levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento comienza a ser de América. Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa y la levantan con la levadura de su sudor. Entienden que se imita demasiado y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡Es nuestro vino!” (1995:125). También en el ámbito filosófico la búsqueda de soluciones creativas, nuevas, sería el único camino viable para resolver los problemas latinoamericanos, dando con ello origen a una reflexión propia, nueva, original.

Un momento históricamente señalado en el sentido de la instalación de una Filosofía acerca de lo latinoamericano –tal vez se pueda hablar de un re-comienzo en el sentido de Roig– se encuentra en aquel grupo de filósofos mexicanos que Francisco Miró Quesada llamó “afirmativos”. Ellos, dice el peruano, “(...)

proclaman que solo la meditación sobre nuestra propia realidad puede producir la auténtica Filosofía” (Miró Quesada, 1974:87). José Gaos –quien tuviera una influencia indesmentible sobre este grupo– sostenía que lo original de la Filosofía latinoamericana sería la preocupación por lo propio: “Americana será la Filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América” (1945:368). De allí que para los “afirmativos” hacer una Filosofía propia será atender a sus circunstancias, en este caso, la circunstancia es México, en particular, y América Latina, en general. Comienzan, entonces, por el análisis de la realidad mexicana, para luego abordar el de la historia de las ideas filosóficas en México y finalmente ampliarse al continente. La consecuencia inmediata de esta preocupación por “lo propio” es la vinculación, el arraigo: “(...) si la autenticidad –comenta Miró Quesada– consiste precisamente en interpretar esta misma realidad, la Filosofía latinoamericana debe desentrañar el sentido de lo que significa ser latinoamericano, entonces nuestro filosofar queda enclavado en el corazón mismo de la realidad” (1974:104).

Esta idea tiene una reorientación hacia finales de los años 60 y principios de los 70, giro que queda sancionado en la *Declaración de Morelia*¹⁰. “A una Filosofía que hace suponer el destino manifiesto de un conjunto de pueblos para imponer su dominación al resto del mundo, deberá ofrecerse una Filosofía que niegue tal destino y haga, por el contrario expreso el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación. A una Filosofía que justifique, como lo ha venido haciendo, la dependencia de unos pueblos en exclusivo beneficio de otros, deberá oponerse una Filosofía que rechazando la relación vertical de dependencia haga expresa una relación horizontal de solidaridad” (Roig, 1981b:95). La Filosofía latinoamericana, en tanto que se hace cargo del problema de la dominación colonial de la que ha sido objeto el continente, se vuelve, entonces, “Filosofía de la liberación”, haciendo de ella su objeto de trabajo, su problema central por ineludible. La realidad de la dependencia, se señala en la *Declaración*, ha sido

¹⁰ Esta declaración fue firmada por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, con motivo del Primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en la ciudad de Morelia, Michoacán (México), del 4 al 9 de agosto de 1975.

asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado o intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como “Filosofía de la Liberación”.

III

La reflexión “acerca de” lo latinoamericano supera, con la Filosofía de la Liberación, una simple vinculación temática al modo de un objeto de estudio que pueda o no tomarse, y se vuelve una exigencia que surge de la constatación de los rasgos dolorosos de su realidad, de la situación de colonización y dependencia en la que se encuentra América Latina. Con ello se opera un nuevo desplazamiento. Si la Filosofía “sobre” América Latina implica una preocupación filosófica por lo propio, por el lugar en el que se está y nos es propio –tanto para conocerlo como para cambiarlo–, el sentido temático transita hacia un nuevo modo de decir Filosofía latinoamericana, en tanto que Filosofía “en” América Latina.

Al hablar del sentido geográfico a lo que se refiere Biagini es a la Filosofía “hecha en América Latina”, aquella que se ha dado en nuestro continente. La nacionalidad proviene, esta vez, de la tierra, de la madre tierra. *Ius solis*, como se le denomina en jerga legal. Quienquiera que venga al mundo adquiere la nacionalidad del terruño en el que cayó, en el que vio la luz por primera vez. Es latinoamericana la Filosofía que surge en los territorios que son parte de lo que se ha llamado América Latina. Del mismo modo como es inglesa la que nace en Inglaterra, griega o alemana la que ve la luz en los respectivos terruños, es latinoamericana la filosofía que brota en tierras de América Latina. Esta manera de decir Filosofía latinoamericana, como Filosofía “en” América Latina, aparece espontáneamente y tiene un carácter aparentemente nítido, libre de problemas teóricos, sin compromisos y basada solo en un criterio geográfico. Con ello se pretende aludir solo a un asunto cartográfico: una Filosofía que nace dentro de los límites de la América Latina, es decir, al sur del río Grande.

Algunos autores han sostenido –con razón, sin embargo– que no es casual ni anecdótico que una Filosofía tenga como su lugar de enunciación a América Latina, con ello se está diciendo algo de ella, se la está especificando más allá de una simple marca geográfica. En este sentido se podría entender el que Raúl

Fornet Betancourt asegure que el tiempo y espacio donde se da la reflexión “(...) no son ingredientes que se puedan añadir o no, según gusto, al quehacer filosófico”, pues ellos determinan, especifican su “gusto”, su “sabor”; contornean su “rostro” (Fornet Betancourt, 2001:13). No es indiferente que la reflexión emane en determinado lugar del globo. Enrique Dussel escribía que “(...) se trata de tomar en serio al espacio, al espacio geopolítico. No es lo mismo nacer en el Polo norte o en Chiapas que en New York” (1977:12) y, retomando expresamente esta tesis, Walter Mignolo hace ver que “(...) hacer Filosofía en América Latina o en África (y también en Estados Unidos) no es lo mismo que hacer Filosofía en Alemania, Francia o Inglaterra” (2001:13). El lugar de la enunciación no es secundario: no habría un lugar abstracto, en el sentido de neutro. El espacio y el tiempo, el contexto desde el cual se emite un discurso filosófico es su lugar y en tanto que tal, es central para efecto de su constitución como discurso. América Latina es el lugar en el cual surge la Filosofía latinoamericana, con eso le da su nacionalidad, su nombre, pero también le otorga su figura y fisonomía, su especificidad.

En este sentido se puede comprender el famoso diagnóstico de Augusto Salazar Bondy. El pensamiento latinoamericano es –sentencia el peruano– “defectivo e inauténtico” y la causa está en “nuestra sociedad y nuestra cultura” (Salazar Bondy, 1988:88). Son tres elementos los que, a su juicio, caracterizan a América Latina: subdesarrollo, dependencia y dominación. “Dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*” (Ibíd.:86). A partir de este lugar –cultura defectiva– no podía más que darse una sociedad “mal formada” que, como dice este autor, “la Filosofía expresa y a la vez sufre” (Ibíd.:87). También, las tesis de aquellos filósofos como Pedro Trigo, que sostienen la necesidad de un “pensamiento re-ligado” (1993:111) solo se comprende sosteniendo el vínculo con el lugar de enunciación. Filosofía re-ligada con el mundo, con la realidad, que para estos autores es una realidad violentada por el llanto de los que no tienen que comer, por la vulnerabilidad de los que no tienen casa, por la falta de perspectiva de los que carecen de educación, etc. La religación de la Filosofía es una reacción ante o más bien una re-conexión con el mundo de los menesterosos, los desposeídos, los marginales, que es América Latina.

IV

La idea de Filosofía latinoamericana, en tanto que intercultural, en el sentido en que ha sido planteada por autores como Raúl Fornet-Betancourt, Dina Picotti, Ricardo Salas, Fidel Tubito entre otros, tiene como fundamento el vínculo –arraigo– del pensamiento con una América Latina que es plural, culturalmente hablando. Esta diversidad se expresa necesariamente en un pensamiento filosófico múltiple. En este punto se pone de manifiesto que lo geográfico lleva a un nuevo desplazamiento en el sentido del término “Filosofía latinoamericana”. Un nuevo modo de decir Filosofía latinoamericana está allí implícito, pues el lugar, el contexto es relevante solo en tanto que se trata del lugar de un “alguien” que filosofa. No hay lugar sin sujeto, o dicho de otro modo, el lugar solo puede serlo para uno o más sujetos, luego –por evidente que parezca– no hay Filosofía sin filósofos. El sentido geográfico lleva implícito entonces un sentido “personificador”, como ha sido llamado por Hugo Biagini.

A lo que apunta este nuevo sentido de la expresión “Filosofía latinoamericana” es al sujeto mismo y denota una “Filosofía hecha por latinoamericanos”. En este sentido es que se ha hablado de una herencia paterna, un *ius sanguinis*, donde el pensamiento adquiere su apellido por parte del padre, esto es, de su autor. Si el filósofo es latinoamericano, por añadidura y automáticamente su pensamiento también lo será. En este mismo sentido es que se habla en el contexto mundial, por ejemplo, de una Filosofía alemana, inglesa, francesa, o china. Los alemanes hacen la Filosofía alemana y un Hegel, un Heidegger, un Kant o un Nietzsche hacen Filosofía alemana, en tanto que ellos son alemanes. De acuerdo con esta denominación, no importaría, en realidad, cuáles sean los problemas de los que se trate, ni la época en que se escriba y menos aún el método de análisis. Sería tan inglesa la Filosofía de Hume, como la de Searl y tan francesa la de Rousseau como la de Derrida. Desde esta perspectiva, los latinoamericanos no pueden más que hacer “Filosofía latinoamericana”; es imposible dejar de hacerlo aunque se lo desee, aunque uno se encuentre al otro lado del mundo, aunque lo hagamos en un idioma que no sea el español, aunque no sea de muy buena calidad y su profundidad no sea la deseable. Un filósofo latinoamericano haría, por lo tanto, siempre “Filosofía latinoamericana”.

Queda a la vista el problema del sujeto, en particular, del sujeto filosofante. Desde una cierta tradición academicista del filosofar, la primera persona del singular se oculta y debe ser ignorada, tiende a esconderse para no ser vista, sino solo oída, aunque solo como una voz neutra o más bien, neutralizada por un impersonal. En este sentido, para un filósofo que se hace cargo, por ejemplo, de los problemas de la moral, el que sea alemán, chino, australiano o venezolano es del todo irrelevante. El sujeto filosofante, su origen, no tiene importancia alguna para una reflexión que se presenta como autónoma, a-pátrida y huérfana. Un pensamiento que se integra a la arca de conocimiento universal. En este caso, el filósofo no tiene incidencia alguna sobre la reflexión misma y solo tendrá alguna repercusión en tanto que le hereda –pero únicamente de una manera algo anecdótica– su nacionalidad. Desde esta perspectiva el pensamiento de un filósofo latinoamericano no podrá nunca renegar del origen de su progenitor, pero su lugar será el de la Filosofía universal.

Para Humberto Giannini, por el contrario, la Filosofía “(...) no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que ex-plica” (1999:11), pues solo así conserva su profundidad y seriedad. La Filosofía sería, según este autor, “diarística”. En un sentido análogo, Arturo Andrés Roig, en sintonía con la tesis de Hegel, sostiene que para que haya Filosofía es indispensable un “sujeto”. Con ello, Roig está aludiendo al sujeto empírico, es decir, histórico –lo que lo distancia de Hegel–. Se trata del sujeto que, “se pone a sí mismo como valioso” y “considera como valioso el pensar sobre sí mismo”. El “acto valorativo originario” –nuevamente el “*a priori* antropológico”–, sería el antecedente necesario e indispensable para la existencia de la Filosofía. Punto de partida y punto de llegada del filosofar según Roig; topía y utopía del pensar filosófico de acuerdo con la lectura de Pérez Zavala. La Filosofía latinoamericana en tanto que “hecha por” latinoamericanos, por lo tanto, no solo la cualifica como latinoamericana, sino que, en tanto que lo hace, la cualifica como Filosofía: sin un sujeto filosofante no habría Filosofía. En este sentido es que debe entenderse la tesis de los “re-comienzos” de la Filosofía latinoamericana sustentada por A. A. Roig: ella ha surgido cada vez que un sujeto se ha puesto a sí mismo como valioso y ha considerado que tiene valor en pensar sobre sí mismo. Es así como se podría hablar de un comienzo

con las ideas independentistas, de otro, durante la etapa de la organización nacional, de un tercero, durante la independencia tardía de Cuba y Puerto Rico, etc. (Cf.: Roig, 1981a).

V

Se podría, sin duda alguna, seguir encontrando y describiendo usos de la expresión “Filosofía latinoamericana”, algunos de ellos presentes en los textos de los autores antes referidos. El recorrido aquí presentado no pretende, sin embargo, ser exhaustivo, sino ejemplar. Los diferentes usos, como se ha podido ver, se implican unos a otros e incluso es posible desprender de ellos otros que no han quedado especificados. Para terminar, sin embargo, sería interesante recuperar un último uso, ya mencionado de una u otra forma, pero que tiene la virtud de englobar todas las discusiones antes aludidas. El sentido “conceptual”, como lo llama Biagini, es el que se relaciona con una “Filosofía (propia) de Latinoamérica” y “(...) se refiere a rasgos e inquietudes preponderantes que en relación con otras expresiones nacionales, distinguen nuestro filosofar” (Biagini, 1989,16). No se trata específicamente del problema de la “originalidad” del pensamiento latinoamericano como fuera planteado ya desde los años 50 del siglo pasado. A lo que se apunta aquí es a todo aquello que ya se ha dicho: los rasgos que caracterizan la Filosofía latinoamericana, especificándola, dicen relación con sus temas, sus objetivos, con su sujeto, con su lugar de enunciación. Características que permiten ir saliendo del “acorralamiento” del que hablaba Robert Bernasconi al referirse a la situación del pensamiento africano. Como dice este autor, el pensamiento periférico se encuentra ante una disyuntiva aporética: o bien se hace Filosofía tal como la hacen los europeos y ya no es más que una copia, una imitación, un vil plagio, o se la hace de un modo alternativo, diferente, particular, propio, y entonces se pone en cuestión su carácter de verdadera Filosofía (Cf.: Bernasconi, 1997:183-196).

Queda por dejar con ustedes, los potenciales lectores, a los autores mismos. Antes, sin embargo, un agradecimiento obligado, en primer lugar, a cada uno de ellos por tener la gentileza de permitir esta publicación; en segundo lugar, al Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado, que puso a nuestra disposición el material de coloquio realizado allí en el año 2005,

de donde proviene una parte importante de los textos aquí publicados; en tercer lugar, pero muy especialmente, al Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago, que ha patrocinado la preparación y publicación de este libro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberdi, Juan Bautista, (1995), “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, *Fuentes de la Cultura Latinoamericana I*, Zea (Edit.), FCE, México, p.145-151.
- Bernasconi, Robert, (1997), “African Philosophy’s Challenge to Continental Philosophy”, *Postcolonial African Philosophy*, Emmanuel Chukwudi Eze, Routledge, New York, pp.183-196.
- Berrios Caro, Mario, (1988), *Identidad-Origen- Modelos: pensamiento latinoamericano*, Instituto Profesional de Santiago, Santiago de Chile.
- Biagini, Hugo, (1989), “La expresión ‘Filosofía latinoamericana’”, *Filosofía Americana e Identidad*, EUDEBA, Buenos Aires, pp.15-18.
- Devés, Eduardo y Ricardo Salas (1999), “El pensamiento en Chile (1973-1990)”, *El pensamiento chileno en el siglo XX*, FCE, México, pp.213-252.
- Devés, Eduardo, (2003-2004), *El pensamiento latinoamericano del siglo XX*, Biblos-DIBAM, Buenos Aires / Santiago de Chile.
- Dussel, Enrique, (1977), *Filosofía de la Liberación*, Editorial Ecol, México.
- Dussel, Enrique; Francisco Miró Quesada; Arturo Andrés Roig; Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, (1981), “Declaración de Morelia”, México, agosto de 1975. Publicada en Arturo Roig, *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*. México, UNAM, pp. 95-101.
- Fornet Betancourt, Raúl, (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, Desclée, España.
- Gaos, José, (1945), *Pensamiento en lengua española*, Stylo, México.
- Giannini, Humberto, (1999), *La Reflexión cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, (5° edición).
- Guadarrama, Pablo, (2001), “Balance y perspectiva de la filosofía latinoamericana al final del milenio”, *Cuadernos Americanos*, N°85, pp.165-183.
- Jaksic, Iván, (1988), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Monte Ávila, Caracas.

Korn, Alejandro, (1993) "Filosofía Argentina", *Qué es eso de... Filosofía Latinoamericana*, El Búho, Bogotá, (1981).

Kempf Mercado, Manfredo, (1958), *Historia de la filosofía latinoamericana*, Zig-Zag, Santiago de Chile.

Marquínez Argote, Germán, (1981), "Presentación", *¿Qué es eso de... Filosofía latinoamericana?*, El Búho, Bogotá, pp.6-7.

Martí, José, (1995), "Nuestra América", *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, Leopoldo Zea (comp.), FCE, México, pp.119-128.

Mignolo, Walter, (2001), "Introducción", *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Duke University, Ediciones del signo, Buenos Aires, pp.9-54.

Millas, Jorge, (1969), *Idea de la filosofía. El conocimiento*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

Miró Quesada, Francisco, (1974), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México.

Ossandón, Carlos, (1984), *Hacia una filosofía latinoamericana*, Nuestra América, Santiago de Chile.

Roig, Arturo Andrés, (1981a), *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.

_____, (1981b), *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*, Nuestra América, México.

_____, (1986), "Interrogantes sobre el pensamiento filosófico", *América Latina en sus ideas*, Leopoldo Zea (Comp.) Siglo XXI, México, pp.47-71.

_____, (1994), *El pensamiento latinoamericano y su aventura I y II*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

_____, (2001), *Caminos de la Filosofía Latinoamericana*, Universidad de Zulia, Venezuela.

Romero, Francisco, (1952), *Sobre la Filosofía Americana*, Editorial Raigal, Buenos Aires, (Escrito en 1942).

San Agustín, (1988), *Confesiones*, BAC, Madrid.

Sánchez, Cecilia, (1992), *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC-CESOG, Santiago de Chile.

_____, "Institucionalidad y escenas de la filosofía en Chile", *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte*, Cuarto Propio, Santiago de Chile, 2005, pp. 23-36.

Salazar Bondy, Augusto, (1995), “Sentido y Problema del pensamiento filosófico hispanoamericano”, *Fuentes de la cultura latinoamericana I*, Leopoldo Zea (comp.), FCE, México, p.213-14.

____, (1988), *¿Existe un filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, Buenos Aires, (1968).

Salas, Ricardo, (2004), *Ética intercultural*, Editorial de la Universidad Raúl Silva Henríquez, Santiago de Chile.

Santos-Herceg, José, (2010), *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, FCE, México/Chile.

____, (2012), “Treinta años de filosofía-FONDECYT. Construcción de una Elite e instalación de un nuevo patrón investigativo”, *La Cañada. Revista del pensamiento filosófico chileno*, N° 3. (www.revistalacañada.cl)

Trigo, Pedro, (1993), “Filosofía Latinoamericana. Coordenadas”, *Para una filosofía desde América latina*, Ellacuría y Scannone (comp.), Pontificia Universidad Javeriana, Colombia 1992. También en *Irrupción del pobre y el quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Scannone y Perine (Edit), Editorial Bonum, Buenos Aires, pp.45-70.

Tugendhat, Ernst, (1996), “Identidad: personal, nacional y universal” *Persona y Sociedad*, Vol X, N°1, pp. 29-42.

Vitale, Luis, (2001), *Pensadores latinoamericanos contemporáneos*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Vuskovich, Sergio, (2004), *Filosofía Latinoamericana*, Ediciones de la Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile.

Zavala, Silvio, (1994), *Filosofía de la conquista*, FCE. México (1947).

Zea, Leopoldo, (1989), *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México (1969).

PRIMERA PARTE

Filosofía de la Liberación

La Filosofía que llega al Nuevo Mundo junto con sus “descubridores” es la filosofía europeo-occidental que dadas sus características, ha sido llamada, en el espíritu de la Declaración de Morelia, “discurso filosófico dominador”. Un pensamiento eurocéntrico y, por lo tanto, hegemónico: una herramienta de colonización. Sus repercusiones alcanzan también –tal vez sería mejor decir, especialmente– a la Filosofía misma, con lo que la reflexión en el Nuevo Mundo se vuelve una “Filosofía colonizada”, un pensamiento marcado por la dominación. Pero la herida no es solo llaga. Apelando tal vez a lo más esencial de la Filosofía misma, ella no responde únicamente a este panorama desolador, sino que está marcada también por la reacción, por el intento de hacerse cargo: esfuerzos de desmarque e independencia. La Filosofía, vio nítidamente Arturo Ardao, puede ser “agente intelectual de dominación o de emancipación”. Como bien se sabe, existió un movimiento surgido en América Latina –particularmente en Argentina– a finales de los años 60 del siglo pasado, que se ha denominado a sí mismo “Filosofía de la Liberación”. Es también sabido que dicho movimiento da origen a multitud de corrientes de pensamiento; que en su interior se pueden distinguir claramente diferentes vertientes. Cada una de ellas es distinta, aunque todas están impulsadas por una misma y única intención: “crear un instrumental ideológico” que logre “romper los resortes de la discriminación y la dominación impuesta” de las “formas de dependencia”. De esta forma se buscará “alcanzar la plena liberación de sus hombres” (Declaración de Morelia, 1975).

Filosofía para la liberación y violencia¹

HORACIO CERUTTI GULDBERG

Hemos elegido una estrategia que nos ha parecido apropiada para enfrentar el tema que hoy nos convoca. No es mera ocurrencia, sino disposición a alimentarnos del venero de vías fecundas que se esparcen generosamente en toda la amplitud de la obra del maestro peruano Francisco Miró Quesada. Nos proponemos partir de ciertas sugerencias invalorable, las cuales adquieren, a veces, la apariencia desafiante de insistencias obsesivas en su obra, y trataremos de avanzar a partir de allí, estribando, por así decirlo, en ellas. Y esto a pesar de –o alentados por– la crítica tajante y sin concesiones que efectúa, a propósito justamente de estas dimensiones de su obra, David Sobrevilla. Conviene anotar que, para quienes nos dedicamos *full time* a la Filosofía, la crítica no sólo no está reñida con el aprecio y la evaluación más sincera, sino que van de la mano. No es confiable el puro sahumero y los elogios desmedidos. Es más, se aprecia la honestidad y el rigor en el esfuerzo receptivo, junto a la expresión clara y argumentada de la propia posición. Dicho lo cual, recordemos la evaluación de Sobrevilla. Después de haber afirmado –con toda justicia, añadimos nosotros– que el Maestro peruano es “... el más importante de los filósofos peruanos de cualquier época”², añadía:

¹ Conferencia magistral presentada en el Congreso Internacional de Filosofía: “Filosofía de la Liberación desde diferentes perspectivas teóricas y propuestas de desarrollo político”, Universidad Ricardo Palma, Lima, Perú, 11 al 13 de septiembre de 2006, con ocasión de recibir el Doctorado *Honoris Causa*.

² Jorge Gracia había señalado en 1984: “*And Peru has had in this century three of the most important philosophers that Latin America has produced: Alejandro Deústua (1849-1945), Francisco Miró Quesada (b. 1918) and Augusto Salazar Bondy (1925-1972)*” (Gracia, 1984:371).

No obstante, la enorme producción de Miró Quesada es muy desigual y aquí quisiéramos arriesgar el siguiente juicio: que parte de ella es prescindible y que en realidad no añade sino resta méritos a la importancia de su labor, por ej., los trabajos dedicados a la historia de la filosofía latinoamericana y a la filosofía de la liberación. Los primeros no han sido redactados sobre la base de una genuina investigación, y los segundos representan artículos de ocasión, de nivel más bien periodístico y donde se exhibe una peligrosa tendencia a instrumentalizar la filosofía (Sobrevilla, 1989:835).

No vamos a entrar ahora a considerar en detalle la crítica de Sobrevilla. Tampoco la posible concepción residual de la Filosofía respecto de la ciencia, la cual estaría obstaculizando algunos de los enfoques de Miró Quesada, cuando habría visualizado a la Filosofía “(...) como la parienta pobre de la ciencia”, la que “se viste de los andrajos a los que ésta no se puede rebajar”, como señalara Sobrevilla inmediatamente a continuación del párrafo citado. En todo caso, tanto en los trabajos de evaluación crítica de la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas –pensamos que más bien son eso y no propiamente trabajos con pretensión de investigación historiográfico-filosófica–, como en los breves trabajos dedicados a la Filosofía de la Liberación y, más todavía, en diversos lugares del conjunto de su obra, Miró Quesada nos llama la atención sobre puntos nodales de gran fecundidad teórica. Quizá también deberíamos discutir si lo periodístico necesariamente debilita o puede incluso reforzar la calidad de la reflexión. Puntos, decíamos, que resultan decisivos para un filosofar que se pretenda aporte, por modesto que fuera, a la liberación, entiéndase ésta última como se la entienda.

Nos proponemos recuperar algunas de sus sugerencias respecto de un filosofar para la liberación y de sus reflexiones sobre la violencia, para quedar en mejores condiciones de presentar algunas hipótesis respecto de la situación en que nos encontramos y el modo en que la Filosofía podría aportar para esclarecerla y avanzar en el proceso de liberación, en el sentido en que lo indicaba en su momento, con toda perspicacia, María Luisa Rivara de Tuesta.

Por último, puede ser significativo, para futuros desarrollos de la *filosofía de la liberación*, el análisis de los conceptos que viene utilizando en sus diferentes corrientes: los conceptos de dialéctica, de humanismo, de pueblo, de mediación

simbólica, de cambio categorial, de revolución y de violencia, y de las condiciones que hacen su aplicación prescindible o imprescindible en un proceso de liberación; la relación entre teoría y práctica entre las expresiones latinoamericanas y, por último, el carácter liberador de otras filosofías –el marxismo, por ejemplo– y hasta dónde han influido en los filósofos de la liberación.

Así pues, para Francisco Miró Quesada, la *filosofía de la liberación*, aunque ha dicho ya muchas cosas, tiene aún muchas más que decir (2000:180)³.

Concentrémonos en el tópico que nos convoca. Miró Quesada culminaba un escrito de los años cincuenta con sabor a diario de viaje y que fuera calificado en su momento de *best seller*, con significativas palabras para nuestro tema.

El que pretende ser cristiano, tiene que luchar contra todas las discriminaciones, tiene que rechazar todos los privilegios. Tiene que estar decidido a transformar el mundo, porque el mundo está lleno de injusticia, de explotación, de privilegios y de discriminaciones. Frente al mundo, el comunista y el cristiano tienen una posición común: la necesidad de trasformarlo. Los dos quieren cambiarlo. Los dos están decididos con toda su alma a trasformarlo. Pero entre ellos hay una diferencia irreconciliable. El comunista está decidido a matar para trasformar el mundo. El cristiano está decidido a dejarse matar para trasformarlo. Hay que elegir. Todos y cada uno de nosotros debemos elegir. Y una vez hecha la elección hay que mantenerla hasta sus últimas consecuencias. El mundo tiene que trasformarse. Si todos nosotros, todos los que sentimos que nuestra mayor dignidad es, sencillamente, ser un hombre entre los hombres, no nos decidimos a hacer lo que exige esta dignidad, entonces nada ni nadie podrá impedir que el mundo se trasformе a través de la violencia. Porque decir cosas bonitas, hablar de amores y fraternidades y asustarse cuando se exige por fin la gran transformación, no sólo es cobardía; es, sobre todo, fariseísmo. Es, sobre todo, darle la razón a quienes creen en la necesidad de la violencia.

³ Es la misma María Luisa acerca de la cual afirmara Alan Guy: “*Philosophe inquiète et sincère, M.L. Rivara de Tuesta, s’avère l’une des plus authentiques représentantes de la pensée d’avant-garde en Amérique Latine*” (Guy, Alan, 1989: 85-86).

Tenemos que elegir. El camino es sólo uno: la transformación del mundo. La alternativa es doble: la transformación por la violencia o la transformación porque todos la hemos elegido. El cristianismo tiene ante sí la última batalla. Ya ha empezado. Sólo podrá ganarla cuando todos los que pretenden ser cristianos comprendan que sólo pueden serlo si lo son hasta sus últimas consecuencias. Cuando comprendan sobre todo que los hombres que predicán la buena voluntad son cristianos. Cuando comprendan que ningún epílogo tiene ahora sentido. Porque ahora sólo se debe escribir prólogos (Miró Quesada, 1959:156-157)⁴.

Aquí debemos remitirnos, de nueva cuenta, al fino análisis de su trayectoria filosófica e ideológica que realizara con rigor Sobrevilla. Este último indicaba que “(...) mientras en 1951 Miró Quesada todavía era un creyente, en 1958 había dejado de serlo” (1989:650). El mismo Sobrevilla nos ayuda, citando textos del propio Miró Quesada a aclararnos sobre el particular. “(...) mi actitud –escribía Miró Quesada– podría ser definida como un “ateísmo nostálgico”. Ateísmo, porque en mi opinión Dios no existe; nostálgico, porque infortunadamente no existe. Dios no existe, pero yo desearía que existiera. Esta es mi posición definida en pocas palabras y con toda autenticidad” (Sobrevilla, 1989:655).

Este ateo nostálgico estaba –y suponemos que sigue estando– convencido de que “Un Dios que permite el mal no le interesa”. Le interesa la solidaridad como “valor ético supremo”. E insistía Sobrevilla:

Y es el sentido de la solidaridad el que lo lleva a rechazar el cielo mientras existe el infierno. Algo patéticamente afirma (Miró Quesada):

En tanto exista una sola persona condenada, he llegado a la conclusión de que deseo ser condenado con ella. Para mí no se trata de un asunto de salvación sino de solidaridad con mi prójimo, de simpatía hacia hombres que sufren sin saber

⁴ Un panorama del conjunto de la obra humanística de Miró Quesada se puede consultar en el trabajo inédito de María Luisa Rivara de Tuesta, “Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918-). Filosofía y praxis ante la condición humana” preparado para el volumen II de *La intelectualidad peruana del siglo XX*, que ella coordina. Gracias a su gentileza pude acceder al texto después de leer la presente conferencia.

cómo y por qué, y que han entrado al mundo sin desearlo (¿alguien acaso ha tenido la oportunidad de desearlo?, nos preguntamos nosotros). Se trata de luchar por mejorar las cosas en tanto puedan ser mejoradas. Es cuestión de hacer algo por las otras personas, pese a que sepamos que nosotros mismos nos hemos condenado (Ibíd.:656)⁵.

¿No es este el sabor de lenguaje de buena parte del pensamiento de la liberación? ¿No es el talante que anima a los esfuerzos por respetar la experiencia de la alteridad? Otra vez nos ayudará Sobrevilla cuando recuerda las palabras del maestro:

Nosotros hemos hecho esta experiencia en las comunidades campesinas del Perú, encontrando en su tradición sapiencial un riquísimo hontanar que ofrece al pensamiento filosófico inagotables posibilidades. Partiendo de esta tradición e interpretándola, mostramos cómo ella ofrece las bases para resolver la tensión, en apariencia insoluble, entre colectivismo y libertad (Sobrevilla,1989:807).

Pero, con todo y la separación de la fe cristiana, quizá todavía podría permanecer el planteamiento desde un punto de vista cultural. Aunque no se tenga fe, se podría adjudicar a la cultura cristiana ese deber ser: dejarse matar, antes que matar a otros, para transformar el mundo en algo humanamente vivible y digno. Sin embargo, históricamente la atribución no se sostiene, porque sería difícil precisar quiénes tienen más muertos ajenos a su favor que los cristianos. Baste recordar las Cruzadas, las guerras de religión, la conquista y destrucción de las Indias, etc. Aún así, se podría retirar lo de cristiano y mantener ese deber ser. Los mártires serían una prueba de esa confianza. Aunque en el caso de los mártires se hace de una situación no elegida ni eludible o eliminable, virtud⁶. Fue, seguramente, Augusto Salazar Bondy quien planteó en *Bartolomé o de la dominación*, uno de sus textos más sugerentes para el gran público y escrito con esa intención, lo que bien podríamos denominar el embrollo ineludible de la violencia en un contexto histórico de dominación. Consideramos que ha planteado de manera muy precisa el problema de la

⁵ Estos aspectos de la obra de Francisco Miró Quesada son desarrollados y destacados también por Heinz Krumpel (1992:269).

⁶ Hace años intentamos mostrar las características que el fenómeno asumía en nuestra América (Cf. : Cerutti Guldberg, 1989).

violencia en relación con el cristianismo, estrictamente con el catolicismo, en un trabajo reciente, el teólogo dominicano mexicano Miguel Concha. Después de reiterar el indispensable supuesto de la justicia social y de un importante recorrido histórico-teórico por las variantes de la tradición católica respecto de la violencia, afirma:

La ética cristiana actual, haciendo una corrección de los viejos errores y antiguas lagunas, tiene que proclamar con valentía y claridad: a) la existencia de una violencia estructural, en sus múltiples formas y en sus variadas configuraciones geográficas y sociales; b) el carácter pecaminoso de la violencia estructural, dando así contenido real a la noción formal del “pecado estructural”, expuesta en la moral fundamental, y c) la importancia decisiva de la violencia estructural, en cuanto principal condicionante genético de las otras formas de violencia social (Concha Malo, 1998:23).

Y no duda en tomar posición de manera muy precisa tanto sobre la violencia, como sobre la no violencia:

Por nuestra parte, creemos que la violencia revolucionaria es la forma más cualificada de violencia en la actualidad. Si es lícito en algún caso el uso de la violencia como medio de lucha por la justicia, lo será en el caso de la violencia revolucionaria, ya que ésta se opone a la otra forma más perniciosa de la violencia, la violencia estructural. (...) [En cuanto al “movimiento de la no-violencia activa”] juzgamos válida esta alternativa, con tal de que realmente sea “activa”, que cuestione, se oponga y luche contra la violencia estructural (...) que actúe no sólo como una postura personal-profética, sino como un movimiento *social-histórico* (Ibíd.:28, 29-30).

Con lo cual, la cuestión queda planteada en términos de la tensión entre lo deseable y lo posible, frente a la indeclinable demanda de plenitud humana.

Por su parte, será el mismo Miró Quesada quien subraye la importancia de la Filosofía de la Liberación para su propia reflexión, cuando escribía su interpretación muy personal acerca de esta peculiar modalidad de nuestro pensamiento filosófico:

Un movimiento latinoamericano que debe ser mencionado y que cuenta, en la actualidad, con muchos adeptos, es la filosofía de la liberación. Esta filosofía, que practican los

filósofos afirmativos, proviene de la historia de las ideas (...) De la historia de las ideas, nace la filosofía de lo americano, de la que brota la filosofía de la liberación, que comienza en relación con América Latina y se expande luego al Tercer Mundo (1995:300-301)⁷.

En otro lugar ubicaría lo que, a su juicio, constituiría el origen de esta filosofía. “Nadie puede quitarle a Leopoldo Zea el mérito de haber sido el primero en hablar de “La filosofía de la liberación”, ni tampoco de haber sido el factor de aglutinación más importante en nuestra América de un movimiento en torno a esta filosofía que logra expresarse colectivamente en la Declaración de Morelia de 1978” (1992:197)⁸.

En el trabajo antes citado, que llevaba como epígrafe: “treintaseis años después”, insistiría:

“Desde antes de incorporarme como miembro no matriculado a la Filosofía de la Liberación, había llegado a la conclusión de que meditar sobre la propia realidad era no sólo importante sino urgente. Por eso me lancé a luchar a brazo partido contra los “analíticos” que la criticaban y rechazaban” (Ibíd.:198)⁹.

⁷ El antecedente de estas afirmaciones lo constituye la reconstrucción del itinerario que conduce de la Historia de las Ideas a la Filosofía de lo americano en su libro ya clásico, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, FCE, 1974. Una valoración de conjunto del aporte latinoamericanista del filósofo peruano se encuentra en el trabajo de Clara Jalif sobre Miró Quesada (Jalif, 2001:143-154).

⁸ Por cierto, si bien se publicó en 1978, la Declaración se hizo pública en 1975.

⁹ Arturo Roig apreció muy positivamente en su momento esta misma reflexión de Miró Quesada: “Otro de los destacados analíticos peruanos, Francisco Miró Quesada que se declara ‘miembro no matriculado de la Filosofía de la liberación’ y que a la vez afirma mantenerse dentro de la analítica, nos expresa asimismo con toda fuerza, la conversión que esta posición filosófica ha tenido entre nosotros. Nos dice que ha ‘luchado a brazo partido’ contra los analíticos, sus colegas, que rechazaban la Filosofía de la liberación, saber que tal vez con más fuerza que otros en nuestra América, ha afirmado la relación entre filosofía y cultura, tal como lo ha señalado Raúl Fernet-Betancourt. Llega inclusive a poner en tela de juicio el valor filosófico de un ‘saber riguroso’ por lo mismo que *el rigor llevado a un extremo nos saca de la filosofía y nos pone en el terreno de la ciencia*. A lo que suma el rechazo de la acusación de ‘vaguedad’ lanzado por los analíticos –a nuestro juicio en ocasiones con sobrada razón– contra la Filosofía de la liberación, poniendo como ejemplo de ‘precisión conceptual’ al propio Salazar Bondy y a sus mismos escritos” (Roig,1993:135). *Cursivas en el original, negritas nuestras.*

Para después distanciarse, enfáticamente, de posiciones que bien podrían caracterizarse como con pretensiones de violentar la historia:

(...) los filósofos de la liberación debemos reajustar nuestras categorías ideológicas y esto significa enfocar la historia desde un nuevo punto de vista. Significa, asimismo, tratar de ser objetivos, hasta donde lo permita el inevitable condicionamiento histórico y de clase que es imposible superar por completo. Si no hacemos esto, nuestro movimiento está destinado a desaparecer (...) ¿Significa lo dicho que el socialismo es un ideal imposible? En absoluto. Sólo que, ahora, tenemos que concebirlo de diferente manera. No es posible perseguir un *modelo* de organización social que debe ser alcanzado a toda costa. Concebir, en los tiempos actuales, el socialismo de esta manera es matar a un nonato. Lo que nos ha enseñado la experiencia histórica es que los modelos sociales no se pueden imponer por la fuerza. Ni tampoco democráticamente. Por la simple razón de que la historia no puede predecirse (Ibíd.:204-205).

Anteriormente, en otros de sus trabajos había insistido en la dimensión decisiva que alienta esta actitud filosófica liberadora. “En este afán de liberación que es la expresión más acendrada del afán de autoafirmación y reconocimiento humano que caracteriza nuestro ser, se encuentra la razón por la cual la filosofía de lo americano se orienta también hacia una filosofía de la liberación” (Miró Quesada,1977:18).

Al maestro peruano le parecía en esos años setenta, que

(...) la filosofía de la liberación en tanto movimiento filosófico es indiferente a toda influencia de los economistas y sociólogos. La filosofía de la liberación incluye, como parte necesaria, una teoría filosófica de la dominación, pero esta teoría no es sino parte de la meditación general sobre la independencia. En relación a este tema debemos señalar que antes de que sociólogos, antropólogos y economistas comenzaran a hablar de una cultura de la dominación, Leopoldo Zea en 1956 había planteado la tesis con toda lucidez: los viejos centros de dominación ejercen su dominio no sólo a través de la violencia directa o de la presión económica, sino a través de la influencia cultural (Ibíd.:19).

Así, podía establecer el encadenamiento entre posiciones filosóficas postuladas en la región. “La historia de las ideas genera

la filosofía de lo mexicano, ésta evoluciona hacia la filosofía de lo americano propiamente dicha, y partiendo de esta etapa evolutiva, el movimiento culmina con la filosofía del Tercer Mundo y la filosofía de la liberación (Ibíd.:20). Y detectaba distancias ideológicas que consideraba decisivas: “A diferencia del marxismo que sólo ve en la filosofía una expresión de la condición de clase, la filosofía de lo americano considera que la filosofía, llevada hasta sus últimas consecuencias, no puede ser sino de liberación (Ibíd.:22)¹⁰.

Este esfuerzo de reconstrucción del pasado inmediato y de recuperación de tradiciones de pensamiento es muy valioso en nuestra Historia de las Ideas. En su momento, el filósofo argentino Arturo Roig destacó también esta propuesta del maestro peruano. “Esta tendencia se ha desarrollado de todos modos partiendo de la filosofía europea contemporánea, avanzando hacia atrás en el tiempo, fenómeno que de modo acertado ha sido denominado “regresión anabásica” por Francisco Miró Quesada” (Roig, 1986:64)¹¹.

Justamente, a finales de los sesenta y en los setenta del siglo pasado, particularmente en nuestra América, el tema de la violencia se articulaba de un modo preciso. Se detectaba y denunciaba una violencia estructural, la cual impulsaba a la violencia revolucionaria

¹⁰ En relación con el marxismo resulta muy instructivo comparar las afirmaciones que ya hemos citado del maestro peruano con las que pronuncia en “Filosofía de la liberación. Reajuste de categorías...”, donde habla de la importancia del “criterio para saber cuándo han desaparecido las clases” (1992:200 nota 3), y donde muestra las similitudes hasta caricaturescas entre marxismo y cristianismo, sobre todo en ciertas versiones (Ibíd.:1992:203 nota 6).

¹¹ A propósito de la violencia y su caracterización en nuestras tradiciones de pensamiento, el mismo Roig señala en otro lugar: “Los krausistas argentinos pretendieron cumplir estos fines por todos los medios. En ellos no hay prédica de la no violencia ni menos aún la neutralidad en materia política. Sostuvieron el uso de la fuerza y la legitimidad de los golpes armados e impulsaron la acción política, despertando el fervor ciudadano y las exigencias de participación en el gobierno. Se diferencian sin duda en todo esto de aquella posición de no violencia y de neutralidad impuesta por Giner de los Ríos a su escuela y de la que se lamenta Luis Araquistain en su libro sobre el pensamiento español [...] Frente, pues, a la oligarquía que se inclinaba hacia una concepción evolutiva del progreso, el radicalismo sostuvo la legitimidad de la revolución. La justificación filosófica del uso de la fuerza se encuentra desarrollada en Yrigoyen casi en los mismos términos en que lo hicieron otros krausistas, tales como por ejemplo, Eugenio María de Hostos o Gumersindo de Azcárate” (Roig, 1981:205 y 214).

como respuesta. Ello descargaba, en la mayoría de los casos, de peso (in)moral a esta última. A partir de ese diagnóstico básico se organizaban la mayoría de las discusiones. En general, el planteo era matizado desde la izquierda y enfatizado desde la derecha, para recualificarse, en el primer caso, frente a los segundos y para descalificar a los primeros, en el segundo.

¿Dónde nos encontramos hoy en relación a la violencia? Basta con caminar –tarea poco menos que imposible– por las calles de nuestras urbes, cada vez más tendientes a un gigantismo desbordado donde ya ni siquiera queda espacio para hablar de estética –¿qué es esto último? ¿A qué se refiere en relación con la vida urbana?–, para darse cuenta que el ambiente (ir) respirable es de violencia. Violencia de unos contra otros, de todos contra todos, policial, delincencial. Junto a esa atmósfera de inseguridad, que conduce a recluirse en la vida privada como en prisión autoasumida y a refugiarse mental y simbólicamente frente a la caja imbécil, están las actitudes desbordadas y francamente irracionales de las llamadas, ya de modo completamente caricaturesco, “fuerzas del orden”. El monopolio de la violencia por parte del estado, del cual estaría dotado con el fin de imponer un estado de derecho, consiste –con las debidas y honrosas excepciones– en que no se ejerce tal monopolio ni se obtiene de ello tal estado de derecho. Es una situación inestable, un equilibrio precario durante los momentos en que lo hay y una tendencia al “sálvese quien pueda” y al “ráscate con tus propias uñas” y a buscar hacerse justicia por la propia mano y a gastar fortunas en la seguridad personal, en sistemas electrónicos, etc., etc. ¿No tendrá rasgos de exageración apocalíptica este bosquejo? Después de todo, las cosas no están tan mal... Sin embargo, ¿podría hablarse de una violencia liberadora en este contexto? ¿No sería mejor la no violencia? ¿Qué hacer con la violencia?

Ha sido un filósofo chileno, radicado desde los 70 en Costa Rica, Helio Gallardo, quien acaba de plantear con gran perspicacia la cuestión.

En América Latina y desde posiciones sociales muy diversas, dos luchadores de izquierda coincidieron, cada cual en su momento, con la tesis de que las acciones de violencia armada populares (incluida la práctica de terrorismo en el sentido preciso que hemos reseñado en estas líneas) son legítimas si se inscriben en una radical *cultura del amor*. Estos luchadores, que vivieron militantemente *su* América Latina ofendida,

explotada, discriminada y necesitada de transformación, fueron el arzobispo de El Salvador Oscar Arnulfo Romero y el combatiente popular Ernesto Che Guevara. Ninguno de ellos entendió la violencia popular armada como receta. Tampoco lo que algunos consideran inadecuadamente su opuesto, la lucha parlamentaria, lo es. (Gallardo, 2005:31-32)¹².

Estas afirmaciones, que podrían parecer muy ingenuas y que quizá habrían indignado a Freud, están fuertemente sustentadas en el cuidadoso análisis de Gallardo, imposible de reproducir aquí en todos sus matices. Queremos, con todo, anotar algunos puntos clave para nuestra propia reflexión. Después de advertir que la violencia revolucionaria no será necesariamente militar, añade Helio:

Se constituirá como factor de un proyecto político y cultural. Contendrá, sin embargo, inevitable *coerción* y *coacción* que, para evitar incorporarse a una espiral de violencia, deberá revertirse en nuevas identidades sociales, grupales, personales y comunitarias. Esto es lo que en parte contiene el concepto de ‘revolución’ cuando lo imagina (siente) (piensa) la izquierda. Cuándo es posible hacerlo y cómo, son otros aspectos, para nada desdeñables, de la realidad.

¿Contiene pues el concepto izquierdista de ‘revolución’ *violencia*? Sí. ¿Qué caracteriza a esta violencia? Su orgánica y finalidad, determinadas y vividas como *situaciones liberadoras*. Y por ello, procesuales. Su inserción en una cultura de la

¹² De un modo sugerente el autor desarrolla una distinción entre el “uso ideológico” y el “análisis politológico” del terrorismo, para concluir en el párrafo inmediatamente anterior al que hemos citado con una afirmación provocadora: “Aunque para el sentido común ideologizado suene a exabrupto, la lucha democrática, en esta versión politológica, admite y legítima la práctica terrorista como una forma extrema de combate [al ejercicio del “terror” por parte del Estado] que *no compromete a inocentes*” (Ibíd.:31, cursivas en el original). A pie de página añade, a propósito de las figuras insosteniblemente contrapuestas por N. Bobbio del guerrero y el mercader: “En América Latina los mejores negocios se han hecho después que las fuerzas militar-empresariales han destruido mediante la guerra de Seguridad Nacional a los movimientos y organizaciones populares” (nota 14). Más adelante calificará de “oposición fascista” a esta del guerrero y el mercader, supuestamente anticipadora del régimen democrático (cf. p. 83). Quizá conviene anotar, para tranquilidad de Helio, que yo sí lo he leído, citado y evaluado en sus planteamientos y en el libro a que hace referencia (cf. su nota 36, p. 111).

solidaridad. Su fe antropológica. Su carácter de producción de nuevas identidades como autoestima que es posible ofrecer a otros para su universalización. Su aporte a la autoconstitución de sujetos. ¿Por qué llamar a algo tan bello, cálido y generoso violencia? Porque lo es. Contiene capacidad para ejercer tanto *resistencia* como *coerción*, *coacción* y *solidaridad*. Pero no se explica por el “orden de las cosas”, sino al interior de un proyecto político que, desde luego y como toda acción humana, puede fracasar y de muchas maneras (Gallardo,2005:98).

Para apreciar estas consideraciones en su pleno sentido, Gallardo propone reconceptualizar la noción de “pueblo”: “Este es el *pueblo político* o *pueblo revolucionario*. Se trata de un concepto que designa la articulación (no la unidad) de un movimiento (movilización, organización) de *diversos* (plural) que luchan no sólo por necesidades particulares sino por la *autoproducción*, en la lucha, de su *identidad*, *integración* social y personal, y *autoestima*. Es un categoría compleja” (Ibíd.:110).

Y es que ese “pueblo” está cansado de esperar y toma su destino en sus propias manos. Del riesgo de seguirlo haciendo esperar se daba cuenta hace años ya, entre otros, Alan García, cuando exponía con toda claridad: “Hay que gobernar así. Yo les he dicho a los ministros que hay que gobernar sin burocracia. Esa es la orden que les doy ante el pueblo del Cusco. Hay que tomar decisiones. El pueblo no puede esperar. Ya viene esperando muchos siglos. Que atiendan sus pedidos y sus memoriales. Tenemos que actuar. Es la hora de la acción” (García, 1985.:203).

Y resulta meritorio, por añadidura, que Gallardo diferencie formas de expresión de la violencia y que las visibilice, dado que generalmente pasan como cuestiones menores. Con la ironía que requiere el debate en que se inscribe, señala sólo en relación a sectores “explotados”:

Quedamos enterados que cuando un miserable urbano asesina a otro miserable para apoderarse de lo que queda de su cigarrillo, en esa acción no existe violencia. Y que tampoco es violencia el retiro prematuro de las escuelas de las chicas de hogares empobrecidos para que “ayuden a la mamá en la casa” o para que se empleen como domésticas mientras sus hermanos siguen en la escuela con o sin mérito para ello. Y que, por supuesto, tampoco existe violencia en la paliza semanal, física o psicológica, que obreros y campesinos dan

a sus compañeras e hijas (no menciono los abusos sexuales) para confirmar que, al menos en su casa, son ellos quienes dominan (Gallardo, 2005:399-400).

Y es que, cuando se habla de violencia generalmente se piensa sólo en revolución. Son como dos términos asociados: revolución-violencia. Y, sin embargo, podría haber una cierta distancia. El asunto del que pende también la violencia política en nuestros días parece tener que ver, quizá prioritariamente, con la cuestión de si por vía electoral se puede dar satisfacción a las demandas populares. Cuando esa vía se agota, ahí (re) comienzan los problemas. Es el caso de la clara toma de posición que se desprende de la última encuesta sobre democracia del PNUD, encabezada por el ex ministro argentino Dante Caputto. Más del cincuenta por ciento (54%) de los encuestados estarían dispuestos a renunciar a la democracia y a aceptar formas autoritarias de gobierno con tal de que se les resolviera la situación económica apremiante en que viven. Esto tampoco constituye una novedad absoluta. Basta con recurrir al sugerente estudio del que Hugo Garavito denominara el Perú liberal comparado con el Perú social, para advertirlo (Garavito,1989). Por ello, quizá, ha resurgido la cuestión de los populismos, la cual requiere, para poder encararla con rigor, de considerar las efectivas modalidades de organización de la sociedad desde dentro y desde atrás; desde la gente y desde su historia propia. El neoliberalismo ha querido demonizar al populismo, a pesar de haber usado y hasta abusado de sus formas más desmovilizadoras y alienantes, ejerciéndolo hasta el cansancio. Populismo no es igual a organización popular, y mucho menos lo es esta última a cesarismo democrático. Es muy sintomático, por ello, el que en nuestros contextos tomen ahora renovada vigencia las palabras con que Fidel se refiriera a los comienzos de la revolución cubana. “Creo que una de las cosas claves que me enseñó el marxismo, y que también me indicaba la intuición, era que había que tomar el poder para poder hacer la revolución, y que por los caminos tradicionales de la política que hasta entonces se habían seguido no se llegaba a nada” (Castro, 1985:169).

Ese inventar caminos al andar se ha hecho ya muy recurrido en la región y parece apuntar a novedades sin cuento. En todo caso, siguen teniendo validez las preocupaciones de Miró Quesada y la cuestión del recurso a la violencia no se resuelve, por analogía, en los términos de la canción:

... en las cosas del amor
sucede lo que al pelear,
antes de quedar herido
es preferible matar...

Aunque no cabe duda de que esta es la reacción espontánea de defensa de la propia vida. La que cualquiera suele adoptar en situaciones extremas.

Aquí se escondería casi enigmáticamente la que el filósofo mexicano Luis Villoro, con su sutileza habitual, ha reconocido como paradoja:

Si para oponerse a un poder impositivo se utiliza otro poder del mismo género, el círculo de la dominación, y con él el de la violencia, perdura. Los detentadores de valores sociales de justicia y libertad cuando impugnan el poder, se convierten en administradores de la dominación y la injusticia cuando lo obtienen. ¿No es eso lo que ha sucedido tanto en las revoluciones triunfantes como en las victorias electorales de los partidos socialdemócratas? Tal parecería que un movimiento disidente cumpliría su papel liberador en la oposición y dejaría de cumplirlo al llegar al poder. ¿Habría manera de romperlo? (Villoro,1997:170-171)¹³.

Sí. Sería mediante la modalidad del “contrapoder”, el cual, según Villoro, no se impone, sino que expone la voluntad propia y sería la resistencia contra todo poder. Retoma, aquí, Villoro lo que nos había enseñado en su momento otro filósofo mexicano, Joaquín Sánchez MacGrégor. Finalmente, Villoro concluye taxativamente

¹³ Esto nos reconduce de lleno a las paradojas praxiológicas examinadas por Miró Quesada y a las críticas de su enfoque por parte de David Sobrevilla (cf. Sobrevilla, 1989:827 y 834). “La paradoja es una situación extraña que desconcierta. Este desconcierto puede deberse a que la situación consiste en una auténtica antinomia, es decir, en el vaivén sin salida tesis-antítesis. Sin embargo, puede darse el caso de que la extrañeza no se deba a una contradicción auténtica, sino a algo completamente inesperado aunque no estrictamente contradictorio. La verdadera antinomia no tiene solución dentro de los esquemas lógicos imperantes. Toda solución que se alcanza, dentro de estos esquemas lógicos, es siempre incompleta. Sólo rompiendo de manera total los esquemas lógicos dentro de los que se ha producido (pues ni siquiera bastan reajustes que permitan mantener los rasgos esenciales del sistema) puede superarse el *impasse*. Lo que ha sucedido en la larga y denodada lucha contra las famosas antinomias de la teoría de los conjuntos, confirma de manera espectacular lo que decimos” (Miró Quesada, 2003:185, nota 16, cursivas en el original).

de un modo muy semejante al propuesto, con otros términos, por Miguel Concha, como ya vimos: “El círculo del poder y la violencia no se rompe con la inacción y la pasividad, pero tampoco con otro poder y otra violencia. Sólo puede “escapar al poder”, como quería Sócrates, quien opone al poder de la coacción el contrapoder de una voluntad común, consciente del peligro permanente de convertirse ella misma en otra forma de poder coactivo” (Ibíd., 175).

Aquí vale, más bien, tomar muy seriamente en cuenta lo que Gustavo Gutiérrez señalara a propósito del Obispo de Chiapas, al comienzo de la destrucción colonial.

Las Casas está ante una decisión concreta y no ante el enunciado de un principio, el asunto se presenta complejo. Los indios en su poder se hallan dentro de un sistema inicuo, pero –a nivel personal– están bien tratados por él y por Pedro Rentería, y lo estarían seguramente mejor todavía en el futuro (como “padre pudiera hacer a hijos”, dice). En esas circunstancias, ponerlos en manos de Diego Velázquez, la autoridad mayor de la isla, significaba que “los habían de dar a quienes los habían de oprimir y fatigar hasta matarlos”. Y Las Casas termina, apesadumbrado, su frase: “como al cabo los mataron”. ¿Qué hacer? Las Casas sigue adelante con su decisión, pese a lo dolorosa que ella le resulta. De otro modo sería presa fácil de calumnias de aquellos que se resisten a un cambio radical del sistema de la encomienda, que tendrían así un pretexto para fundamentar su actitud. Ceder por motivos tan plausibles a conservar sus indios sería también, y sobre todo, olvidar a muchos otros oprimidos por un orden social que es urgente atacar en la raíz. Es un duro dilema que reviste formas diversas, pero que se presenta siempre entre la necesaria lucha contra las causas estructurales de una situación de explotación e injusticia, y la consideración inmediata por las personas que la sufren. Con certeza esta fue una de las más difíciles decisiones en la vida de Bartolomé (Gutiérrez, 1992:81-82).

Parece que nosotros no podremos eludir dilemas semejantes y no queda claro cómo los podríamos enfrentar con conciencia tranquila. Con todo, nuestra apuesta ha sido y sigue siendo: ratificarnos en el respeto a la vida individual y colectiva y a no dejar de luchar por su plenitud, a sabiendas de que, en determinadas coyunturas, la violencia es ineludible y sólo socialmente articulada puede ser viable como medio muy acotado

de defensa y transformación. Y –en un añadido que no es para nada superfluo– sin olvidar la exigencia de poner al Estado al servicio de la sociedad de manera efectiva¹⁴.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS¹⁵

Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía. Vol. VIII En homenaje a Francisco Miró Quesada Cantuarias (2003), Gráfica Euroamericana, Lima.

Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto (1985), Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana.

Gallardo, Helio, (2005), *Siglo XXI, militar en la izquierda*, Arlekín, San José.

Garavito Amézaga, Hugo, (1989), *El Perú liberal. Partidos e ideas políticas de la Ilustración a la República Aristocrática*. Ediciones el Virrey, Lima.

García Pérez, Alan, (s/f) *A la inmensa mayoría. Discursos*. EMI Editores, Lima Tomo I, p. 366 y Tomo II, pp. 377-744.

Gracia, Jorge, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal, (1984), *Philosophical Analysis in Latin America*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.

Gutiérrez, Gustavo, (1992), *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Instituto Bartolomé de Las Casas/CEP, Lima.

Jalif de Bertranou, Clara Alicia (compiladora), (2001), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. EDIUNC, Mendoza.

Krumpel, Heinz, (1992), *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*. Akademie Verlag, Berlin.

Martín, Mariano, (2006), “La utopía racionalista” (borrador de la ponencia presentada en Simposio sobre “La concepción de la utopía desde América Latina” en homenaje a Fernando Ainsa, 52º Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla (Disponible por gentileza del autor).

¹⁴ Como en su momento lo señalamos en nuestro trabajo: “¿Violencia es destino?” (Sánchez Vázquez, 1998: 228).

¹⁵ Después de leer esta conferencia en Lima, el lunes 11 de septiembre de 2006, tuvimos acceso a otros materiales, por la generosidad de sus autores y decidimos incluirlos en esta bibliografía con un asterisco.

Mejía Huamán, Mario, (2005), “El humanismo en los Andes” *Hacia una filosofía andina. Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Edición del autor, Lima, pp. 171-189.

Miró Quesada, Francisco, (1959), *La otra mitad del mundo. China comunista, Tomo II*. Panperú, Lima.

_____, (1963), *Apuntes para una teoría de la razón*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

_____, (1974), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. FCE, México.

_____, (1977), “La filosofía de lo americano: treinta años después” *Latinoamérica*. N° 10, México, UNAM, pp. 11-23.

_____, (1978), “El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana” *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, 8, UNAM, México.

_____, (1981), *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. FCE, México.

_____, (1984), “On the concept of reason” (1975) en Gracia, Jorge, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva y Marcelo Dascal, *Philosophical Analysis in Latin America*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, pp. 397-411.

_____, (1984), “El Filósofo Europeo visto por el Latinoamericano”, *Revista de Historia de las Ideas*. N°1, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959, pp. 105-119 tomado de la edición facsimilar *Revista Historia de las Ideas*. Estudio Introductorio Arturo Andrés Roig. Índices Nancy Ochoa de Dávalos. Quito, Banco Central del Ecuador, n° 1 y 2.

_____, (1986), “Sentido y proyección de la filosofía en América Latina” *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*. N°6, Año 2, mayo-agosto, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 7-24.

_____, (1992), “Filosofía de la liberación. Reajuste de categorías” en: María Teresa Bosque Lastra, Horacio Cerutti Guldberg et al. (Comisión de Homenaje), *América Latina Historia y Destino. Homenaje a Leopoldo Zea. Tomo II*. UNAM, México, pp. 197-205.

_____, (1995), “Filosofía norteamericana, filosofía latinoamericana, divergencias, convergencias” en: Carlos B. Gutiérrez (editor), *El trabajo filosófico de hoy en el Continente*. SIF / Sociedad Colombiana de Filosofía, Bogotá, pp. 293-308.

_____, (2003), *Ser humano, naturaleza, historia*. Paidós / UNAM, México.

_____, (2004), “Oscar Miró Quesada de la Guerra (1884-1981)” en: María Luisa Rivara de Tuesta (coordinadora), *La intelectualidad peruana del siglo XX ante a condición humana*. Gráfica Euroamericana, Lima, pp. 170-172.

Miró Quesada, Francisco, Enrique Dussel, Arturo Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea, (1981), “Declaración de Morelia Filosofía e Independencia” (redactada y dada a conocer en 1975, 1ª ed. en 1978) en: Arturo Roig, *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*. UNAM, México, pp. 95-101.

Rivara de Tuesta, María Luisa, (2000), *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica, Tomo III*. FCE, Lima.

Rivara de Tuesta, María Luisa, “Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918-). Filosofía y praxis ante la condición humana” en: *La intelectualidad peruana del siglo XX*, T. II (en prensa)

Roig, Arturo Andrés, (1981), *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*. CCYDEL (UNAM), México

_____, (1986), “Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico” en: Leopoldo Zea (coordinación e introducción), *América Latina en sus ideas*. Siglo XXI / UNESCO, México, pp. 46-71.

Roig, Arturo Andrés, (1993), *Rostro y Filosofía de América Latina*. EDIUNC, Mendoza.

Sánchez Vázquez, Adolfo (editor), (1998), *El mundo de la violencia*. México, FCE / UNAM.

Sobrevilla, David, (1989), “Francisco Miró Quesada C.”, *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía reciente en el Perú. Volumen 2*. Hipatia, Lima, pp. 607-854.

_____, (1996), *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Carlos Matta editor, Lima.

Villoro, Luis, (1997), *El Poder y el Valor, Fundamentos de una ética política*, FCE, México.

VVAA., (1989), *Femmes-philosophes en Espagne et en Amérique Latine*. CNRS, París.

Vigencia actual y proyecciones de la Filosofía Latinoamericana de la Liberación¹

JUAN CARLOS SCANNONE

1. VIGENCIA ACTUAL

1.1. Ante la actual figura histórica

Hoy, la situación de América Latina aparentemente ha empeorado con respecto a 1971. En esa fecha nació la Filosofía de la Liberación, a partir de la conciencia de la injusticia estructural que entonces oprimía a las mayorías populares de nuestro continente. Pues bien, hoy la *exclusión* se muestra como más injusta y como creadora de más víctimas aún que la explotación, y una *globalización* promovida según la ideología neoliberal –que se autoproclama “pensamiento único”– parece dejar menos fisuras para alternativas que la Guerra Fría de aquel tiempo.

De modo que, si la Filosofía de la Liberación, de acuerdo a su misma idiosincracia, sabe adecuarse a la nueva cuestión social –la de la “época de la globalización y la exclusión”–, no sólo permanece todavía vigente, sino que lo es más que en los años 70. Pues su opción teórica y ético-política por los pobres se concretiza hoy en una opción por los excluidos, sean pueblos, grupos sociales o personas. Éstos representan –de hecho– la mayoría del mundo global y de América Latina.

¹ Leído en el II Coloquio Internacional de Filosofía, *Filosofía Iberoamericana, Homenaje a los 50 años de la muerte de Ortega y Gasset*, Universidad Alberto Hurtado, Chile, 18, 19 y 20 de mayo de 2005.

Por otro lado, nuestro subcontinente, aunque no es el más pobre de la tierra, es aquel donde las desigualdades y la inequidad son comparativamente más indignantes.

1.2. La idiosincracia propia de la Filosofía de la Liberación

A esa idiosincracia aludí más arriba, cuando afirmé que su renovada actualidad es consecuencia de la misma. Me estaba refiriendo a dos de las principales *características específicas* de la Filosofía de la Liberación, a saber, 1^a) su opción por y con las *víctimas históricas*, de modo que su *punto de partida* y su *lugar hermenéutico* sean la *situación* de las mismas –comprendida y discernida filosóficamente–, así como la correspondiente *opción ético-histórica* –aun teórica– por y con ellas y por su liberación (1.2.1); y 2^a) el uso *metodológico de la mediación intrínseca de las ciencias del hombre*, la sociedad, la historia y la cultura, para dicha interpretación filosófica y correspondiente praxis (1.2.2), cuyos aportes asume –según algunos de los filósofos de la liberación– *analécticamente* (1.2.3).

1.2.1. La opción por las víctimas y su liberación

El punto de partida de esa filosofía está, como el de toda filosofía, en la realidad y en la experiencia humana integral y radical de la misma. Pero le es específico que se trate, ante todo, de la realidad *histórico-social* de las *víctimas* de la injusticia y la inhumanidad, como de hecho se están dando en América Latina. Pues ellas interpelan radicalmente al filósofo no sólo como hombre, sino aun *en cuanto filósofo*, de modo que éste responde con su praxis ético-histórica de liberación, incluida principalmente su praxis *teórica* específicamente filosófica.

De ahí que dicha situación y opción se constituyan entonces en *lugar hermenéutico* del filosofar. Se trata del lugar *desde donde* se interpretan y discernen no sólo la actualidad histórica latinoamericana, sino también toda la realidad, sin más. Así es como se replantean –a partir de una perspectiva nueva, histórica y culturalmente situada– *todo* el asunto y *todos* los asuntos del pensar. Pues dicha opción por los empobrecidos y excluidos es *universalmente humana*, ya que se trata precisamente de la opción

por *lo humano* integral –de todo hombre y de todos los hombres– ante la deshumanización de las mayorías e, indirectamente, de todos.

Pero las víctimas no sólo interpelan y cuestionan al filósofo y su filosofar, sino que también le *enseñan la sabiduría humana elemental*, que no pocas veces es el fruto de un sufrimiento límite y de la creatividad humana ante el sufrimiento injusto, en cada uno y en los otros. En nuestro contexto, se trata de la sabiduría *popular* latinoamericana renovadamente contextualizada. La Filosofía de la Liberación aprende de la misma, aunque lo hace *discerniendo* la auténtica sabiduría de lo que no es sino una introyección de la cultura dominante. La lleva luego *reflexiva y críticamente al concepto*. Finalmente, articula *categorial, argumentativa y sistemáticamente*, lo que muchas veces en la cultura popular se expresa en símbolos y ritos, se “siente” –“*sapit*”– más que se piensa, y se dice en discurso narrativo o en testimonio vivido personal o comunitariamente.

Dado el giro copernicano –desde el *Ego cogito* moderno a la *alteridad* ético-histórica de los pobres–, se puede afirmar que la Filosofía de la Liberación se mueve dentro del *nuevo paradigma* superador de la Filosofía moderna del sujeto. Aún más, –según mi opinión– asume, radicaliza y sobrepasa el *giro hermenéutico-pragmático* post-heideggeriano en la línea de lo contextualizado y situado no sólo histórica sino también *geoculturalmente*.

Claro está que, por tratarse de una universalidad *situada*, el nuevo horizonte abierto gracias a la opción por los *excluidos de y por la globalización* y las categorías fundantes que lo reflexionan, tendrán características distintas a las que correspondían a la situación y a la opción por los oprimidos en los años 70.

1.2.2. La Filosofía de la Liberación y la mediación de las ciencias humanas y sociales

Otro de los caracteres específicos de la Filosofía de la Liberación la muestra como muy actual, ya no en su punto de partida y lugar hermenéutico, sino en su *método*: tanto por su uso de las *mediaciones analíticas* proporcionadas por las ciencias del hombre y la sociedad (a), como por la integración de las mismas –trascendiéndolas sin reducirse a ellas–, gracias al *método analéctico* (b).

a) La Filosofía y los aportes de las ciencias humanas más analíticas y más hermenéuticas

Es otra propiedad de la Filosofía de la Liberación –precisamente porque piensa reflexivamente la situación y praxis históricas, a fin de contribuir a transformarlas–, la integración por parte del pensar filosófico, de los aportes de las ciencias humanas. Éstos son primero críticamente *discernidos* desde una concepción radical e integral del hombre que respeta la autonomía de las ciencias, para luego ser asumidos por la Filosofía, proporcionando así *situacionalidad histórica* y *geocultural* a su universalidad.

Se trata de las contribuciones tanto de las ciencias sociales más *analítico-estructurales* –que, en cuanto humanas, tienen siempre también un momento hermenéutico–, como también de las ciencias más *sintéticas y hermenéuticas*, como son las de la Historia, la Cultura y la Religión –que, en cuanto ciencias, no carecen del momento analítico-explicativo–.

Pero ambas aportaciones, articuladas entre sí y con la reflexión radical y universal propia de la Filosofía, se abren por esto último, a lo humano integral –de todo el hombre y todos los hombres y mujeres–, liberándose de eventuales reducciones a *sólo una* dimensión humana.

b) Contribución filosófica del método analéctico

La analogía no sólo abre el pensamiento a la trascendencia vertical de lo divino y a la trascendencia horizontal de la alteridad de las otras personas y culturas, sino también a la novedad y creatividad históricas. Además contribuye –en el empleo del método analéctico– a que la asunción de los aportes regionales de las ciencias “*encarne*”, *sitúe* y *concretice* la universalidad y radicalidad filosóficas, *sin reducirlas* a una dimensión humana particular ni a una sola época ni a un solo ámbito social o geocultural. Es propio de la reflexión filosófica analéctica trascender esas particularidades, pero sin diluirlas en la mera abstracción y sin “*sobreasumirlas*” (*aufheben*) dialécticamente en una universalidad concreta superadora. Por el contrario, las piensa dentro de una comprensión *universal-situada* y *analógica* del hombre. Pues ubica las contribuciones de las distintas ciencias en una *unidad de orden*, la cual permanece siempre abierta a la *eminencia* y *exterioridad* irreductibles de lo humano en cuanto tal y de cada *novedad*

humana histórica situada. Así es como *trasciende* a todas y cada una de aquellas aportaciones de las diferentes ciencias, al mismo tiempo que las asume como mediaciones que *sitúan* la universalidad analógica de la comprensión filosófica del hombre.

Por otro lado, su continua apertura a la siempre renovadas novedad y alteridad de las situaciones y de las respuestas históricas de los pueblos, permite que, aun tratándose analógicamente de *lo mismo*, no se trate de lo unívocamente *igual* en el drama de la Historia. Por esa razón, se confirma nuevamente lo afirmado más arriba acerca de la necesaria renovación histórica de la Filosofía de la Liberación y de su actualidad.

Como resumen de lo expuesto en este apartado, estimo que ambas peculiaridades del *método* de la Filosofía de la Liberación, a saber, su uso mediador de las ciencias humanas y su pensar analéctico, la hacen hoy tan actual como en los 70 para pensar filosóficamente la nueva situación y praxis histórica latinoamericana y para replantear, desde su comprensión crítica, un nuevo filosofar inculturado e histórica y socialmente contextualizado, sin perder por ello vigencia analógica universal.

2. PROYECCIONES ACTUALES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Si –como queda dicho– esa Filosofía tiene una vigencia actual, podrá *projectarse* con aportes socio-históricos filosóficamente válidos, sobre nuevas problemáticas que hoy nos acucian. En lo que sigue hablaré de tres contribuciones posibles de la Filosofía de la Liberación a interrogantes históricos actuales, que inciden negativa o positivamente en las víctimas de la actual figura histórica. Aquí no intentaré desarrollarlas, sino solamente sugerirlas, dejando su elaboración más detallada para ulteriores trabajos.

2.1. Hacia una globalización alternativa

La distinción crítica entre el *hecho* y la *ideología* de la globalización es ya un aporte filosófico liberador en favor de las víctimas de ésta, así como lo es la crítica antropológica y ética a la ideología neoliberal y a sus justificaciones teóricas, a partir de una

comprensión integral del hombre, de su dignidad y sus derechos. También lo es una nueva *epistemología de las ciencias económicas* que las reconoce no como “naturales”, sino como humanas y, por lo tanto, discernibles en sus presupuestos teóricos tácitos de comprensión del hombre, la sociedad y los bienes escasos, y que acepte el mercado como instrumento y no como fin y centro regulador de la vida social. Sobre todo, es relevante una crítica a la *neutralidad valórica* de dichas ciencias –Max Weber–, y una recompreensión epistemológica de las mismas que reconoce sus implicancias *éticas*.

Con todo, además de ese momento crítico, la Filosofía de la Liberación –en diálogo con las Ciencias Sociales, políticas y económicas– debe aportar el momento humano radical y ético a las propuestas de una globalización alternativa, v.g., según la utopía de una “globalización *de y en la solidaridad*”, así como las “estrategias de lo humano” para llevarla a cabo, en la línea de un nuevo paradigma más humano: el de la *comunión*, opuesto tanto al individualismo competitivo como al colectivismo “insectificador” que no respeta la libertades personales y de iniciativa económica.

Si aceptamos como escenarios posibles de globalización para los próximos veinte años, los que diseñaron Riccardo Petrella y el Grupo de Lisboa, la Filosofía liberadora criticará, desde su opción por los excluidos y una concepción integral del hombre, los escenarios de *fragmentación y conflicto* –a saber, el “todos contra todos”, la hegemonía unilateral norteamericana o la “*pax triádica*”–, para preferir los *integradores*, como es –sobre todo el de las *comunidades de naciones* cuyo ejemplo es la Unión Europea, que hoy se propicia en el proyecto de la Comunidad Sudamericana de naciones.

Aún más, la Filosofía puede discernir ética e históricamente proyectos como los del Mercosur o el ALCA, desde su impacto en los más débiles y pobres, proponiendo –en el caso del primero– medidas más humanizantes, como la de no quedarse en un mero mercado común, sino apuntando a una comunidad política con soberanía ampliada; o proponiendo condiciones para que eventuales tratados de libre comercio respeten a los económicamente más débiles y la soberanía de los pueblos, etc.

2.2. Estado y sociedad civil en la búsqueda del bien común

Otro posible aporte importante de una Filosofía de la Liberación actualizada se relaciona con el nuevo hecho de la *emergencia de la sociedad civil* como distinta del Estado y del mercado. La novedad consiste en que aquella no aparece solamente como el ámbito de los intereses sectoriales y privados –como la teorizaba Hegel–. Pues han ido surgiendo en América Latina –y en el mundo globalizado– organizaciones intermedias y libres del pueblo en servicio del *bien común*. Aquel se auto-organiza en distintas ONGs, movimientos sociales, voluntariados, grupos pluriclasistas, redes de solidaridad, etc., que constituyen *nuevos agentes y sujetos históricos*, llevando a cabo “un nuevo modo de hacer política” transpartidista. Pues se mueven en el *espacio público* –aunque no estatal– en búsqueda del *bien común*. Se preocupan por intereses no sólo propios sino *universalizables* (Adela Cortina), como son los Derechos Humanos, el trabajo, la justicia, la lucha contra corrupción e impunidad, la ecología, los espacios verdes, etc. Buscan, desde las bases, *alternativas viables* al neoliberalismo. Se mueven sobre todo en *lo local*, es decir, en el barrio, el pueblo, la parroquia, el municipio, aunando generalmente un “pensar en global” con un “actuar en local”, dando así lugar a la expresión “glocalización”.

Se trata de un fenómeno típico de reacción superadora de la globalización neoliberal, que pone en juego la *creatividad* de los pobres y excluidos, así como la de la clase media empobrecida –los “nuevos pobres”–. Es una nueva modalidad de la astucia y *sabiduría popular latinoamericanas*, que toma cuerpo social en nuevas instituciones más humanas. Éstas van, así, rehaciendo el tejido social e institucional, fragmentado por el individualismo competitivo.

La Filosofía puede rastrear allí caminos ético-históricos de mayor humanización de lo humano y mayor socialización de lo social; pero también debe criticar las eventuales ambigüedades que se crean cuando las organizaciones de la sociedad civil se limitan a buscar “eficacia y transparencia”, dejando las grandes decisiones a los poderes dominantes, o –por el contrario– pretenden sustituir la imprescindible función *social* del Estado.

En cambio, cuando dichas organizaciones se hacen realmente participativas y se articulan con la sociedad política, ellas pueden contribuir fuertemente a que nuestra democracia no sea meramente formal, sino sustancial y participativa; y a diseñar estrategias humanizadoras alternativas al sistema, las cuales puedan mediar la racionalidad ética en la comunicativa y a ambas en la instrumental, a fin de lograr una eficacia histórica humanizadora; y asimismo contribuir a que el Estado cumpla con su ineludible tarea por el bien común, controlado por las organizaciones de la sociedad civil. Aún más, pueden contribuir en el nivel internacional a apuntalar social y culturalmente el escenario arriba aludido de las comunidades políticas de naciones y aun una eventual Organización de Naciones Unidas que funcione democráticamente y se proponga el bien común global.

Es más, la Filosofía de la Liberación deberá tener cuenta del *nuevo imaginario colectivo* en la América Latina de hoy, que es como el “alma cultural” de los mencionados movimientos y organizaciones sociales que le dan cuerpo. Ese imaginario no es el del *status quo* neoliberal, pero tampoco el socialista y revolucionario de los años 70. Se ubica en la cotidianidad, pero no entendida como algo privado, sino en su dimensión social y pública. Apunta a la creación de vida y convivencia dignas para sí, su familia y su entorno –relaciones interpersonales personalizadoras y solidarias, hábitat y ecología humanos, fiesta, toques de belleza– haciéndose así cargo de una existencia muchas veces dura. Anima la creación de un nuevo tejido social interrelacionado con la sociedad funcional moderna y el mercado, pero sin subordinárseles culturalmente. Se enmarca en la búsqueda del bien común. Hay pensadores que ven reflejado ese nuevo imaginario en obras literarias latinoamericanas actuales que muestran un “nuevo mestizaje cultural” latinoamericano, distinto del fundacional, principalmente en suburbios de grandes ciudades de nuestro continente; así como –por su lado– lo consideran también estudios sociológicos y antropológico-culturales.

2.3. Pluralismo e identidad cultural

Otros hechos históricos nuevos son el creciente *pluralismo*, tanto religioso como ético, en las naciones de América Latina, así como el reconocimiento del pluralismo cultural latinoamericano – sobre todo el de las *culturas aborígenes y afroamericanas*–.

Pues bien, también en eso la Filosofía de la Liberación tiene una palabra que decir. Porque, por un lado, se trata de respetar los derechos de las culturas y la identidad cultural de los pueblos ante la amenaza de *homogenización* globalizadora, proveniente, sobre todo, de los medios de comunicación de masa, movidos por intereses hegemónicos. Y, por otro lado, se deben evitar los *fundamentalismos* en la defensa de dichas identidades y aun un eventual “choque de civilizaciones” o de religiones.

Una reflexión filosófica practicada según el paradigma de la comunión y a partir de los que sufren agresión cultural, ha de dar la base teórica para lograr el respeto de sus culturas y religiosidad, en un verdadero diálogo intercultural e interreligioso. Pues la utopía que hay que ir realizando es la comunión de los diferentes, tanto dentro de cada nación latinoamericana, como de América Latina en su conjunto y aun de la única humanidad plural.

Precisamente, la Filosofía de la Liberación está siendo cada vez más influida por la Filosofía intercultural liberadora.

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

Los tres ámbitos de problemas mencionados en la segunda parte de mi exposición, deben ser abordados según lo dicho en la primera. Esto, porque la actualidad de la Filosofía de la Liberación se muestra justamente en la renovada vigencia de la opción ético-histórica y teórica por las víctimas de la injusticia y la violencia, y en el uso de un método interdisciplinar y analéctico en el abordaje filosófico de los nuevos desafíos históricos.

De ahí que la puesta en práctica de la contribución filosófico-liberadora a esos tres desafíos deba hacerse en la *perspectiva de los excluidos* –tanto en sus aspectos críticos como positivos–, y en un diálogo recíprocamente crítico con las *ciencias humanas*, según el método *analéctico*. Es imposible elaborar ahora esas respuestas. Sólo he insinuado, más arriba, algunas pistas para darlas.

Pero, si y en cuanto se vayan logrando con respecto a dichos desafíos históricos y a otros presentes o futuros, se irá o no confirmando la *vigencia actual de la Filosofía de la Liberación*.

El estatuto de la universalidad en la Filosofía latinoamericana: lo universal-situado¹

MARIO CASALLA

Si se quiere plantear la cuestión de una *Filosofía latinoamericana* más allá del clásico estudio de la “historia de las ideas filosóficas” en América Latina; o de la aplicación de una metodología supuestamente universal, a un tema específicamente americano; o de la interrogación preliminar acerca de su “existencia o inexistencia” –operaciones harto frecuentes y repetidas cada vez con menos productividad– es necesario encarar de raíz el tema de la *universalidad*, de la Filosofía (y *en* la Filosofía). No por cierto para negarla, sino para *situarla*. Esto es precisamente lo que aquí –sumariamente– intentaremos.

Y cuando se está dispuesto a aceptar este reto, haciendo de la *situación* un tema explícito, el pensamiento que así lo hace –no sin incomodarse, claro está– asume la figura de un perro que se muerde la propia cola. En efecto, ¿cómo hablar de un concepto que es, a la vez, el punto de partida –y de llegada– de todo discurso? La *situación* acompaña al pensamiento desde todos los lugares. Es en parte aquello que los medievales tanto discutieron bajo los nombres de *status viae* –aquél en que efectivamente estamos ahora, pero que a su vez no es sino el “pasaje” o la “transición” entre dos mundos– o el *status termini* –la situación “final”, en aquél sentido rico y complejo del “punto” donde se concentra todo el movimiento–. Pero siempre el *status*, la *situación*, como aquello

¹ Leído en el II Coloquio Internacional de Filosofía, *Filosofía Iberoamericana, Homenaje a los 50 años de la muerte de Ortega y Gasset*, Universidad Alberto Hurtado, Chile, 18, 19 y 20 de mayo de 2005.

que, a un mismo tiempo, alberga y limita nuestro ser en el mundo. Mal tan insondable como necesario. Marca en el orillo de nuestra muy *humana* realidad. Ser finitos, situados y no absolutos.

¿Cómo caracterizar en abstracto algo que –como la *situación*– no es un “objeto”, sino el *darse* de toda objetividad posible? Para decirlo en términos tan kantianos como angustiantes. Porque sin lugar a dudas, la asunción de su propia situacionalidad es siempre un puñetazo en el rostro para ese pensamiento –con vocación de *absoluto* sin más– y su para su “sujeto” –que sólo así se considera *libre*–. La situación es algo con lo que ambos deberán contar –aunque más no sea como obstáculo– para llegar a aquello que ya se es –como en Hegel, por ejemplo–. *Resistencia* que nos toma de las solapas y nos impide desde el vamos proclamar la victoria, el desarraigo, la no determinación. La ilusión, en fin, de un “espíritu” sin máculas.

Muy por el contrario, el desarrollo problemático del concepto de *situación* obliga a que el discurso analice su propia posibilidad, recorra sin disimulo sus bordes y desde ellos –y con toda *humildad*, gnoseológica e histórica– reescriba su límites y sus diversos sentidos. Ganando así –paradójicamente– auténtica *universalidad*. Es decir, aquélla que será *resultado* y no punto de partida. Después de todo, hasta el propio Hegel le reprochaba a Schelling esa vana pretensión de “instalarse de un pistoletazo en lo absoluto”.

Y si hay un tipo de discurso que viceralmente se ha resistido a este baño de humildad, sin dudas que es el amplio campo de la Filosofía europea tradicional, al menos hasta su *consumación* metafísica. Ésta, mañosa y reiteradamente comprometida con un tipo de “universalidad” tan impoluta como impune, tan hipócrita como violenta, creía haber superado la *situación* subsumiéndola en la categoría de “*accidenté*”. Aristóteles *dixit*. No fue así, por cierto, y esta “condición postmoderna” de su presente la devuelve a una realidad por completo diferente. Aquél relato de la zorra y las uvas la atraviesa de medio a medio, a la vez que la torna mucho más dialógica. Lo cual renueva a su vez las posibilidades –y necesidades– de pensamientos alternativos².

² Hemos desarrollado este concepto de “consumación de la metafísica” –entre otros lugares– en nuestro trabajo “El cuarteto de Jerusalén” (AA.VV, 2000, 227ss).

Por esto, preferimos aquí partir, no de un análisis categorial y abstracto de la noción de *situacionalidad*, sino de una caracterización del *status* del discurso –en especial del que se ha caracterizado como filosófico-científico, en sentido tradicional– y a partir de allí, retornar al concepto de *situación*.

1. LAS TENSIONES ENTRE REFLEXIÓN Y SITUACIÓN

Partimos de una afirmación: toda reflexión, todo discurso, toda lectura de lo real –hasta la aparentemente más abstracta y por supuesto la filosófica– está *situada*. Esto es, sus límites le pertenecen y no le pertenecen, su objeto le es propio y también dado; su originalidad nunca es absoluta, ni tampoco su pretensión de objetividad, imparcialidad y universalidad.

Y, lo que es tan importante como esa afirmación, *esta situacionalidad no es algo negativo, ni un defecto a superar* sino –muy por el contrario– es su posibilidad más originaria, su oportunidad *de ser*. Es ese “espacio” –que a la vez *contiene y genera*– al cual Platón aludía con la palabra *kóra*, reclamando –para ese tercer género, ni sensible, ni totalmente inteligible– un pensamiento (*nous*) capaz de comprenderlo y expresarlo. Singular *topología*, donde el pensamiento –asumiendo su situacionalidad– encuentra (¡ahora sí!) ese *status* que la dictadura de lo absoluto y el reino de la universalidad abstracta, *prometen e imposibilitan* con el mismo fervor³.

Pero volvamos sobre lo principal de nuestra línea argumental. Toda reflexión está *situada* –la que investiga y la que es investigada, la que mira y la que es mirada– y es desde esta situación concreta a partir de la cual se establecen y se abordan los denominados “hechos”. Tratase así, de una doble situacionalidad: la del investigador frente al “hecho” –en el doble sentido que esta palabra tiene– y la de éste respecto de sí mismo. No hay investigadores ni hechos aislados y el problema de la búsqueda

³ Vincenzo Vitiello ha desarrollado una singular “topología” inspirado –en parte– en ese rico concepto platónico de *kóra* y revisado con ella la historia del pensamiento occidental. Resultan muy sugestivas sus obras *Topología del moderno* (Marietti, Génova, 1992) y *Elogio dello spazio. Ermeneutica y topología* (Bompiani, Milano, 1992). En Platón mismo cf. *Timeo*, 52 A y siguientes).

de la “pureza” o de la “objetividad” –en el sentido casi religioso con que este término es pronunciado en el credo positivista y neopositivista– es tan ingenuo como imposible.

Ya Husserl, a su manera, había advertido –a comienzos del siglo pasado– la singular *krisis* a que dicho credo positivista habría de llevarnos: “Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos”. Y en el borde mismo del Holocausto (1935) –después de comprobar que “justamente los problemas que ella (la ciencia positivista) excluye por principio son los problemas candentes para los hombres entregados a revoluciones que ponen en juego su destino, en nuestros tiempos infortunados”– se preguntaba angustiado: “¿Qué tiene la ciencia que decirnos sobre la razón o la sinrazón, sobre nosotros los hombres en tanto sujetos, de esta libertad?” (Husserl, 1965). Evidentemente nada. A no ser que Auschwitz se tome como la brutal respuesta de una racionalidad así unilateralizada (Husserl, 1965: cap.1 par. 2)⁴

Pues bien, asumamos, entonces, decidamente la situacionalidad, su singular *topología*. Veremos, entonces, que todo pensar –lo advierta o no lo advierta; lo asuma o no lo asuma– es un pensar *de* y *desde* una situación –a la vez, personal e histórica– y que ésta lo realimenta permanentemente.

Esto no significa, ni siquiera aproximadamente, que el “hecho” en particular deba ser reemplazado por la situación que lo acompaña. Muy por el contrario, lo que sí queremos significar es la imposibilidad de abstraer la *situación*, de quitar del medio –sin más y bajo el benemérito manto del “rigor científico”– la estructura dentro de la cual algo es lo que es.

No negamos la posibilidad de esta operación –practicada, por lo demás, hasta el cansancio– lo que sí negamos es la validez de las “respuestas” o “conclusiones” a las que se arriba desde tal literatura fantástica y totalitaria.

De esta manera, la tan mentada “objetividad y desinterés” –cuasi ahistóricos– con que cierto pensamiento insiste en presentarse todavía, son algunas de las cosas que en ciencia y filosofía *hay que volver a pensar*. Más aún, desde Khun hasta aquí, ya es éste un territorio bien explorado, aún cuando la vieja guardia

⁴ Sobre esa angustia del inminente holocausto, ver Manuel Reyes Mate, 1997.

neopositivista siga insistiendo con una suerte de rezo laico del “método científico” y pontificando sobre la “verdad” a secas⁵.

Es que no hay ciencia pura, si por “pura” se entiende incontaminada y al resguardo de los vaivenes de la historia y la facticidad –lo cual a su vez replantea las relaciones entre ciencia e ideología–; ni hay “aproximación objetiva”, si por ello se entiende la carencia de toda proyección o influencia de valores –personales y sociales– sobre los investigadores, las teorías o los sistemas; ni hay “consideración desinteresada”, porque nadie más interesado y situado que el sujeto humano.

Si partimos, entonces, del reconocimiento de la inextirpable *situacionalidad* de todo pensar y de toda lectura de lo real, el compromiso entre el pensamiento y lo real no puede ser escamoteado ni minimizado (a mero accidente, o “circunstancia”). Por el contrario deberemos revalorizarlo e incorporarlo a nuestros análisis.

Sin embargo, como señalábamos –y muy especialmente para el caso del discurso filosófico– es común que esto no ocurra. Ese pensamiento que pretende desertar de su *kóra*, de su “espacio”, se torna ora *bastardo*, ora *historizante*. Conformando dos estilos que –aunque más no sea brevemente– caracterizaremos aquí, como prólogo a nuestra propia propuesta de una *lectura culturalmente situada*.

Se trata, decimos, de dos tipos de reflexión que distorsionan o mutilan gravemente las relaciones ricas y complejas entre el concepto y lo real, con las consecuencias teóricas y prácticas que de allí se derivan.

El *pensamiento bastardo* es un estilo de reflexión que ha renegado de su *situación* y que así logra –mediante un puro trabajo de abstracción ideológica– conformar una suerte de entelequia incolora y aparentemente universal, que suele hacerse pasar por “la Verdad”.

Por haber renunciado –deformándose a sí mismo– a asumir su propia *situacionalidad*, se instala en un autoerigido “olimpio”, pretendiéndose más allá de las circunstancias y la temporalidad.

⁵ Hemos desarrollado nuestra crítica a este epistemología de pretensión ahistórica en nuestra obra *Tecnología y Pobreza*, Fraternal, Buenos Aires, 1988, Cap II “La fábula del banquete tecnológico universal”.

En este tipo de discurso monadológico, lo histórico, lo situacional, lo *encarnado* entra –cuando entra– en calidad de anécdota o pasatiempo, no más. Algo que viene a interrumpir, inoportunamente, el largo monólogo trascendental de las ideas consigo mismas.

Paul Nizan ha caracterizado con ironía y agudeza el ejercicio del pensamiento desde esta perspectiva –*bastarda*, sin filiaciones–, en estos términos:

...Presentan ideas bien construidas, teorías sutilmente elaboradas sobre la psicología, la moral y el progreso (...) Son bonachones: dicen que la verdad se capta al vuelo, como un pajarito inocente. Emiten mensajes sobre la paz y la guerra, sobre el futuro de la Democracia, sobre la justicia y la creación de Dios, sobre la relatividad, la serenidad y la vida espiritual. Componen vocabularios porque entre todos han descubierto una proposición importante: una vez que los términos estén correctamente definidos, los problemas dejarán de existir. Entonces se disolverán en el aire: ni visto, ni conocido, plantearlos será resolverlos (1967:60).

Claro que ésta es la versión más pacífica –o “bonachona”, como la llamaba Nizan– del pensamiento bastardo; más propia, quizás, de ciertas variantes espiritualistas de comienzos de siglo, aquélla que tanto él como dos de sus discípulos ilustres –Sartre y Merleau-Ponty– habían sufrido en la École Normale de París. Pero existe también su rostro guerrero y militante. La versión científica positivista y neopositivista de este cierre de siglo suele ser mucho menos bonachona y tolerante con los “réprobos”, que *monsieur* Lalande. La guerra al “relativismo” ha endurecido los rostros y los discursos de quienes sienten sus racionalismos y objetividades asediadas desde diversos flancos; entonces, sí que los discursos se vuelven mucho menos comunicativos, plurales y democráticos de lo que aconsejaría hasta la propia prudencia política y académica. Las pasiones, como era previsible, terminan desacomodando los peinados.

En el otro extremo del espectro –y precisamente por eso se tocan– está lo que denominamos *pensamiento historizante*. Lo propio de este tipo de reflexión es su pretensión de explicar un hecho determinado por el cúmulo de datos colaterales que lo circunscriben. Tratándose de un pensador o de una teoría científica, por ejemplo, adjuntará datos biográficos, epocales, políticos, económicos, religiosos, todo ello con la pretensión de que ellos –por sí mismos y por sí

solos— “expliquen” determinada tarea especulativa. Así, el hecho se pierde en su contorno; el texto en el contexto; la singularidad concreta en la generalidad abstracta.

Exactamente al revés que el pensamiento *bastardo*, desemboca en el mismo resultado: el empobrecimiento tanto de lo real, como del concepto. Si en el caso anterior nos hallábamos ante una ausencia total de situacionalidad, en éste nos encontramos ante una versión deficitaria de la misma.

Superar ambas, requiere que nos adentremos en un concepto positivo y diferente de *situacionalidad*.

PARA UNA “LECTURA CULTURALMENTE SITUADA”

En efecto, la situación no es el conjunto pre-fabricado de circunstancias que rodean al hecho —una obra, un autor, una idea—. Proponemos un quehacer intelectual diferente y muy especialmente cuando de “Filosofía latinoamericana” se trate.

Situar un pensamiento es comprenderlo dentro de aquella estructura histórica —es decir, no meramente forma— en relación con la cual éste se expresa y dentro de la cual adquiere su especificidad.

Y esto nos coloca ya en la dirección que nos interesa: el concepto de “lectura culturalmente situada” que —apoyada a su vez en la noción de lo “universal situado”— venimos proponiendo y ejercitando en las últimas décadas⁶.

Pero si *situar* es comprender en la *estructura*, ésta nunca se da *a priori*, ni junto al hecho. Es una de las tareas fundamentales de la crítica delimitarla y plantear sus alcances e importancia en relación con el dato concreto que se interroga. Además, no ha de ser confundida con el simple conjunto de hechos concomitantes;

⁶ Acuñamos el concepto de “universal situado” en nuestro libro *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana* (1973), precisamente para dar cuenta de una manera diferente de entender esa expresión (“Filosofía latinoamericana”), dentro de lo que —desde entonces— se conoció genéricamente como Filosofía de la Liberación. Cuatro años más tarde, formulamos y aplicamos el método de la “lectura culturalmente situada”, en nuestro libro *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un estudio sobre M. Heidegger* (1977); realizando nuevas aplicaciones del mismo en nuestras obras *Tecnología y pobreza. La modernización vista en perspectiva latinoamericana* (1988) y *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo* (1992).

antes bien, será advertida como *el horizonte de sentido contra y a partir del cual opera un determinado pensamiento o actividad*.

Todo pensamiento es un discurso *situado*, esto significa: todo pensamiento es discurso de una determinada situación, tanto como su trascendencia y voluntad de superación. El pensamiento es, así, un modo determinado de la *praxis* –nunca por ende, simplemente teórico o “puro”– y se caracteriza por *afirmar y negar; a la vez*, el espacio (*topos*) histórico-vital dentro del cual se *comprende* –en el doble sentido del término–. Utilizando, por gráfico, un término sartreano –y antes heideggeriano– adecuado para este caso, podemos decir: todo pensamiento es un *pro-yecto*, es decir un intento siempre renovado de comprender –trascendiéndola, a su vez– determinada situación de origen.

Positividad y negatividad, lo califican por igual. “Negativo” respecto del punto de partida, será siempre “positivo” en su despliegue hacia el acontecimiento que pretende hacer nacer. Y la originalidad de la tarea propiamente especulativa se juega en eso: *en esa “trascendencia” respecto del origen*⁷.

Pero si este doble movimiento –de afirmación y negación; de totalización y trascendencia– es lo que caracteriza a todo discurso situado, la noción misma de *situación* encierra también una rica ambigüedad. Es *lo dado* –en tanto matriz y punto de partida– pero también lo *por alcanzar*. Y en esta ambigüedad siempre abierta e irresuelta, se construye la historia y el pensamiento se reencuentra con ella.

Se construye –*constituye*, mejor dicho– la historia, porque la situación, de esta manera, se abre permanentemente desde sí misma hacia *lo otro* que la de-forma y simultáneamente la con-forma –o sea, se hace *acontecimiento*–. Y el pensamiento se reencuentra

⁷ Es cierto, en esta noción nuestra del pensamiento como *pro-yecto* se enlazan –modificados, por cierto– conceptos aparentemente antitéticos provenientes de la tradición dialéctica (Hegel), de la fenomenológica-existencial (Husserl/Heidegger), así como de su prolongación hermenéutica (Gadamer/Ricoeur). Piénsese en el concepto hegeliano de *Aufheben* (“superación”), pero también en la noción fenomenológica de *trascendencia*, en las nociones heideggerianas de *proyecto* y *Ereignis* (“acontecimiento”), así como en la idea hermenéutica de *círculo interpretativo*. Todas ellas apuntan, en nuestro entender y cada una a su manera, hacia la idea central de un pensamiento “situado”, topológicamente enraizado y, a la vez, crítico y trascendente de todo punto de partida.

con ella por asumir ese vaivén que lo expresa y lo mediatiza –es decir, lo torna *estructura y palabra*–. De esta manera, en la *situación* se reencuentran la historia y el discurso, el pensamiento y lo real⁸.

Y así como la situación no es una estructura formal, tampoco es una suerte de ente *explicatio* que –desde lo “general”– da cuenta de lo “particular”. Ni las “condiciones objetivas” a las que cierto positivismo y marxismo –del siglo pasado, pero también de éste– aluden cuando desean explicar por qué las cosas suceden tal como suceden. Aquél juego que hemos descrito de totalización y trascendencia, de singularidad y alteridad, de vaivén entre lo fáctico y lo hipotético, no puede ser reducido a “universalismos, trascendentalismos, ni estructuralismos” de nueva o vieja especie.

Es necesario proteger esta bocanada de aire fresco, que una *lectura culturalmente situada* vuelve a hacer ingresar por las ventanas, demasiado estrechas, de aquéllas viejas mansiones. La época de la modernidad consumada es especialmente útil para un intento de esta naturaleza, aún cuando en muchos debates contemporáneos sobre de la “globalidad” reaparezcan esas entelequias formalistas y “positivas”⁹.

Y es en el *reencuentro con la situación* donde mora la posibilidad más auténtica para toda reflexión creadora y muy especialmente, para la filosófica. Si se puede hablar con propiedad de una

⁸ Quienes crean ver aquí una impronta de Paul Ricoeur, no se equivocan. Siempre me pareció muy sugestivo aquel breve artículo suyo, “La estructura, la palabra, el acontecimiento”, incluido en *El conflicto de las interpretaciones*. Quizás una de las mejores críticas –en pleno auge– a cierto estructuralismo formalista que renegaba de la temporalidad y de la historicidad.

⁹ Así como hace un momento recordábamos a Ricoeur, hagámosle ahora justicia a Sartre. Justo es reconocer que sus *Cuestiones de Método* (1957) –insertadas luego como prefacio al primer volumen de la *Critique de la raison dialectique* (1960)– resultaron una crítica pionera, implacable y sugestiva a ese marxismo –esclerosado en “materialismo dialéctico”– que terminó por sacrificar toda especificidad de la situación, operándola reductivamente. Su crítica a Lukács, como paradigma de eso que él mismo denomina “marxismo perezoso”, es tan certera como implacable; aún cuando uno pueda luego tomar distancia de su “método regresivo-progresivo” y de su casi escolar mixtura de marxismo y psicoanálisis.

Y para completar aquél panorama de los sesenta, cómo olvidar al joven filósofo checoslovaco Karel Kosík que –desde el interior de un marxismo que planteaba renovarse– buscó pensar la situacionalidad de manera no reductiva ni metafísica. Su *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo* (de 1965) –descubierta y traducida oportunamente al castellano por don Adolfo Sánchez Vázquez en México– fue otro muy interesante aporte en esta misma dirección.

“Filosofía latinoamericana” (o europea, o africana, como se prefiera) –en sentido estricto y no como simple aditamento geográfico o reiterada “Historia de las Ideas en...”– es porque la comprendemos como *pensamiento situado*, como lectura culturalmente situada en la cual lo universal y lo particular se penetran en un nuevo y peculiar *status*. Otro tanto vale para el ejercicio del psicoanálisis y de todas las denominadas ciencias humanas y sociales.

PENSAR DESDE LO “UNIVERSAL SITUADO”: UN POCO DE HISTORIA RECIENTE

Lo primero fue sospechar de la candorosa “universalidad sin más” que, tal como su nombre lo indica, se autoinstala en lo “absoluto” y, desde allí concibe a lo otro como “particularidad”, accidente o momento de su despliegue. Lo segundo, la preocupación por las políticas culturales que de tal postura, falsamente universalista, se derivaban: a saber, el *imperialismo* cuasi “natural” de unas culturas sobre otras y la consecuente *dependencia* de estas últimas, en aras de una hipotética modernización, progreso o desarrollo, hacia esas formas culturales “superiores”.

Eran épocas de grandes cambios y transformaciones políticas en América Latina y la respuesta de una *Filosofía de la Liberación*—desde Argentina y luego desde buena parte del continente enseguida—no se hizo esperar. Surgió allí una manera diferente de *hacer Filosofía latinoamericana*, distante tanto de la tradicional Historia de las Ideas como de la Filosofía sin más, que la generación de la “normalidad filosófica” (F. Romero) levantaba como eje de toda filosofía posible entre nosotros. En Teología y en Ciencias Sociales venían ocurriendo planteos semejantes y radicalmente innovadores; eran aquellos años de 1970, tiempos en ebullición que la práctica intelectual de la década inexorablemente reflejaba y que las posteriores y sangrientas dictaduras militares vendrían a romper de un solo tajo, acaso por aquello de que “si razona el caballo se acabó la equitación”¹⁰.

¹⁰ Como testimonio argentino de aquellos años iniciales de la *Filosofía de la Liberación* quedaron los volúmenes colectivos *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973 y *Cultura popular y filosofía de la*

En nuestro caso específico lo primero fue introducir la distinción entre una universalidad abstracta y una *universalidad situada*, por considerar insuficientes los términos en los que el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy –en una polémica muy difundida en aquellos años– planteaban la clásica pregunta por la “posibilidad o imposibilidad” de una Filosofía latinoamericana¹¹. En *Razón y Liberación* (1973) decíamos:

...Lo universal es siempre un *universal situado* o, de lo contrario, un mero *universal abstracto* carente de todo contenido. El discurso filosófico, la Filosofía, es el saber de lo *universal concreto*, un saber donde lo particular –superándose consecutivamente– alcanza la estructura de lo universal. En el saber de la Filosofía, lo particular se realiza como tal, negándose y absorbiéndose en la estructura universal que lo revela y lo destina. La Filosofía *realiza* lo particular en lo universal –redefiniendo la validez de ambos términos– y, en este sentido, debe ser comprendida como una tarea de perpetua totalización; una tarea que, *a partir de la*

liberación, García Cambeiro, Buenos Aires, 1975. Así como los primeros números de tres revistas surgidas casi simultáneamente en la misma Buenos Aires: la *Revista de Filosofía Latinoamericana*; la revista de temas teológicos y pastorales *Nuevo Mundo* y la literaria *Megafón*, las tres editadas por la editorial Castañeda, fundada en esos años por el sacerdote franciscano Juan Alberto Cortés. La *Revista de Filosofía Latinoamericana* fue preparada por un comité editorial de filósofos argentinos, desde entonces comprometidos con esa línea de la Filosofía de la Liberación, e integrado, entre otros, por Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Roig, el mismo padre Cortés y quien esto escribe –continuada desde 1986 y hasta el año 2000 por nosotros como *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* y editada por la asociación homónima–; la revista teológica *Nuevo Mundo* fue fundada y dirigida por el mencionado Juan Alberto Cortés y *Megafón* fue fundada y dirigida por Graciela Maturo, con la colaboración permanente de Eduardo Azcuy. Importante fue también en aquellos años iniciales la revista *Stromata* de los padres jesuitas y las Facultades de Filosofía y Teología del Colegio Máximo de San Miguel, Argentina, que sirvieron de marco a varias Jornadas Académicas en esta dirección de una renovada y situada Filosofía latinoamericana.

¹¹ Las obras de la polémica a que nos referimos –publicadas ellas también en la misma editorial, Siglo XXI, y en la misma colección Mínima– eran: de Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969), cuyo título enuncia ya la posición del autor y la de Augusto Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968), pregunta que el autor peruano contesta negativamente, ante la situación de dependencia política en que se encontraba nuestro continente. Nuestra obrera planteaba una tercera posibilidad en la misma materia, desde la nueva perspectiva de una *universalidad situada*.

particularidad, se abre hacia un infinito cargado de sentido.
(Casalla, 1973:15).

Era el comienzo y como tal un esbozo que requeriría ulteriores desarrollos. Si bien, se planteaba ya allí la categoría de lo *universal situado*, se lo hacía todavía en demasiado compromiso con el esquema dialéctico hegeliano –expresado en la tríada “universal abstracto/particular/universal concreto”– y con todas las implicancias metafísicas que esto conlleva. A saber y principalmente: la idea de que lo “concreto” es el despliegue de un “abstracto” previo que –como tal– vuelve a reencontrarse luego de su desarrollo superador (*Aufheben*). Idea tan sugestiva como peligrosa para lo que en realidad queríamos plantear. De allí que todavía se mezclaran –como puede apreciarse en la cita– las nociones de universal concreto y de universal situado, casi como equivalentes. Y no lo son, al menos en nuestra noción ulterior de *situacionalidad*¹².

Fue necesario, entonces, –en un segundo momento– precisar esa noción de situacionalidad, distinguiéndola de la universalidad concreta hegeliana y despojándola de todo sentido sustancial e “imperial”. Iniciamos esta tarea en dos artículos posteriores a *Razón y Liberación*. Uno de ellos fue publicado en 1973 en la revista franciscana *Nuevo Mundo* bajo el título “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea” (Casalla, 1973:38) y otro en el primer número de la revista de estudios literarios *Megafón*, con el título de “Situación histórica, cultura latinoamericana y cultura universal” (1975).

Allí ya no pensábamos lo situado en clave hegeliana. Asimismo completábamos el momento *totalizador*, antes privilegiado en el

¹² La confesión de Hegel en la segunda página de la Introducción a su *Fenomenología del Espíritu* –dicha como al pasar y casi sin darle importancia– “...si no fuera que lo absoluto está ya desde un comienzo en-sí y para-sí con nosotros...”, deja en claro de qué concreción se trata cuando en su sistema se presenta lo “concreto”: es siempre la “particularización” –accidental y pasajera, condenada por ende a su “superación”– de un “universal” antedatado y simplemente necesitado de autorreconocimiento. Una *universalidad imperial* que se pasea por la historia, con las consecuencias que hemos analizado en nuestra obra *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo* (Cf. Allí, por ejemplo, el capítulo I). No es este “concreto” la universalidad de la que hablábamos, ni a la que aspirábamos.

discurso filosófico, con un movimiento simétrico de *trascendencia*, dentro del cual la Filosofía –ahora efectivamente *situada*– asumía el papel de *pensamiento crítico*, así como su singularidad dentro de los registros de una cultura determinada –no reductible, por ende, al discurso científico o social, por ejemplo–.

Decíamos al respecto que la Filosofía –entendida ya desde lo *universal situado*– “no es sino la renovada pretensión (a veces lograda, a veces apenas balbuceada) de expresar la vocación de *totalidad* y *trascendencia* inherentes al proyecto cultural dentro del cual esa Filosofía vive”. Este doble movimiento, por un lado “enraíza a toda existencia en su hoy concreto y, al mismo tiempo, la traspasa mucho más allá de éste hacia su destino y fundamento históricos y sociales”; permitiéndole, a su vez, a esa cultura dentro de la cual opera, ganar una cierta identidad –ya que la totalización, al superar toda unilateralidad de partida, *singulariza*–, al mismo tiempo que el mecanismo de trascendencia –que reenvía la anterior identidad hacia su fundamento en lo otro– la *universalizaba* –situada y no ya abstractamente–. El pensamiento de Levinas –sobre todo el de *Totalité et infini*– empezaba ya a operar entre nosotros y junto a otros clásicos en la crítica de la modernidad consumada –como Kierkegaard y Nietzsche– terminaba de horadar el duro hueso del racionalismo totalizador hegeliano.

Sin embargo, todo esto exigía –y exige– una *reapropiación latinoamericana* y por ende esos autores –y otros– eran siempre referidos y revisados críticamente desde nuestra propia *situación* cultural. Única manera en que esa reapropiación resultara efectiva para un planteo latinoamericanamente situado¹³.

En síntesis, lo que desde aquellos años entendemos quedó diseñado fue un *esquema categorial* que –al revisar el estatuto de la “universalidad”– hacía lugar a la *diferencia* y a la situacionalidad y una *metodología de investigación* –la “lectura culturalmente situada”– que pivotea sobre la noción de *proyecto*, estableciendo así una

¹³ Así, a la luz de esa reapropiación crítica y en función de un proyecto de filosofar situado, releímos a Heidegger (Casalla, 1977) y a Hegel (Casalla, 1992). El primer libro nuestro sobre Heidegger, dado el tiempo transcurrido, requeriría hoy ajustes de interpretación. En su segunda edición así lo haremos, pero manteniendo intacto el esquema de una lectura culturalmente situada.

peculiar dinámica y formas de relación entre un pensamiento y su época, entre un autor y su tradición cultural.

Este esquema categorial y esta metodología de investigación – enriquecidos por el constante ejercicio posterior– nos parece, aquí, singularmente apta para el ejercicio de una *Filosofía latinoamericana*, donde este adjetivo: “latinoamericana”, no se limite a calificar un sustantivo aparentemente universal sin más: la “filosofía”, sino que, por el contrario, forme con éste un campo de problemas diferente y enriquecedor. Un *topos* que no se reduce al folklore, al paisaje o a un nacionalismo estrecho sino que libera nuestro pensamiento para una reapropiación situada de toda la tradición filosófica. La “nuestra” y la “otra”, sin ateojeras y sin falsos prejuicios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Casalla, Mario, (1973a), *Razón y Liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, Siglo XXI, México-Buenos Aires.

—, (1973b), “Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea”, *Nuevo Mundo*, tomo 3, N° 1, Buenos Aires. También en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, BONUM.

—, (1975), “Situación histórica, cultura latinoamericana y cultura universal” *Megafón*, N° 1

—, (1977), *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre. Un estudio sobre M. Heidegger*.

—, (1992), *América en el pensamiento de Hegel. Admiración y rechazo*, Catálogos, Buenos Aires.

Husserl, Edmund, (1965), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie*. Husserliana, tomo VI, 1954, A. Podetti, (trad), Mimeo, Buenos Aires.

Kosík, Karel, (1965), *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo*, Adolfo Sánchez Vázquez (trad), FCE, México.

Nizan, Paul, (1967), *Aden Arabia*, De la Flor, Buenos Aires.

Reyes Mate, Manuel, (1997), *Memoria de Occidente*, Anthropos, Barcelona.

Salazar Bondy, Augusto, (1968), *Existe una filosofía en nuestra América?*, Siglo XXI, México-Madrid.

VVAA, (1973), *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires,

VVAA, (1975), *Cultura popular y filosofía de la liberación*, García Cambeiro, Buenos Aires.

VVAA, (2000), *Márgenes de la Justicia*, Altamira, Buenos Aires.

Zea, Leopoldo, (1969), *La filosofía Americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México-Madrid.

La Filosofía de la Liberación ¿como un historicismo de la alteridad? Del historicismo analéctico al trabajo vivo¹

MARIO SAÉNZ

DEL HISTORICISMO DIALÉCTICO AL HISTORICISMO ANALÉCTICO

Comenzemos con una cita de un texto que representa la constitución de la identidad eurocéntrica. Es de *El crimen de la Guerra* de Juan Bautista Alberdi:

Si el sector industrial de una nación le pide a su gobierno protección contra la industria de otra nación porque ésta antagoniza a aquélla por su simple superioridad, entonces está sacando al gobierno de su función propia y está dando prueba de una cobardía vergonzosa.

El gobierno no ha sido establecido para el bienestar de este o ese gremio, sino para el bien del estado en su totalidad. El gobierno no es el (...) protector de los comerciantes o los productores; es solo el guardián de las leyes, las cuales protegen a todos por igual en la satisfacción de su derecho de vivir baratamente, algo más precioso que producir y vender caro.

Limitar o restringir la entrada de bellos productos de afuera para que productos domésticos inferiores puedan ser

¹ Leído en el II Coloquio Internacional de Filosofía, *Filosofía Iberoamericana, Homenaje a los 50 años de la muerte de Ortega y Gasset*, Universidad Alberto Hurtado, Chile, 18, 19 y 20 de mayo de 2005.

vendidos a un alto precio es lo mismo que ponerle obstáculos a la entrada de hermosas mujeres extranjeras para que así las mujeres feas nativas se puedan casar mejor; es lo mismo que no permitir hombres rubios al país porque los mulatos, quienes forman el fondo de la nación, serían rechazados por su inferioridad por las mujeres (Alberdi, 1975:70-71).

En ese texto el sexismo, el racismo y el liberalismo económico se nutren los unos de los otros en procesos mutuos de legitimación. El liberalismo económico necesitaba, en Latinoamérica, una ideología deshumanizante que simultáneamente formalizara la igualdad de humanos descarnados, mientras que institucionalizase el contenido prejuiciado de sus prácticas contra el indio, el negro y el pobre. Esto se ve en la defensa decimonónica de los derechos individuales, base ideológica de la usurpación de los derechos de las comunidades sus tierras, cultura y sustento.

Leopoldo Zea analizó sistemática y extensivamente esa actitud intelectual de negación enajenada de la realidad “interna” como una tentativa de negar el ser en sí en nombre de la conciencia para otro. Este proyecto de occidentalización, al cual Walter Mignolo llamó “occidentalismo”, en vez de sobrepasar el pasado colonial y las circunstancias nacidas de él, estaba destinado a recrearlo de otras maneras, como una forma de dependencia en la supuesta Filosofía universal, pero en realidad en un pensamiento eurocéntrico que se creaba a sí mismo como universal en la construcción del Otro como lo marginable, lo “constitutivamente peligroso”, en palabras de Ortega y Gasset.

Zea propuso lo que él llamó un proyecto asuntivo: es decir, una asimilación del pasado y nuestra circunstancia americana como nuestra, en vez de continuar tratando de cortarnos tajante y formalmente de ellos. Basándose en las enseñanzas del español trasterrado José Gaos, quien había sido estudiante de José Ortega y Gasset antes de la victoria del fascismo en España, el “yo” ideal –el segundo “yo” de la definición ortegueana, “yo soy yo y mi circunstancia” (Ortega y Gasset, 1963:62ss)– se separa del “yo” circunstancial –un “yo” que no aparece como “yo”, sino más bien como lo del sujeto–“mi circunstancia”. Pero hay un “yo” escondido en esa circunstancia, que no es sólo el primero, sino un “yo” altero –el zapatista, el chavista, por ejemplo–. Bajo esas condiciones, argumenta Zea, la definición de Mayz Vallenilla, del latinoamericano como una “entidad en expectativa” (Mays

Vallenilla, 1959) se mantiene en vigor. Bajo estas condiciones de enajenación, el latinoamericano es, dice Zea, incapaz de asimilar el pasado en cuanto está proyectado hacia el futuro, es verdad, pero sólo como un ser en expectativa, esperando el desarrollo del futuro, pero incapaz de hacerlo propio (Cf.: Sáenz, 1999: 72-106). Roger Bartra, de manera sarcástica, compara este análisis de esa forma de ser en expectativa, es decir, en vista a un ideal completamente despegado de la realidad, con el ajolote que madura antes de su transformación metamórfica (Bartra, 1987).

Porque en Zea no está claro quién es el “yo” –o el “nosotros” intersubjetivo, ya que Zea está haciendo referencia a la idea de una identidad cultural auténtica– en este proyecto para reclamar nuestra identidad. El latinoamericanismo de Zea, su crítica a la interferencia foránea en los asuntos latinoamericanos, particularmente por los Estados Unidos, fue en el siglo XX una de las afirmaciones más influyentes sobre nuestra identidad, que recuperaba elementos importantes de nuestra historia intelectual. Pero topa con su límite cuando los retos a la identidad latinoamericana vienen desde Latinoamérica, específicamente de esos sectores que no forman parte de la historia institucional del estado-nación.

Su aceptación de la diferencia llegó a su límite específicamente cuando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional interrumpió, en 1994, la celebración neoliberal de la entrada de México al primer mundo con el Tratado de Libre Comercio y demandó la redistribución de la tierra y autonomía política para el indígena, mientras que retaba la, en ese entonces, sabiduría convencional sobre los beneficios para todos del sistema capitalista neoliberal, la privatización y la eliminación de las barreras comerciales al libre flujo del gran capital.

Zea, quien había propuesto un mestizaje de culturas, de pasado y presente, y abogado incansablemente por una identidad cultural independiente, no podía solidarizar con este otro mestizaje construido y *dirigido* desde abajo.

Para Zea, el racismo estructural contra el indígena ya había desaparecido en México con la modernización y la institucionalización de la Revolución Mexicana. Dice Zea:

La mestización, que insisto no es simplemente racial, ha disuelto la lucha del Indio contra el blanco.

En México, el proletariado, así como el burgués o el patrón son pura y simplemente mexicanos; el primero ha dejado de ser indígena y el segundo de ser criollo. Con el fin de la fase armada de la Revolución Mexicana, las instituciones que fueron esenciales para la transformación de México han sido animadas por mexicanos. El observador extranjero, y un extranjero tendrá que ser, será capaz de ver solo diferencias raciales, pero estas no corresponden a diferencias sociales, políticas o económicas. Es simplemente una cuestión de las diferencias propias a cualquier nación donde hay pobres y ricos, proletarios y patronos, dominadores y dominados (Zea, 1996:99).

La ceguera del nacionalismo a secas del último Zea no puede observar que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional era la culminación de luchas indígenas campesinas en esa región de Mesoamérica. Solo unos pocos años antes del levantamiento zapatista, organizaciones indígenas como el Comité de la Libertad Indígena, el Xi'Nich –que quiere decir “hormiga” en maya Ch'ol– y conocido en español como la Coordinadora de Organizaciones Sociales Indígenas del Norte de Chiapas, o el Comité de Defensa de la Libertad en Amatán, Chiapas, eran organizaciones en el sur de México que protestaban por la libertad de presos políticos y por el respeto de los Derechos Humanos del indígena mexicano con marchas y plantones, y se organizaban en la lucha por autonomía política indígena (Cf.: Roldán, 1996). El EZLN representaba un nuevo estadio en la lucha. Como dijo uno de los representantes de Xi'Nich, “En ese año de 1994 una pequeña luz empezó a nacer para el indígena que pensaba que él no tenía derechos”. (Roldán, 1996:90).²

Los zapatistas representaban, filosóficamente, un reto a la subjetividad mexicana que manejaba la maquinaria de identidad cultural que había sido construida en oposición a la enajenación del intelectual de su ser latinoamericano (Cf.: Bartra, 1987:20ss). Políticamente, era un reto al estado-nación que había de organizar el proyecto mexicano pero que, de hecho, amenazaba con destruir los viejos retazos del tejido de bienestar social, cosido en ese compromiso histórico entre varias clases sociales –bajo el liderazgo de la burguesía– que fue la Revolución Mexicana de

² Testimonio de Francisco González Gutiérrez.

1910-1917; y por tanto, económicamente, retaba los intereses del gran capital. Más significativamente, se presentaba como una nueva forma de lucha contra el neoliberalismo.

En las categorías que Antonio Negri y Michael Hardt proponen en su teoría postmoderna de imperio, lo ven como un eslabón que conecta la guerrilla policéntrica de los sesenta y setenta con la expresión organizada de la multitud como red de singularidades que construyen el “común” contra el imperio. Esta es una tesis que se propone ir más allá de la binomía identidad-diferencia, al pretender comenzar desde la producción biopolítica de las singularidades mismas. Como veremos más adelante, éste se semeja al momento analéctico de Dussel.

La enajenación de sus circunstancias americanas que Zea notó en los intelectuales del siglo XIX, de tal manera que el sujeto se encontraba dirimido entre un “yo” ideal y el “yo” circunstancial, surge de nuevo, pero en un sentido más radical. Porque el “yo” que habla no es, en y para sí, el “yo” circunstancial –es decir, el horizonte pragmático *mío*–. Es un “yo” circunstancial solo para el “yo” ideal, eurocéntrico. Esto introduce un elemento de tensión, una lucha por el reconocimiento, no prevista por Hegel, para quien fue una lucha entre iguales la que llevó a la desigualdad –la dialéctica de amo y esclavo–. En vez de eso, nos encontramos con una lucha por el reconocimiento entre desiguales, una lucha asimétrica en la cual o se preserva el *status quo* o se le transforma, incluyendo la diferencia suprimida, en este caso, en el diálogo nacional, de acuerdo a los términos definidos por esa supuesta “diferencia” –por ejemplo, en nuestro caso, satisfaciendo las demandas radicales de los grupos indígenas por autonomía– y alcanzando igualdad material –no la simple igualdad formal del mercado y el día de las elecciones–. Pero así como el “diálogo nacional” no puede aceptar al oprimido como interlocutor en condición de igual a igual, cabe preguntarse si la lógica de identidad-diferencia sirve como punto de arranque para la comprensión de una alteridad radical, lo que era en la metafísica de Ortega y Gasset lo siempre latente, pero que en nuestro pensar, más mundano, representa la alteridad de donde surge el mundo de la vida, la “humanidad concreta” a la que se ha referido Zea.

De allí el inmenso reto que los movimientos indígenas y otros movimientos de grupos materialmente excluidos representan en la Latinoamérica de hoy –un reto que las élites están tratando

de gestionar hacia la inexistencia, reduciendo esas voces de resistencia a una mera circunstancia o situación que debe ser enfrentada—. Lo que desde una crítica occidental aparece como un “yo” circunstancial —las comunidades zapatistas, por ejemplo— que interrumpe el soliloquio del yo que se reconoce en el *telos* de su historia y aboga por otra clase de mestizaje es, más que otra perspectiva o construcción cultural, otra realidad: no solo la pobreza y la pobreza extrema —que en el mundo suman 2.500 millones y 1.200 millones respectivamente—, sino también sus organizaciones y sus nuevos *telos*.

Es importante afirmar un liberarse de dependencia y dominación externa, como se hace en concepciones historicistas de la identidad latinoamericana —la posición de Zea—, pero al mismo tiempo también cuestionar el significado de esa identidad en relación a la colonización interna y la desigualdad económica. En la *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* por Enrique Dussel, se representa una liberación de marginados o explotados desde una afirmación originaria de sus vidas formalmente excluidas y materialmente negadas por sistemas de dominación. Es por eso que la afirmación de las vidas negadas por sistemas contemporáneos de dominación requiere la reconstrucción económica y política desde las víctimas de esos sistemas, pero como constructores de nuevas comunidades y prácticas de liberación. Filosóficamente, la afirmación que Dussel hace de lo negado por sistemas de dominación pasa, por tanto, de ser una filosofía de la identidad a una de la alteridad.

Desarrollos recientes en la Filosofía latinoamericana han incorporado una crítica anti-capitalista o altermundialista de la globalización, con una afirmación de la diferencia, para así tratar de buscar, de acuerdo a Mónica Re, los puntos comunes de dos tipos de paradigmas, un paradigma de la igualdad y otro de respeto a las diferencias por razón de género, orientación sexual y etnicidad (Re, 2003:365). Notablemente, precisamente por esa tentativa de articular estos dos paradigmas sintéticamente, pero con fluidez, una abertura hacia comunidades de comunicación no-hegemónicas y contra-hegemónicas se ha desarrollado. Este me parece que ha sido el caso con el pensamiento filosófico de Dussel desde los 80, el cual ha asimilado el historicismo latinoamericano pero al mismo tiempo ha criticado el tipo de historicismo que sobrevalora las producciones culturales

e ideológicas que no cuestionan el clasismo y el racismo contemporáneos. Trata de empezar no desde el punto cero (Cerutti Guldberg, 1988.89:43-61), sino desde “los rostros” de los oprimidos y marginados (Dussel, 1994: 181ss), los cuales también tienen su historia. Para hacer esto se deben elaborar los aspectos críticos de la racionalidad pre-originaria y material:

El juicio ético de la razón crítica negativa es trans-sistémico y si el sistema de la ‘comprensión del Ser’ (en el sentido Heideggeriano) es ontológico, sería entonces pre- o trans-ontológico: Es un juicio que procede de la realidad negada de las víctimas en referencia a la totalidad ontológica de un sistema ético dado. En este sentido (...) más allá del “ser” (si el “ser” es el fundamento del sistema), existe la posibilidad (...) de la afirmación de la *realidad* las víctimas (Dussel, 1998:300).

Me parece a mí un error, por lo tanto, entender la Filosofía “analéctica” de liberación como anti-histórica. Lo que Dussel critica no es tanto la historicidad, sino la historia de exclusión y opresión. Al mismo tiempo, se busca recuperar la *realidad* encubierta por discursos hegemónicos. En su *El encubrimiento del Indio*, Dussel se refiere a los momentos de “conquista” y “colonización” y cómo éstos excluyeron de “la comunidad hegemónica de comunicación” a sujetos históricos quienes, como tales, han en ciertas coyunturas formado “el bloque social del oprimido” y hecho revoluciones políticas (Dussel, 1994:181).

Estas transformaciones políticas son eventos históricos dramatizados por aquellos cuya historicidad ha sido negada por el sistema. Pero la negación de su historicidad no es en sí verídica, puesto que no se corresponde con la realidad de las diferentes maneras con las cuales han resistido, incluyendo esas discontinuidades o rompimientos característicos de las revoluciones. Estas “transformaciones”, para usar la terminología de Dussel (Dussel, 1998:533), no son un recomenzar desde un cero histórico, pero sí momentos de crisis, los cuales, si son exitosos, llevan al “Otro” al poder, aunque hasta ahora, también siempre han llevado a nuevas contradicciones sistémicas. La reflexión teórica sobre la praxis de estos sujetos históricos no es tampoco un filosofar desde un punto cero histórico, sino que puede ser la afirmación metodológica del momento analéctico de la dialéctica: es decir, la afirmación de lo que es negado por el sistema. Existencialmente, es la validación de la vida del

oprimido, una tolerancia subversiva, si se quiere decir de esa manera (Dussel, 1994:35).³

Hay, de esta manera, un corte transversal en el análisis del sistema social cuestionado, para revelar discursos y subjetividades sumergidas. La metáfora de la espacialidad puede aplicarse como lo hizo Ofelia Schutte en un ensayo de hace varios años, cuando comparaba las filosofías de la liberación de Zea y Dussel (Schutte, 1984:61-68). Pero de la metáfora de la espacialidad no se puede deducir que haya un abandono de la temporalidad o la historicidad en el pensamiento de Dussel. Se puede argumentar, por el contrario, que hay una yuxtaposición *quiásmica* de la temporalidad y la espacialidad, en el sentido que se preserva el ir y venir contrarios de ese par de conceptos. No sólo se va de la historia al espacio creado por esa historia –con la consecuente sumersión de otras historias–, sino que también se va desde las vidas en exterioridad hacia sus historias –con el consecuente rompimiento de las barreras creadas para sí por las clases dominantes–. Por lo tanto, la pulsión analéctica que anima la afirmación de lo que es negado por el sistema como el momento necesario que precede lógicamente a la negación de la negación, es precisamente el momento de una construcción alternativa de la historicidad, en términos de un pasado encubierto, el presente negado –*qua* presencia del oprimido como oprimido– y el futuro imaginado como horizonte utópico. Mientras que Dussel está de acuerdo con la crítica que hace Zea a la razón formalista que usa al formalismo y la construcción de cultura y género como algo meramente accidental (Zea, 1996:84ss), Dussel se mueve hacia la articulación de una racionalidad materialista, en la cual las prácticas discursivas y sus reglas de validez forman parte de una arquitectónica que echa raíces en la afirmación de la vida del sujeto humano en comunidad, lo cual es hoy parte del horizonte utópico desde el cual se critica la sistémica negación del Otro/la Otra en su exterioridad.

³ Hay un importante cambio en el énfasis con respecto a la relación entre analéctica y dialéctica en el pensamiento de Dussel. En 1972, la disjunción entre ambas era exclusiva, aunque el contraste era algo suavizado por referencias al pensamiento de Feuerbach. Para Feuerbach, nos recuerda Dussel, había una dialéctica “verdadera” y otra “falsa”; la primera tenía apoyo analéctico, de acuerdo Dussel –un “movimiento ana-dia-léctico”, dice él– por su punto de partida dialógico (186).

¿Es el concepto de la alteridad, en su exterioridad, suficiente para despejar, a nivel de principios, la sospecha que nos movemos todavía dentro de una lógica de identidad y diferencia? En *Multitude*, Hardt y Negri se alían a una “antropología global” que deje detrás el eurocentrismo que construya al Otro como lo diferente a lo occidental: “La pareja conceptual contradictoria identidad-diferencia no es el marco adecuado para entender la organización de la multitud. En vez de eso, somos una multiplicidad de formas singulares de vida y *al mismo tiempo* compartimos una existencia global común. La antropología de la multitud es una antropología de singularidad y comunalidad” (Hardt y Negri, 2004:127).

En mi opinión, Dussel nos presenta ya una construcción de la exterioridad no eurocéntrica. Encuentro paralelos entre la conceptualización no binaria de conjunto de singularidades, que crean el común biopolíticamente –de Hardt y Negri– y la creación afirmativa de vida humana en comunidad –de Dussel–. Significativamente, la yuxtaposición de resistencia y poder que Hardt y Negri hacen entre negación de esa producción biopolítica por el biopoder se puede comprender dentro de la anadialéctica de Dussel. Hardt y Negri, así como Dussel, lo ilustran con una referencia clave a los *Grundrisse* de Marx: el trabajo vivo ante el capital. El trabajo vivo, ya sea como producción biopolítica o como exterioridad creadora, es el fundamento de una nueva visión de la historia, pero también de una realidad histórica siempre latente para “la vida como realidad radical” de Ortega cuyo “ser” es acumulado por un “yo” proyectado hacia la realización de su propio programa vital. Por lo tanto, la subjetividad del Otro no está presente excepto como ese ser objetivado: el trabajo desechado por el juego.

A esta relación entre trabajo y capital se puede llegar con una breve crítica del formalismo egalitario que esconde la relación de poder.

EL TRABAJO VIVO COMO FUNDAMENTO MATERIAL DE LA ANALÉCTICA

Al trabajo vivo se le esconde detrás el formalismo ético. Un formalismo ético clásico es el kantiano. Sus fórmulas del imperativo

categorico requieren ser basadas en elementos puramente formales; estos son la universalidad y consistencia de la razón a las cuales mis máximas subjetivas se deben conformar (Kant, 1964:84). Así que la forma de la ley moral se convierte en la base de la moralidad, hasta tal punto que los ejemplos concretos que Kant nos da se autodestruyen, precisamente porque son ejemplos concretos: la rectitud de ellos reposa en la abstracción de todos sus aspectos concretos y por tanto, del ejemplo mismo. Este formalismo puro es la base de la relación ética entre personas. Pero, como formalismo, no establece relaciones entre personas diferentes, sino entre una conciencia hegemónica y la ley. La ley es la ley burguesa basada en el contrato entre iguales, cuya única diferencia es una posición intercambiable y puramente equivalente entre uno u otro segmento, una y otra parte, del acuerdo.

Al principio del volumen I del *Capital*, Marx elabora este formalismo al nivel abstracto de la mercancía y sus equivalencias. Este nivel de abstracción es pedagógico y crítico, porque nos permite, por usar a Derrida, deconstruirlo: mostrar, es decir, la “*tentativa de lo imposible*” inherente a esa relación abstracta. Ya no son dos mercancías puras, sino un comprador y un vendedor de mercancías o poseedores de ciertas abstracciones y, por tanto, equivalencias, quienes se encuentran en el mercado, en el lugar donde siempre las cosas y las ideas son transmitidas. El comprador es un capitalista que tiene dinero, el vendedor es un trabajador que tiene fuerza de trabajo (Marx, 1992:165).

Parece que ahora se avisa la diferencia que rompe el encanto de la razón pura. Pero no. No mientras nos quedemos al nivel de la circulación del flujo y reflujo del contrato mismo, Dinero-Mercancía (D-M), porque al fin y al cabo, la mercancía y el dinero son equivalentes y así el capitalista y el trabajador son equivalentes.

El formalismo de la ley se empieza a desmoronar al final del capítulo sexto, cuando después del contrato que establece el acuerdo entre comprador (capitalista) y vendedor (trabajador asalariado) en el movimiento D-M, abandonamos, dice Marx, la esfera de la circulación y el trabajador sigue al orgulloso “capitán de industria” con la conciencia –y la experiencia– de haber vendido el pellejo y de que va a ser despellejado.

En la esfera de la producción se revela en (el uso de) la carne la negación del trabajador: los trabajadores son disminuidos en la medida que acrecientan el capital; arrancados de su “verdadera vida común”, sus vidas son gastadas en base a la legitimidad de un contrato formalmente justo, pero materialmente injusto.

Una ética marxista sería, entonces, en las palabras de Dussel, materialista en el sentido que su principio ético fundamental es material. Si la vida del trabajador es negada en la práctica en la esfera de la producción, su afirmación es el principio ético fundamental. Dussel se ha referido a él, en su última *Ética*, como la afirmación de la vida humana en comunidad. Con respecto a Marx, Dussel acertó en haberlo encontrado en los escritos económicos maduros de Marx. Le da particular importancia a los *Grundrisse*. Como vemos, también se encuentra en un texto posterior como el primer volumen del *Capital*.

De cualquier manera, la aproximación desde una Filosofía de la Liberación a la obra de Marx le permitió a Dussel, más que leer de otra manera a Marx e integrarle dentro de otra perspectiva filosófica, descubrir un aspecto fundamental del pensamiento del Marx maduro. De tal manera que si ahora se regresa a la esfera de la circulación, Marx demuestra que la negación de la vida del trabajador en la esfera de la producción se funda en la esfera de la circulación misma disfrazada ésta en el acto formal del contrato. Esa negación del trabajador es, por lo tanto, simultáneamente una afirmación de la ley.

La igualdad de la ley se basa, entonces, en dos pilares centrales: el primero es su aplicación a dos elementos del contrato en verdad desiguales. El segundo nos refiere a la génesis y a la reproducción continua, pero con formas diversas de esa desigualdad, regida por la dominación: Marx se refiere en los capítulos postreros del volumen I del *Capital* a la expropiación de los bienes comunes, las leyes contra vagabundos como disciplina externa sobre la nueva masa trabajadora, hasta la internalización de esa disciplina en la aceptación de la relación capital-trabajo como una relación natural.

Es este segundo pilar que hace posible el elemento formal de la ética. En cualquier sociedad donde hay dominación, lo formal descansa sobre lo material. La afirmación ideal o contrafáctica del formalismo ético expresa, así, un movimiento paradójico:

se mueve hacia una crítica de la desigualdad material cuando reconoce su fundamento en el reconocimiento del otro; al mismo tiempo se siente repelida por la materialidad del otro, por la diferencia, y así se aleja de la desigualdad material dejándola existir. Solo la materialidad puede existir, estar fuera de sí, desnuda en el mundo; el formalismo ético simplemente busca *ser* y desde su ser juzgar el existir.

Son estos movimientos, aparentemente complementarios, *solo* desde una dialéctica de la identidad y las diferencias. Pero cuando se introduce la categoría de lo distinto, de la alteridad, como fundamento, el primer movimiento –hacia una crítica de la dominación– se funda en el reconocimiento del Otro dominado. Este reconocimiento del Otro tiene que ver con el raciocinio formal, tanto como el contrato entre capitalista y trabajador asalariado tiene que ver con el reconocimiento de la desigualdad: casi nada. Obviamente, a un nivel, nos muestra la desigualdad dentro de la ley misma del capitalismo: el trabajo vivo crea más valor que su valor como fuerza de trabajo; pero esto no nos apunta necesariamente hacia el exterior de la ley, más allá de la ley, hacia la violación de la ley. Paralelamente, la fuerza de trabajo no nos apunta hacia el trabajo vivo.

Con respecto al trabajo vivo, cabe notar, siguiendo los descubrimientos de Dussel, y los recientes redescubrimientos de Hardt y Negri, que éste contiene un *exceso* ético en la esfera de la producción. Como exceso, es fundamento y crítica del capital. Dussel nos refiere al pasaje de los *Grundrisse* donde el trabajo vivo es una nada-para-el-capital. Hardt y Negri en su último libro, *Multitude*, nos refieren a su exceso e inconmensurabilidad con respecto al capital (Hardt y Negri, 2004:140-153). Mientras que la lectura que hace Dussel es una base para una reconstrucción de la teoría de la dependencia en base a la Filosofía de la Liberación latinoamericana (Dussel, 1991:336ss), la lectura que hacen Hardt y Negri se convierte en punto de arranque de una referencia a la “tendencia” postmoderna hacia la hegemonía de la producción inmaterial. De acuerdo a Hardt y Negri,

El trabajo vivo es la facultad humana fundamental: es la habilidad de comprometerse con (*engage*) el mundo activamente y de crear la vida social. El trabajo vivo puede ser acorralado por el capital y reducido (*pared down*) a fuerza de trabajo que es comprada y vendida y que produce mercancías y capital, pero el trabajo vivo siempre excede eso.

Nuestras capacidades innovadoras y creadoras siempre son más grandes que nuestro trabajo productivo-productivo, es decir, del capital. Aquí podemos darnos cuenta que nuestra producción biopolítica es por un lado *inmedible*, porque no puede ser cuantificada en unidades fijas de tiempo, y por otro siempre *excesiva* con respecto al valor que el capital puede extraer de ella porque el capital no puede nunca capturar toda la vida (146).

Hardt y Negri analizan los *Grundrisse* y llegan a conclusiones muy similares a las de Dussel con respecto a la relación entre trabajo vivo y fuerza de trabajo. Los primeros ven esta lectura como la base para revisar la noción marxista de la relación entre trabajo y valor en la producción capitalista. Por un lado, la producción inmaterial no puede ser reducida fácilmente a la relación que hace Marx entre el trabajo abstracto cuantificado y el tiempo de trabajo necesario. Por otro lado, dicen Hardt y Negri, el paradigma central de la producción inmaterial es la “íntima relación entre cooperación, colaboración y comunicación, es decir, su fundamento en el común” (147).

Estos conceptos presentan una cierta analogía con las categorías dusselianas de la comunidad de las víctimas y de la afirmación de la vida en comunidad en el contexto de la negación de la vida del trabajador por el capital.

De acuerdo a Marx en los *Grundrisse*, el trabajo vivo es, dentro de la separación entre propiedad y trabajo, nada para el capital si no es objetivado en una mercancía o como mercancía. En su objetivación, el trabajo es valor y se puede entonces convertir en capital; como tal no es trabajo vivo. Como trabajo vivo es subjetividad pura: es fuente de valor, pero no es valor en sí. Líneas similares, pero mucho más resumidas se leen en *El capital*: “Fuerza de trabajo en movimiento, o trabajo humano, crea valor pero en sí mismo no es valor” (Marx, 1961:51). Es en su abstracción – histórica y forzada de acuerdo a las condiciones de transición al capitalismo– de los instrumentos de trabajo y las materias primas para el trabajo, el trabajo vivo es “desnudez completa, existencia puramente subjetiva” (Idem).

Es este el punto donde Dussel nos presenta el principio de exterioridad: el trabajo vivo es exterioridad, de acuerdo a Dussel. La deshumanización del trabajador radica, no en su desvalorización, sino en su valorización *para el capital*, es decir

para la vida cosificada y la cosa fetichizada. Es esta la negación del trabajo vivo o lo que Dussel llama, en su *Ética* del 98, la negación de la vida humana en comunidad. Al mismo tiempo, la negación de esa negación, a través de la afirmación de la vida humana en comunidad, es el momento ético-político material de la vida humana que es irreducible al capital y va más allá del poder totalizante de su lógica aunque no ha podido todavía escapar la lógica de su poder.

...la cuestión de la “exterioridad” o “transcendentalidad” del trabajo vivo por oposición dialéctica al capital es la clave completa para descifrar el discurso marxista –y también la doctrina del plusvalor. (...) Antes de que el trabajo vivo sea valor de uso para el capital, el trabajador es corporalidad distinta, persona libre; pobreza absoluta y desnudez radical que el mismo capital produce como condición de su reproducción” (Dussel, 1991:16).

El pasaje analizado por Dussel en 1985,⁴ el cual se convirtió en el eje de su marxismo, es releído por Hardt y Negri y descubren una tensión creativa entre los aspectos positivo y negativo del trabajo vivo hacia una subjetividad revolucionaria. Bajo la hegemonía de la producción inmaterial, el trabajo vivo es ambos: negado –como objetivación en capital– y afirmado –como preservación de su capacidad creadora–. Esta tensión entre lo negativo y lo positivo, es decir, entre, el antagonismo expresado en la negación del trabajo vivo como “pobreza absoluta” (Marx) y su afirmación como poder y “terreno cero” (Hardt y Negri) de creatividad, fundamenta la creación de una subjetividad revolucionaria. Esta lectura que hacen Hardt y Negri del pasaje clave de los *Grundrisse* corresponde, en mi opinión, a la lectura que hizo Dussel. La subjetividad es ambos producto y fuente, fuerza de trabajo y exterioridad. Como producto y como fuerza de trabajo se le niega, mientras que se afirma simultáneamente el capital a sí mismo. Como fuente y como exterioridad, es auto-afirmación y por tanto, negación de la negación –negación del capital–. En esta segunda posibilidad, el trabajo vivo se asume a sí mismo en lo que ha creado, producto de su propia capacidad creativa y la subsume en la proyección de una posibilidad futura: el “común”

⁴ Me refiero aquí al año de la publicación de la primera edición de Dussel, *La producción teórica de Marx*, también publicada por Siglo XXI Editores.

reapropiado por los *pobres* –el término que Hardt y Negri usan en *Multitude* y que Dussel ha estado usando desde los orígenes de la Filosofía y la ética de la liberación– o por “la comunidad de víctimas” –el término usado hoy por Dussel– (Dussel, 1998:17).

Pero es esta subjetividad del trabajo vivo de la comunidad de las víctimas un sujeto histórico. Sujeto, repito, pero como altero.

...el sujeto (necesitado o productor) funda a la ‘materia’ en su esencia (como “contenido” consumido de la necesidad o como “con-lo-que” consumido constituye el objeto producido); el “sujeto” *histórico* es anterior; el sujeto es el *a priori* de la ‘materia’. Primero está el sujeto *histórico* como ‘trabajo’, y después está la naturaleza como *materia*– éste es el concepto del materialismo ‘histórico’ o productivo. Si la materia (como masa física, astronómica, cosmológica) es lo anterior al sujeto histórico (“materialismo” ontológico, cosmológico, intuitivo o ingenuo) es cuestión secundaria para Marx, y *fuera* de su discurso ‘científico’” (Dussel, 1991:36-37).

CONCLUSIÓN: LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA COMO *EXCURSUS*

El historicismo analéctico es claramente una contradicción para una lógica binaria formalista o dialéctica.

El historicismo de identidad-diferencia nos refiere a narrativas de acumulación de ser, ya sea en una teleología como la del Hegel viejo o abierta hacia un futuro incierto, excepto como proyecto o programa vital como en la Filosofía de la Historia de Ortega.

La analéctica rechaza el ser. Lo real es el no-ser marginado y excluido. Es la marginación-exclusión del no-ser, su alteridad –en este ensayo, el trabajo vivo– lo que permite la actualización del ser.

Para una lógica formal es obvio que la identidad o lo mismo implica en su afirmación necesariamente la negación del no-ser. La realidad del primero implica necesariamente la irrealdad del segundo. Este momento formal se presupone en la dialéctica y en *la primera versión* de la analéctica en Dussel. En la dialéctica, el no-ser abstracto es simplemente un primer momento de la lógica, un encubrimiento del no-ser que se desarrolla como diferencia.

Quiero decir por desarrollo como diferencia la diferenciación de la identidad. En la analéctica el no-ser abstracto es, por lo tanto, el encubrimiento del ser que se desarrolla como identidad. Por desarrollo como identidad, quiero decir la acumulación de ser.

El historicismo analéctico parecería, pues, imposible. O historicismo o analéctica. Ofelia Schutte y Horacio Cerutti, por ejemplo, como vimos en la primera sección, interpretaron la analéctica dusseliana precisamente de esta manera.

¿Es posible otra versión que nos permita abrirnos paso? ¿Por qué otra versión?

Un historicismo analéctico como el de Dussel se basa en la afirmación de aquello que es negado por el ser y, por lo tanto, en la condición de posibilidad para la negación de la negación. Es, por tanto un des-cubrimiento de la historia y un programa vital de liberación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alberdi, Juan Bautista, (1975), *El crimen de la guerra*, Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires.

Bartra, Roger, (1987), *La jaula de la melancolía*, Editorial Grijalbo, México.

Cerutti, Horacio, (1988-1989), "Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy of Liberation," *The Philosophical Forum*, 20, pp. 43-61.

Dussel, Enrique, (1983), "Tesis provisionarias para una filosofía de la liberación" (1980), en Enrique Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1994.

_____, (1991), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.

_____, (1994), *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, Editorial Cambio XXI, México.

_____, (1998), *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid.

Hardt, Michael y Negri, Antonio, (2004), *Multitude*, The Penguin Press, New York.

Ortega y Gasset, José, (1963), *Man and People*, William R. Trask, trad.,

The Norton Library, New York.

Kant, Immanuel, (1964), *Groundwork on the Metaphysics of Morals*, Harper & Row, New York.

Mayz Vallenilla, Ernesto (1959) *El problema de América*, Editorial Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Marx, Karl, (1992), *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. I: *The Process of Capitalist Production*, International Publishers, New York.

_____, (1961), *Capital: A Critique of Political Economy*, v. 1, International Publishers, New York.

Re, Mónica, (2003), “Mujeres, medio ambiente y desarrollo sustentable,” en *Libertad, Solidaridad, Liberación*, Dorando J. Michelini *et al.*, eds., Ediciones del Icala, Río Cuarto.

Roldán, Jesús, (1996), *Amatán y Xi'Nich. La lucha no violenta continúa por la paz con justicia*, SERPAJ, México.

Sáenz, Mario, (1999), *The Identity of Liberation in Latin American Thought Latin American Historicism and the Phenomenology of Leopoldo Zea*, Lexington Books, Lanham.

Schutte, Ofelia, (1984), “Crisis de identidad occidental y reconstrucción latinoamericana,” *Nuestra América*, IV, 11.

Zea, Leopoldo, (1996), “Chiapas, Yunque de México para Latinoamérica”, en *Fin del siglo XX ¿Centuria perdida?*, FCE, México.

SEGUNDA PARTE

Filosofía Intercultural

Nuestra América es diversidad, pluralidad, multiplicidad, es, como se ha dicho, polifonía y balcanización. Es la América de muchos pueblos, de multitud de culturas, de cantidad de tradiciones originarias e importadas de innumerables lugares, de sus yuxtaposiciones y conflictos. Como dice José Martí en Nuestra América, “El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar a sus hijos. El negro, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvió, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura”. Hablar de América Latina es, entonces, hablar de pluralidad. Un muestrario de peculiaridades. “América Latina –constata Fornet-Betancourt– no es el resultado del encuentro de dos mundos. Es más bien un complejo mosaico de muchos pueblos y el comercio de otras tantas tradiciones”. La América “Nuestra” la América de “todos” los latinoamericanos. Nuestra América es, por lo tanto, el nombre de una aspiración, de un sueño, de una Utopía histórico-social: la “Unidad latinoamericana”. Nuestra América es, pues, proyecto de realización de la unidad a partir de la irreductible diversidad originaria. La unidad es tarea pendiente. Aquí se sitúa la aspiración de interculturalidad de la Filosofía latinoamericana que, de larga data como informa Roig, ha sido impulsada con más fuerza solo hace algunos años. Una Filosofía donde se den cita todas las manifestaciones filosóficas del continente, donde todas sean recepcionadas y escuchadas. Un filosofar que no excluya sino incluya, que acepte como válidos todos los aportes provenientes de los distintos ámbitos culturales del continente. Una Filosofía de “Nuestra América”, la de todos los americanos. “El genio –dice Martí– [está] en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga, el desestancar al indio; en haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que alzaron y vencieron por ella”.

Las culturas del saber y su encuentro en el diálogo norte-sur”. ¿Cómo pensar el saber que debemos saber?¹

RAÚL FORNET BETANCOURT

1. LAS PREGUNTAS DE FONDO DESDE LAS QUE CONSIDERAMOS EL TEMA

El tema central que debemos discutir aquí reza: “Las culturas del saber y su encuentro en el diálogo norte-sur”. Por esta formulación se puede ver que el tema presupone la reivindicación de la pluralidad epistemológica de la humanidad y que por eso mismo, nos confronta con el desafío de proteger y fomentar la diversidad cognitiva en el mundo de hoy, que es un mundo –como veremos luego– epistemológicamente controlado.

Pero si el tema apunta a la discusión de esta tarea desafiante es, por una parte, porque debemos entender el concepto de “culturas de saber” en su significado fuerte. ¿Qué queremos decir con esto?

Es sabido que, desde Parménides, Platón y Aristóteles², la tradición filosófica occidental, sobre el trasfondo de la distinción entre “pensar” y “saber”, entiende por “saber” el resultado alcanzado intencionalmente por los procesos de conocimiento

¹ Texto inaugural del XII. Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur, Culturas del saber y su encuentro en el diálogo Norte-Sur, Chennai, India, 19 al 31 de enero de 2007.

² Cf. Parménides, *Un poema “sobre el ser”*, sobre todo los fragmentos 2, 3, 6 y 7-8; Platón, *Menón*, *Fedón*, *Teeteto* o *El Sofista*; y de Aristóteles, entre otros muchos textos, su *Metafísica* y su *Ética a Nicómaco*.

mediante los cuales el ser humano logra, precisamente, el estar cierto del objeto de su pensar. “Saber” es, pues, “pensar”, pero es el “pensar” que tiene conciencia de lo que piensa y que sabe de su conocimiento del objeto.

En este sentido –que llamamos “fuerte”, porque nos referimos a un “saber” que sabe de lo que sabe, y, por supuesto, también de lo que no sabe (Cf.: Patón, *Teeteto*:194e-210d)– hablamos aquí de “culturas del saber”. O sea que no hablamos de “culturas de pensamiento” en un sentido vago, de procesos de opiniones o de representaciones más o menos confiables, sino justamente de “culturas de saber”, que argumentan y que con sus explicaciones manifiestan contenidos de verdad.

Y por otra parte, porque es obvio que al hablar de “culturas de saber” en el contexto del diálogo norte-sur nos estamos refiriendo a una pluralidad epistemológica, que es mucho más rica y compleja que la pluralidad epistemológica, que la historia crítica de la ciencia moderna (europea) puede descubrir como pluralidad interna del mismo saber científico de Occidente (Cf. Böhme, 1993, Klaus M. Meyer-Abich (ed.), 1997, de Sousa Santos, 2000 y Maturana / Varela, 1985) o de la pluralidad que ha puesto de manifiesto la crítica feminista al androcentrismo epistemológico (Adán, 2003; Amorós, 1989; Benhabib/ Butler/ Cornell/ Fraser, 1995; Conrad/ Konnertz, 1986; Harding, 1991; Revista *Die Philosophin*, 1994), por poner sólo estos dos ejemplos. Pues hablamos de “culturas del saber” que no solamente muestran que el saber se puede saber de diferentes maneras, sino que narran también, y sobre todo, la posibilidad de fundar diferenciadamente el saber desde las sabidurías contextuales y de jerarquizarlo según sus valores.

Así entendido, nuestro tema es realmente un desafío; un desafío que seguramente no es nuevo –pues, como veremos en el segundo punto, la opresión de la pluralidad epistemológica tiene una larga historia–, pero que en nuestra situación histórica actual se plantea con una urgencia acaso antes desconocida.

¿Por qué? Porque si Friedrich Schleiermacher tenía razón cuando observaba que el saber significa siempre entrelazamiento, y que cuando aprendemos para saber estamos también siempre en un movimiento de comunicación y de mutua complementariedad (Schleiermacher, 1988:157 y 313ss), entonces podemos decir que, de hecho, no hay “saber” sino más bien “culturas” o

constelaciones de saberes (Cf. Santos, Meneses, Nunes, 2006; Fernet-Betancourt, 2006), constelaciones de saberes que, como ha mostrado la sociología del conocimiento (Cf.: Lukács, G. 1923; Mannheim, K.1965; Scheler, M. 1924 y 1926), remiten a su vez a formaciones sociales o tipos de sociedad determinados. Y si esto es así, entonces, la pregunta crucial aquí es la cuestión por la constelación de saberes que rige hoy nuestras necesidades cognitivas. Para muchos, y con buenas razones para su opinión, la constelación de saberes dominante hoy es la que configuran las sociedades que, debido a la dinámica de constante innovación a que las lleva su fundamento científico –tecnológico– mercantil, deben ser caracterizadas como sociedades de información o de conocimiento (Cf.: Burke, P, 2001; Capurro, R., 1995; Castells, M., 1996-1998; Spinner, H., 1994 y Fundación Heinrich Böll (ed.), 2006), y que sería justamente el tipo de sociedad en que vive la humanidad hoy, o al menos la parte de la humanidad que “cuenta” para el crecimiento y desarrollo “económico”.

Creemos que este diagnóstico sobre la constelación de saberes realmente influyente en el mundo de hoy, se puede aceptar como un análisis correcto de las transformaciones “modernizantes” de que son objeto nuestras sociedades actuales en todos los continentes de la tierra. Y es porque compartimos ese análisis que decíamos antes que el desafío que implica nuestro tema es hoy acaso más urgente que en otros momentos del pasado.

Además hay que reconocer que se trata de una constelación de saberes en la que la cuestión de la pluralidad epistemológica ya ni aparece como cuestión digna de ser tenida en cuenta, es decir, como una cuestión con dignidad epistemológica vigente, ya que se la desautoriza como una nostalgia anacrónica, como una cuestión que, en el mejor de los casos, tiene su lugar en el museo de la historia de la ciencia. Es, dicho en otras palabras, una constelación de saberes en la que pareciera hacerse realidad el sueño de Auguste Comte con su ley de los tres estadios del desarrollo cultural de la humanidad (Cf.: Comte, 1842; Condorcet, 1793-1794; Koselleck, 1959 y Turgot, 1750); y ésta, superados definitivamente los niveles de la religión y de la metafísica, hubiese entrado definitivamente en el estadio de la ciencia. El saber científico es el centro de esta nueva constelación. Es más, esta forma de saber es la única que se acepta como normativa para el desarrollo cognitivo (Cf.: Habermas J., 1971: 22s), de manera que la pregunta por la pluralidad epistemológica pierde,

de hecho, su sentido y es sustituida por la pregunta del “acceso” al saber.

En la llamada “era del acceso” (Cf.: Rifkin, 2000), que ha hecho posible nuestras sociedades de la información y de conocimiento, el desafío parece consistir únicamente en asegurar que la humanidad “acceda” al saber mediante la globalización total de las posibilidades de “conexión” a las redes.

Pero, ¿es el acceso al saber realmente el problema decisivo?

Tal es la primera pregunta que proponemos para considerar nuestro tema. Y también proponemos una respuesta: en las condiciones dadas de la constelación de los saberes dominante hoy, la pregunta por el acceso al saber es una cuestión ciertamente de importancia, pero no es ni primaria ni decisiva. No es primaria, porque antes de preguntar por el acceso al saber debemos preguntar por la *calidad* del saber al que se nos da acceso, que quiere decir preguntar por su necesidad para nosotros, esto es, si lo necesitamos y para qué; pero también preguntar por las posibilidades de participación y de configuración del saber. Y tampoco es decisiva la cuestión del acceso al saber, porque en este contexto la cuestión decisiva es la pregunta por el tipo de sociedad y con ello también por el tipo humano que finaliza ese saber al que accedemos.

Si no queremos ser simples consumidores del saber que hoy produce la constelación de saberes dominante tenemos, pues, que repensar críticamente la cuestión del acceso al saber y ver qué consecuencias conlleva para la reivindicación de la pluralidad epistemológica.

En relación con esta crítica está la segunda pregunta de fondo que a nuestro parecer debe guiarnos en la discusión de nuestro tema: ¿qué sabe en realidad el saber que se produce (y propaga) en la constelación de saberes dominante? O, formulada de otra forma: ¿sabe el saber que se nos impone en nuestras sociedades de conocimiento lo que debe saber un ser humano cuya relación con el saber no se agota en la instrumentalidad?

Sospechamos que la constelación de saberes dominante, debido sobre todo a que se levanta sobre los fundamentos filosóficos de una modernidad europeizante y androcéntrica, privilegia el saber que sabe hacer “industria” y nos instala así en una relación instrumental con el saber. De modo que en el horizonte de esta constelación de saberes, no solamente aprendemos saberes

instrumentales, sino que se nos enseña a definir la relación entre el ser humano y el saber en términos de instrumentalidad. El saber es un instrumento. Es más, debe *tenerse* de tal manera que su posesión nos capacite para *usarlo* como un instrumento eficaz. Es decir, que debe ser un saber que se sabe –puede– aplicar.

Pero, ¿qué sabe este saber del saber que *somos*, por ejemplo, en nuestras aspiraciones por la justicia, la solidaridad o la dignidad de la tierra, o en nuestros deseos de mejorar o de vivir en paz, y que *sentimos* como *necesidad de saber ser* partes de un orden no instrumentalizable?

Es evidente que un saber que construye su historia como proyecto de transfigurarse en poder social, tiene que industrializarse y mercantilizarse. (Cf.: Helmuth Plessner, 1974:121ss). Pero hay que estar consciente de que esta evidencia de la necesidad de la “industrialización del saber” (Cf.: Helmuth Plessner, 1974:131)³ –del saber, y sólo del saber que se proyecta como poder social, por supuesto– implica un giro cognitivo positivista (Cf. Scheler, M., 1960:29ss; y Husserl, E., 1962:3ss) que inmuniza al saber humano frente a toda cuestión o preocupación cognitiva que pueda perturbar el progreso lineal hacia un saber cada vez más industrializado, que es en concreto, progreso hacia sociedades industriales y modernas en sentido occidental. En esta perspectiva crítica, nos parece importante recordar aquí esta advertencia de Husserl: *“Die Ausschließlichkeit, in welcher sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten, prosperity blenden ließ, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschentum die entscheidenden sind. Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.”* (Husserl, E., 1962:3-4).

Y hay que tomar conciencia también de que el abandono de esas otras cuestiones del saber humano, que Husserl identifica como las preguntas decisivas para una humanidad auténtica, por parte del saber industrializado se debe a que son cuestiones que tienen otro ritmo temporal, el ritmo de seres humanos vivientes que es un ritmo lento, demasiado lento para un saber que tiene que acelerar

³ Helmut Plessner habla en este pasaje exactamente de “Industrialización de la ciencia”. Ver también Scheler, M., 1960:98ss.

tanto su ritmo innovador que se desvincula de la experiencia del tiempo de los cuerpos humanos y de los contextos geográficos –pensemos, por ejemplo, en el ciberespacio–. Este saber es velocidad y, como tal, pretende ser base de una organización veloz que asegure la veloz disponibilidad de uso del mundo. No tiene, por tanto, tiempo para las preguntas de un saber que no sigue el horario veloz del progreso, es decir, para las preguntas que requieren pausas y paradas en el camino del pensar y del hacer.

Con estas dos últimas observaciones vemos que nuestra segunda pregunta implica, también, cuestionar el ritmo cognitivo que se nos impone con la constelación de saberes dominante, y hacer ver cómo la industrialización del saber conlleva necesariamente –como consecuencia de la aceleración temporal– la exclusión de preguntas –y con ello de culturas de saber– ligadas al ritmo lento e incluso a veces cíclico de la vida humana.

Por último, queremos proponer una tercera pregunta, cuya consideración nos parece que puede ayudar a enfocar la discusión de nuestro tema, de manera que sea un debate que ilumine la búsqueda del saber que *deberíamos* saber.

La cultura epistemológica dominante, que absorbe el saber humano en su industrialismo y que continúa así la reducción positivista denunciada ya por Husserl (Idem), está orgullosa de su fuerza innovadora y de su capacidad de producción de nuevas tecnologías. Es fuente o, mejor dicho, una maquinaria que produce continuamente nuevos saberes que son aplicados o consumidos a lo largo de todo el planeta. Pero ante este, ciertamente majestuoso espectáculo científico-tecnológico cabe, nos parece, preguntarse si con este saber industrializado no sucede lo mismo que con aquel pensamiento del que nos decía Cassirer, que cuanto más enérgico y creador deviene su actuar tanto más se aleja del fondo original de la vida, para culminar preso en sus propias creaciones (Cf.: Cassirer, E., 1977:50ss). Sospechamos que es así, y por eso nuestra pregunta apunta a la crítica de una constelación epistemológica en la que el saber humano es víctima de la instrumentalidad que caracteriza dicha constelación de saberes, pero poniendo ahora el énfasis en las consecuencias que de ahí se desprenden para el desarrollo del saber. Formulado de otra forma, se trataría de preguntar, desde el horizonte del dominio de esta constelación del saber, hacia dónde puede crecer un saber que está preso en su propia manera de saber; una pregunta que cuestiona no solamente

la novedad de las innovaciones de este saber industrializado, en tanto que entiende que, justo por ser un saber preso en su manera de saber, sus innovaciones son innovaciones que hacen “progresar” *su* manera de saber, pero que no son en ningún caso innovaciones que cambien su carácter u horizonte de desarrollo. Pero esta pregunta interroga también por las “trampas” cognitivas a las que posiblemente tiene que recurrir un saber que en su “progreso” prolonga el horizonte sin cambiar nunca el rumbo ni de su mirada sobre las cosas ni de su reflexión sobre cómo y para qué conoce (Cf.: Cassirer, E., 1977:51). “Trampas” de este tipo serían, por ejemplo, la ideología de la neutralidad y de la objetividad de este saber, así como el manejo de la publicidad y de la información como sustitutos de procesos de saber (Cf.: Antequero J., González E., Ríos, L., 1999:93-118 y Wiegerling, W., 1998).⁴

Aunque la intención de fondo de las preguntas que proponemos para enfocar el tema de nuestro debate se trasluce en lo expuesto, queremos, sin embargo, nombrarla explícitamente: se trata de encaminar una crítica intercultural de la constelación de saberes dominante, como condición para un verdadero encuentro de las culturas del saber en el que la pluralidad epistemológica de la humanidad no se reprima, sino que, al contrario, se potencie.

Mas, ¿de dónde viene el problema que tenemos que afrontar si queremos reivindicar, en todo su sentido, la pluralidad epistemológica? De esta cuestión queremos ocuparnos brevemente en el segundo punto, porque es importante para nuestro debate tomar conciencia de que las constelaciones del saber son resultados históricos en los que intervienen muchos factores y de que, por tanto, la hegemonía de una epistemología no se explica sólo por razones estrictamente epistemológicas (Cf.: Santos, Meneses, Nunes, 2006).

2. PARA LA HISTORIA DEL PROBLEMA

Por lo que llevamos dicho sobre la constelación de saberes hoy dominante, se entiende que si tenemos que reivindicar la pluralidad epistemológica, es precisamente por el problema que

⁴ En este contexto hay que recordar también la tradición de la crítica de la ideología.

ha creado la hegemonía epistemológica de esta constelación a la que nos hemos referido como una constelación que se configura en la modernidad europea capitalista. Es la violencia epistemológica ejercida por el dominio expansivo de esta constelación, la que ha agudizado el problema con la pluralidad epistemológica de la humanidad, ya que –y esta es la cara epistemológica del colonialismo y neocolonialismo modernos– la expansión de su dominio es proporcional al nacimiento de una nueva geografía del saber humano. Las epistemologías de la humanidad reciben, desde ese momento, una nueva cartografía en la que empezamos a ver que el saber de otras constelaciones, como por ejemplo el saber de la cultura bantú o maya, es un saber “local”, “particular”, “tradicional”; o sea que no es “universal” y, por tanto, no normativo para el desarrollo cognitivo ulterior de la humanidad. Es éste, si se quiere, el “gran éxito” de la epistemología del nuevo orden científico: haber logrado –como acompañante de la empresa colonial– “localizar” al otro, reduciéndolo en el nuevo mapa del mundo a una región de importancia justamente “regional”. Epistemológicamente, también el otro es, pues, en este nuevo horizonte cognitivo una “*quantité négligeable*”.

Estamos conscientes de que la historia de esta violencia epistemológica no comienza con la aparición de la constelación del saber de la modernidad europea capitalista. Su historia viene de más lejos, como muestra con claridad la temprana manifestación del imperialismo político y de la colonización cultural en el desarrollo de la humanidad (Cf.: Bitterli, 1980 y 1982; Fink-Eitel, 1994, Mignolo, 1995; y Todorov, 1989). Pero si en el presente contexto nosotros ponemos la constelación de saberes de la modernidad europea capitalista como el marco histórico referencial de este problema, ello se debe a que, como ya insinuábamos, es esta constelación del saber la que agudiza la violencia epistemológica contra formas alternativas del saber al expandirse, en alianza con el progreso industrial y el comercio, como un programa de masiva y sistemática desautorización cognitiva de pueblos y culturas por todo el planeta.

Mas, observemos que esta agudización de la violencia epistemológica por parte de Europa contra otras culturas del saber, en la que vemos el punto de partida histórico de nuestro problema actual con la diversidad cognitiva de la humanidad, se debe también al hecho de que la constelación del saber que configura la modernidad capitalista significa una ruptura en el interior de la

tradición cultural europea; una ruptura que marca, precisamente, la marginalización de otras formas europeas de saber o su negación, ya que, ante el nuevo tipo de saber que se impone en la sociedad europea capitalista han dejado de tener consistencia, es decir, relevancia social. Con esta nueva constelación del saber, Europa sufre una profunda transformación epistemológica que cambia las referencias fundamentales de su cultura y con ello también su manera de relacionarse con otras culturas.

Se nos permitirá añadir, como breve ilustración del significado de este giro, que, según nuestra interpretación, la ruptura que conlleva la constelación del saber de la modernidad capitalista es mucho más radical que la transformación cultural que se da con el cambio de la cultura de la Antigüedad Clásica greco-romana a la cultura cristiana de la Edad Media. Pues en esta transformación ni el carácter ni la finalidad del saber científico cambian realmente. La cultura cristiana jerarquiza el saber, ciertamente, según un orden teocéntrico de la realidad, pero este ordenamiento del saber es, en el fondo, la continuación de la concepción clásica antigua de un saber científico integrado orgánicamente en el ideal de la sabiduría y del orden cósmico. En ambas constelaciones, pues, el saber humano permanece arropado en una cosmología orgánica que contempla el cosmos –o la creación– como un orden bueno y bello.

Pero justo con esta concepción del saber rompe la constelación de la modernidad capitalista; y por eso vemos en esta constelación del saber, el momento histórico en el que se produce la fractura definitiva y sistemática entre saber –científico– y sabiduría en la tradición europea. La sabiduría, que desde Aristóteles hasta Santo Tomás de Aquino, había sido considerada como una forma de la “*scientia*” en la que ésta alcanza, precisamente, el conocimiento perfecto que abraza lo contemplativo y lo práctico⁵, es ahora expulsada “metódicamente” del saber. Es verdad que la cultura europea resiste ante esta “reducción positivista” (Husserl), y que lo hace ininterrumpidamente como muestran, por ejemplo, el movimiento del romanticismo –que es al mismo tiempo

⁵ Cf. Aristóteles, *Metafísica* y su *Ética a Nicómaco*, entre otros, Thomas von Aquin, *Summa Theologica*, I q. Ver también, Bien, 1988;32-50; Oelmüller (ed.), 1989. Ver además: Maritain,1935; Marcel, 1954; Dubarle, 1953 y Ferrater Mora, 1971 600ss.

antipositivista y antiandrocéntrico (Cf.: Francisco Romero, 1997:206ss)–, la Filosofía del Barroco (Cf.: Rivera de Ventosa, 1998:321ss) las filosofías de la vida del siglo XIX (Schlegel (1772-1829), Dilthey (1833-1911), Bergson (1859-1941), Klages (1872-1926), Simmel (1858-1918) y Unamuno (1864-1936)), la Filosofía religiosa rusa (Cf.: Nicolás Berdiaev, 1937; 1951a; y 1951b; Leo Schestow, 1938; y Wladimir Solowjew, 1957), el existencialismo del siglo XX (Camus (1913-1960), Jaspers (1883-1969), Sartre (1905-1980), la Filosofía cristiana (Blondel (1861-1949), Marcel (1869-1973) o Mounier (1859-1941), la misma tradición del humanismo marxista (Benjamin (1812-1940), Fromm (1900-1980), Horkheimer (1895-1973), Marcuse (1898-1979), Adorno (1903-1969), y también representantes del “Grupo Praxis” como Petrović (1927-1993) y Karel Kosik (1926-2003) o más recientemente, el proyecto filosófico de la “inteligencia sentiente” de Xavier Zubiri (Zubiri, 1980-1983). Pero, aunque resulte doloroso reconocerlo, estos desarrollos representan el margen periférico del texto fundamental que escribe la “ciencia” desde la modernidad capitalista en Europa.

Con Max Weber podemos decir, por tanto, que el problema con la pluralidad epistemológica se agrava justo en el momento en que la cultura occidental orienta toda su fuerza cognitiva hacia la articulación de un saber racional específico, esto es, de un saber que basa su racionalidad en la capacidad de cuantificar y de calcular matemático-experimentalmente la realidad (Cf.: Weber, 1988:10ss). Este es el comienzo del camino especial que sigue Occidente en el conocer científico y que, como decíamos, transforma tanto la relación de Europa con su propia tradición cognitiva como su relación con otras culturas del saber. Pues este desarrollo, que en la visión de Weber es paralelo a la aparición y expansión de la economía capitalista, culmina en la imposición de la idea de que “ciencia”, en un sentido científicamente reconocido, es el producto exclusivo de esa nueva constelación occidental del saber (Weber, 1988:1ss y 1993).

Importante, también, para la consideración de nuestro problema, desde una perspectiva histórica, es tener en cuenta, además de esa ubicación en una nueva formación socio-económica que orienta el saber a lo útil y rentable, que el giro hacia ese racionalismo que Weber identifica como típico de Occidente no se entiende en todo su alcance como centro de una nueva constelación del saber, si no nos percatamos de que significa un cambio que

suplanta el centro y el fin de toda aspiración cognitiva. Con este giro, el cosmos o Dios dejan de ser centros ordenadores del saber, para ser suplantados por el “hombre”.⁶ La nueva constelación del saber se define así como una constelación antropocéntrica.

Y a esta caracterización de la nueva constelación del saber como antropocéntrica conviene añadir que se trata de un antropocentrismo que llamaremos un antropocentrismo dominante y posesivo, porque el “*anthropos*” que centra el saber en torno a sus necesidades o que pone el saber en función de lo que es útil para él, es el “*anthropos*” que, como lo comprendieron dos de los padrinos filosóficos de esta constelación del saber, Francis Bacon y René Descartes, busca “instituir” su dominio sobre la realidad. Por eso este “*anthropos*” tiene que redefinir el ideal del saber, y lo hace como instrumento de su proyecto de dominio y posesión. Para poder necesita saber, y por ello determina el saber como poder (Cf.: Bacon, 1620 y Descartes, 1628)⁷.

Esta lógica es la que asegura que el saber –humano– se desprenda de toda “carga humana” y enfoque su desarrollo siguiendo exclusivamente, como diría Hegel, “(...) la fría necesidad progresiva de la cosa” (Hegel, 1966:10).

Pero, ¿no ha sido la lógica de esta constelación antropocéntrica del saber la que paradójicamente ha conducido al triunfo de “la fría necesidad progresiva de la cosa”, a cuyas consecuencias para nuestro tema aludíamos en el primer punto sobre el ser humano? Pues si es cierto que con el poder de su saber el “hombre” ha podido organizar el mundo como una máquina cuyas funciones conoce y calcula en beneficio del aumento de su dominio, ¿no hay buenos argumentos para pensar que también es cierto que la mecanización del mundo y la industrialización del saber humano han significado la pérdida del mundo como naturaleza y del sentido de la relación orgánica con él como nexos infinitos de relaciones?⁸

⁶ Usamos intencionadamente la palabra “hombre”, y no la de “ser humano”, para subrayar que se trata también de un programa androcéntrico.

⁷ Recordemos en este contexto que otro de los padrinos filosóficos de esta nueva caracterización del saber desde la voluntad de apoderarse intelectual y prácticamente del mundo es el humanismo del renacimiento italiano.

⁸ Compartimos, en este sentido, el juicio de Hannah Arendt cuando subraya la situación de “*Weltlosigkeit*” que origina la modernidad europea. (Cf. Arendt,

Una reconstrucción crítica de la historia y de las consecuencias de esta revolución epistemológica en la cultura europea nos debe llevar, por tanto, a preguntar por el precio que ha pagado la humanidad por la universalización de ese nuevo ideal del saber. La intención de esta pregunta no debe ser, sin embargo, la de defender la reversibilidad de este desarrollo. Pues es posible que nos encontremos ante una constelación del saber que, aunque es histórica como cualquier otra, sea irreversible en muchos de sus impactos culturales y, sobre todo, en muchos de los daños ocasionados. Mas, esto no quiere decir que no sea reorientable. Esta posibilidad sí está abierta, ¡también hoy!

Por eso pensamos que la toma de conciencia de la historia de esta constelación del saber nos debe servir más bien para reclamar – como hizo Kant en su tiempo (Cf.: Kant, 1967:130ss)– la necesidad de una nueva revolución epistemológica que interrumpa la espiral del saber, que quiere más saber para más poder y que quiere poder más para más hacer, al reencarnar el saber en la vida, para que sea una dimensión vivida de lo que somos, y no un simple instrumento para optimizar la eficacia de nuestro hacer (Cf.: Teilhard de Chardin, 1955).

Esta otra revolución epistemológica que transforme el carácter del saber que Occidente ha logrado universalizar, supone, sin embargo, el rescate de la pluralidad epistemológica. Es posible, como decíamos, que la constelación cognitiva de la modernidad europea capitalista sea irreversible en muchos de sus impactos; pero si logramos verla a la luz de otras constelaciones del saber, que pongan en evidencia su reduccionismo y el carácter específico del saber que trasmite, podremos resolver el problema de la violencia epistemológica que se ha agudizado al acentuar la asimetría cognitiva en la humanidad. Pero esta posibilidad supone justamente la activación de la diversidad epistemológica. Y ésta es, para nosotros, la tarea que debe afrontar hoy el encuentro de las culturas del saber. Digamos unas pocas palabras sobre esta tarea en el tercer y último punto.

1960:249ss y 312). Ver también –para otra posible lectura– Blumenberg, 1966. Pero señalemos que ya Berdiaev había analizado la paradoja que supone que un movimiento “antropocéntrico” culmine en la perversión de las relaciones del ser humano consigo mismo y con la naturaleza (Cf. Berdiaev, 1951 y 1979). Sobre esto ver: Sábato, 1996:156-172; así como en general: P. Hazard, 1961).

3. HACIA LA SUPERACIÓN DEL PROBLEMA

Por lo dicho en los puntos anteriores, se comprende que hablamos del encuentro de culturas del saber en un contexto de violencia epistemológica que se concretiza en la fuerte asimetría que caracteriza hoy el intercambio cognitivo entre las culturas de la humanidad. Por eso, la tarea de corregir estas relaciones asimétricas significa, para el encuentro de las culturas del saber, empezar por el cambio de las condiciones cognitivas del encuentro, exigiendo como regla elemental que no sólo los llamados “saberes endógenos”, sino también la constelación epistemológica considerada “universal” tienen que mostrar cómo, por qué y para qué saben lo que saben.

Hay que empezar la tarea, pues, con la descolonización de los procesos de intercambio cognitivo. Esto supone que el encuentro de las culturas del saber debe servir para recontextualizar la constelación de los saberes dominante, por una parte; y, por otra, para que aquellas otras culturas del saber que han sido marginadas por la constelación dominante y que –como secuela de la lucha por el reconocimiento a que han sido sometidas– están acaso heridas en su autoestima, revisen sus relaciones consigo mismas y hagan un balance de las consecuencias que ha tenido para su propia autocomprensión actual la violencia epistemológica. Este segundo aspecto nos parece tan importante como el primero, porque solo culturas del saber que tomen conciencia de que su saber no se ha convertido en un “europeísmo oculto” (Scheler, 1960:91) pueden contribuir al equilibrio de las epistemologías en el mundo.

Este sería el primer paso a dar para que el encuentro de las culturas del saber sea un proceso de interacción cognitiva simétrica; y, con ello, un camino prometedor para resolver el problema de la violencia epistemológica que hoy nos desafía.

Sobre la base de esta activación de la pluralidad epistemológica, se trataría de continuar la tarea con un debate sobre el carácter que debe tener el saber que debemos saber, si es que queremos saber –con sabiduría o en la alianza de ética y episteme– para ser y convivir, esto es, para saber ser de una manera que detenga la catástrofe antropológica y ecológica que nos amenaza. En este sentido, entendemos la situación en la que nos encontramos como una época histórica que nos obliga a reivindicar la dignidad

cognitiva de todas las culturas del saber, para reexaminar, justo a la luz de la diversidad epistemológica que todas estas constelaciones del saber hacen manifiesta, el ideal o los valores que finalizan el saber humano.

Así, en el encuentro de las culturas del saber, la tarea consiste en promover el diálogo simétrico de los saberes, pero sin olvidar que parte de esa tarea es posibilitar el diálogo sobre el fin al que cada constelación ordena su saber.

Para terminar, una observación que puede evitar posibles malentendidos sobre nuestra propuesta. La importancia que concedemos al diálogo de las culturas del saber sobre el carácter y el fin del saber que transmiten, no debe entenderse, en ningún caso, en el sentido de que queramos suponer que la superación del problema creado por la expansión del orden cognitivo moderno-capitalista requiera un entendimiento sobre un fin último, universalmente válido, del conocimiento humano. La misma contextualidad que es inherente a la diversidad epistemológica hace improbable esperar un acuerdo semejante. Más probable es, nos parece, que este debate se desarrolle como el debate de una cuestión abierta. Pero esto es ya suficiente para que represente el *medium* por el que cada constelación del saber pueda –y deba–, a la luz de las otras, cerciorarse del carácter de su saber. Representa este debate, en una palabra, el camino para que las culturas del saber asuman que la reivindicación de la pluralidad epistemológica no está reñida con el intento común por evitar que el saber humano degenere, al caer en aquellos dos pecados capitales que denunció Mahatma Gandhi, y se convierta en un “saber sin carácter” (“*knowledge without character*”) y en “ciencia sin humanidad” (“*science without humanity*”).⁹

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adán, Carmen, (2003), *Feminismo e coñecemento*, A Coruña.

Amorós, Celia, (1989), *Hacia una crítica de una razón patriarcal*, Barcelona.

⁹ Cf. Mahatma Gandhi, “The seven social sins of humanity”, Fink-Eitel, H., 1994,

- Antequero, Joseph, González, Ernesto y Ríos, Leonardo, (1999), "Sostenibilidad y desarrollo sostenible: un modelo por construir", en *Sostenible?* 7, pp. 93-118.
- Arendt, Ana, (1960), *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart.
- Bacon, Francis, (1620), *Novum organon scientiarum*.
- Böhme, Gernot, (1993), *Alternativen der Wissenschaft*, Frankfurt /M.
- Benhabib, Seyla; Butler, Judith; Cornell, Darcilla y Fraser, Nancy, (1995), *Feminist Contentions: Philosophical Exchange*, London.
- Berdiaev, Nicolás, (1937), *Die menschliche Persönlichkeit und die über persönlichen Werte*, Wien.
- _____, (1951), *Das Ich und die Welt der Objekte*, Darmstadt.
- _____, (1951), *Existentielle Dialektik des Göttlichen und des Menschlichen*, Manchen.
- _____, (1951), *Una nueva edad media*, Barcelona.
- _____, (1979), *El sentido de la historia*, Madrid.
- Bien, Günter, (1988), "Über den Begriff der Weisheit in der antiken Philosophie", *Studia Philosophica* 47, pp.32-50.
- Bitterli, Urs, (1982), *Los >salvajes< y los >civilizados<*, México.
- Bitterli, Urs (Editor), (1980), *Die Entdeckung und Eroberung der Welt*, dos tomos, Manchen.
- Blumenberg, Hans, (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M.
- Burke, Meter, (2001), *Papier und Marktgeschrei. Die Geburt der Wissensgesellschaft*, Berlin.
- Capurro, Rafael, (1995), *Leben im Informationszeitalter*, Berlin.
- Cassirer, Ernst, (1977), *Philosophie der symbolischen Formen*, tomo I, *Die Sprache*, Darmstadt.
- Castells, Manuel, (1996-1998), *La era de la información*, 3 tomos, Madrid.
- Centro de Estudios y Documentación (ed.), (1994), *La mujer y la ciencia*, Madrid 1994.
- Comte, Auguste, (1842), *Discours sur l'esprit positiv*.
- Conrad, Judith y Konnertz, Ursula, (1986), *Weiblichkeit in der Moderne. Ansätze feministischer Vernunftkritik*, Tübingen.
- De Condorcet, Marie Jean, (1793-1794), *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

De Sousa Santos, Boaventura, (2000), *Crítica de la razón indolente*, Bilbao.

De Sousa Santos, Bonaventura; Meneses, Maria Paula G. Y Nunes, João Arriscado (ed.), (2006), *Sembrar otras soluciones*, Caracas.

Descartes, René, (1628), *Regulae ad directionem ingenii*.

_____, (1637), *Discours de la méthode*.

Dubarle, Dominique, (1953), *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Paris.

Ferrater Mora, José, (1971), “Saber” y “Sabiduría”, *Diccionario de Filosofía*, tomo II, Buenos Aires, pp. 600ss

Fink-Eitel, Hinrich, (1994), *Die Philosophie und die Wilden*, Hamburg.

Fornet-Betancourt, Raúl, (2006), *La interculturalidad a prueba*, Aachen.

Fundación Heinrich Böll (ed.), (2006), *Die Verfasstheit der Wissensgesellschaft*, Münster.

Gandhi, Mahatma , (1994), “The seven social sins of humanity”, Fink-Eitel, H.

Habermas, Jürgen, (1971), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt /M.

Harding, Sandra, (1991), *Whose Science? Whose Knowledge?*, Ithaca.

Hazard, P., (1961), *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paris.

Hegel, G.W.F., (1966), *Fenomenología del espíritu*, México.

Husserl, Edmund, (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag.

Kant, Immanuel, (1967), *Crítica de la razón pura*, tomo I, Buenos Aires.

Koselleck, Reinhart, (1959), *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg, Manchen.

Lukács, Georg, (1923), *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlin.

Mannheim, Kart, (1965), *Ideología y utopía. Una introducción a la sociología del conocimiento*, Madrid.

Maritain, Jaques, (1935), *Science et sagesse*, Paris.

Marcel, Gabriel, (1954), *Le declin de la sagesse*, Paris.

Maturana, Humberto y Varela, Francisco, (1985), *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile.

Meyer-Abich, Klaus M. (ed.), (1997), *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*, Manchen.

- Mignolo, Walter D., (1995), *The Darker Side of the Renaissance*, Michigan.
- Oelmüller, Willi (ed.), (1989), *Philosophie und Weisheit*, Paderborn.
- Plessner, Helmuth, (1974), “Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität“, *Diessseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kulturosoziologie*, Frankfurt /M.
- Rifkin, Jeremy, (2000), *The Age of Access*, London.
- Rivera de Ventosa, Enrique, (1998), “Barocke Weltanschauung“, Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts I*, Jean-Pierre Schobinger (Edit.), Basel.
- Romero, Francisco, (1997), “La mujer en la filosofía“, *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 14, pp. 206ss.
- Sábato, Ernesto, (1996), “Anotaciones sobre la crisis occidental y la desmitificación“, *Mensaje de América*, UNAM, México.
- Scheler, Max, (1924), *Versuche einer Soziologie des Wissens*, München/Leipzig.
- Scheler, Max, (1926), *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig. También en *Gesammelte Werke*, tomo 8, Bern/München 1960.
- Solowjew, Wladimir, (1957), *Die geistigen Grundlagen des Lebens*, Freiburg.
- Schestow, Leo, (1938), *Athen und Jerusalem*, Graz.
- Schleiermacher, Friedrich, (1988), *Dialektik*, Darmstadt.
- Spinner, Helmut, (1994), *Die Wissensordnung. Ein Leitkonzept für die dritte Grundordnung des Informationszeitalters*, Opladen.
- Teilhard de Chardin, Pierre, (1955), *Le Phénomène Humain*, Paris.
- Todorov, Tzvetan, (1989), *La conquista de América*, México.
- Turgot, Anne Robert Jacques, (1750), *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain*.
- Weber, Max, (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen.
- _____, (1993), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Frankfurt/M.
- Wiegerling, Klaus, (1998), *Medienethik*, Stuttgart/Weimar.
- Zubiri, Xavier, (1980-1983), *Inteligencia sentiente*, 3 tomos, Madrid.

En nombre de la lengua perfecta¹

FIDEL TUBINO ARIAS-SCHREIBER

Después del Gran Diluvio “...todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras. Al desplazarse la humanidad desde oriente, hallaron una vega en el país de Senaar y allí se establecieron. (...) Y dijeron: vamos a edificar una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y hagámonos así famosos por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra” (Génesis 11, 1-4). Fue así como la humanidad post-diluviana, unida por el poder de un lenguaje único, intentó llegar al cielo. Desde entonces, la torre de Babel se ha convertido en el símbolo por excelencia de la vanidad suprema de los mortales: ocupar el lugar de los dioses.

Yahveh percibió con preocupación el sentido de la obra y urdió un ardid para evitar que prosperara: “Y dijo Yahveh: he aquí que todos son de un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible” (Génesis 11, 6). Percibió así Yahveh que, mientras los mortales se entendieran entre sí con transparencia y sin confusión –pues hablaban la misma lengua–, la obra llegaría a su fin y usurparían el cielo. Introdujo por ello –dice el texto bíblico– la diversidad de lenguas “(...) de modo que no entienda cada cual la de su prójimo. Y desde aquel punto los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra y dejaron de edificar la ciudad. Por eso se la llamó Babel, porque allí embrolló Yahveh el lenguaje de todo el mundo, y desde allí los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra” (Génesis 11, 8-10).

¹ Este texto fue publicado en *Comunicación, revista Internacional de Comunicación Audiovisual, Publicidad y Estudios Culturales*, N°4, 2006, pp.51-64

1. LA NUEVA BABEL

En el siglo XVII, la humanidad desperdigada y confundida en la diversidad de lenguas y culturas, volvió a intentar la construcción de una nueva Babel –la civilización tecnológica– y para ello inventó un nuevo lenguaje universal, una nueva lengua perfecta: la *mathesis universalis*. La nueva *ars combinatoria* es la ciencia del orden y de la medida del saber perfecto. La *mathesis universalis* es más que un lenguaje: contiene la clave del acceso al saber perfecto: el Análisis. A partir del siglo XVII, el acceso a la ciencia universal, es decir, al saber divino, es el método matemático. A través de la *mathesis universales*, la humanidad volvió a intentar instalarse en el lugar de los dioses, a usurpar la mirada divina, a poseer el saber absoluto y prescindir así de los dioses: “(...) si se reflexiona en esto –decía Descartes– con mayor atención se descubre al fin que únicamente se refiere a la matemática todo aquello en que se examina el orden o la medida, importando poco si se busca tal medida en números, figuras, astros, sonidos, o cualquier otro objeto” (Descartes, 1967:51). La clave del acceso al saber divino fue el descubrimiento del orden y la medida, dos categorías formales que determinan el contenido del saber y fijan el límite de lo cognoscible. Aquello que no se puede investigar con orden y no se puede medir adecuadamente es mejor no intentar conocerlo, pues es mejor no estudiar nada que estudiar la verdad sin método. Para los modernos, el *orden* del saber perfecto que permite el acceso a la verdad es el orden analítico sintético. Sin él no es posible el conocimiento de la verdad, independientemente del asunto del que se trate. *Independientemente* es aquí la palabra clave para entender el origen y el sentido de la universalización del método matemático y del proyecto moderno de la Matemática universal. Quiere decir que, así como el sol ilumina el mundo físico sin importar la naturaleza de los objetos, así el análisis torna claro cualquier asunto oscuro independientemente de la naturaleza del asunto. Para los modernos, el primado y la universalidad del análisis matemático no es una enseñanza que se extrae de la investigación empírica, es más bien una determinación *a priori*.

Pero la matemática universal es más que una gnoseología: es una nueva ontología. Desde esta perspectiva, la esencia de las cosas materiales es ajena a sus apariencias, a sus formas exteriores. La esencia de las cosas materiales se determina como extensión geométrica y la extensión es una propiedad inteligible, no

sensible. Lo extenso alude a la existencia de magnitudes medibles en las cosas materiales, de donde se deduce que lo real es lo cuantificable y que el conocimiento de lo real es indesligable del cálculo.

Con Descartes renace Platón. Pero el cartesianismo ínsito al proyecto matemático de la ciencia moderna es un platonismo *sui generis*, un platonismo subjetivado: una metafísica de la subjetividad. Para los modernos, lo real no es sensible pues lo sensible es apariencia dudosa e incierta. Los sentidos nos informan de las apariencias y estas son configuradas desde la subjetividad. Las propiedades sensibles de las cosas son sus cualidades secundarias, las cuales nos informan, no de las determinaciones intrínsecas de los entes materiales, sino de las diversas maneras como estos impactan en nosotros. Fiel al primado del Análisis, la Ciencia Natural moderna dejó de intentar “salvar las apariencias” mediante explicaciones racionales que daban cuenta del misterio de la aparición. Con la ciencia moderna y el proyecto matemático, el mundo fenoménico dejó de ser el lugar del descubrimiento de lo real y el punto de partida del saber perfecto. El mundo de los experimentos pasó a ser el lugar de certificación obligada de aquello que la razón descubre según el orden analítico.

Como hombre moderno, Galileo, el fundador del método experimental, desconfiaba profundamente del saber espontáneo. Creía, más bien, en las posibilidades heurísticas de la razón matemática y de las experiencias deliberadamente construidas. Galileo afirma en sus *Discursos* que él fue persuadido por la razón y que luego fue asegurado por sus sentidos, y que en este primado de la razón sobre la experiencia reside la esencia del método experimental. Lo que nos quiere decir Galileo es que para ampliar nuestro conocimiento sobre bases sólidas debemos aprender a usar la razón según el orden matemático, para luego confirmar sus desarrollos en experimentos construidos por la razón misma.

A partir del siglo XVII, razonar fue sinónimo de analizar y sintetizar. Es decir, de ir de lo complejo al descubrimiento de las partes simples de un asunto para luego, desde allí, reunir las “según la forma calculable de la identidad y de la diferencia” (Foucault, 1966:67).

Los modernos estaban persuadidos de que el orden del Cosmos era matemático. Esta es la razón de fondo por la que hicieron de la matemática el modelo universal, por excelencia, de

inteligibilidad del mundo. Pero la ciencia moderna, a diferencia de la ciencia antigua, no es contemplativa. Es ciencia activa, industrial. Paradójicamente, es en su capacidad de abstracción de las experiencias naturales donde reside su impresionante poder de transformación radical del mundo. Y esa capacidad de abstracción se la otorga la Matemática, y porque es Matemática es ciencia activa, tecnológica. Las potencialidades tecnológicas de la nueva ciencia Matemática son infinitas.

Infelizmente, los usos de las nuevas tecnologías estuvieron, y están regidos preferencialmente, por la insaciable voluntad de poder del proyecto conquistador moderno y por el imperialismo de la razón instrumental. Sin la ciencia industrial y, sobre todo, sin todas aquellas tecnologías a las que este tipo de saber dio lugar, los europeos no hubieran podido colonizar el planeta y someter a civilizaciones enteras. La condición de posibilidad de la primera globalización —es decir, del colonialismo— fue indudablemente esta gran revolución teórica y tecnológica que se operó en la Modernidad. A partir de ese momento, la ideología del Progreso y el etnocidio van de la mano. La voluntad de poder de la humanidad moderna encontró en la nueva ciencia tecnológica un poderoso instrumento, que la hizo intentar una vez más capturar el cielo para gobernar el curso del mundo: este fue el motor oculto del proyecto civilizatorio de la Modernidad europea. La civilización moderna se edificó desde sus inicios como civilización auto-centrada, narcisista, auto-contemplativa, sin alteridad. Para los modernos lo valioso está en ellos, la barbarie son los otros. El mensaje que transmitieron al mundo fue: la Razón es patrimonio nuestro y en nombre de ella gobernaremos el curso del mundo.

Fue el descubrimiento de la *mathesis universalis*, de esta lengua perfecta y transparente, de esta nueva *ars combinatoria* y de sus capacidades tecnológicas, lo que dio el impulso al más grande etnocidio de la historia y a la negación de lo diferente en nombre de los grandes ideales de la humanidad. Gracias a la *mathesis universalis* y al imperialismo de la racionalidad instrumental se edificó la civilización industrial y se transformó la vida social en una especie de panóptico, como diría Michel Foucault (1976).

La actual globalización en curso no parece haber cambiado de signo. Si bien es cierto que su condición de posibilidad es la revolución tecnológica de los medios de comunicación, ello no ha desembocado en un mayor entendimiento entre

las culturas. La incomunicación intercultural y la guerra de las civilizaciones parecen ser el sino del siglo que comienza. La instalación del libre mercado a nivel mundial y del liberalismo político como pensamiento único, no hacen sino afianzar la vocación conquistadora y autocomplaciente del hemisferio Norte. Mientras tanto, la pobreza y la concentración de la riqueza crecen en progresión geométrica.

2. LA BARBARIE SON LOS OTROS

El proyecto modernizador no reconoce alteridad. La cultura moderna se ha auto-erigido en la cultura universal y las culturas de los otros no pasan de ser obstáculos que es necesario erradicar para globalizar la racionalidad instrumental y darles el Progreso que nosotros hemos concebido por ellos. En nombre de la Ilustración reducimos al Otro a la categoría de “menor de edad”. El Otro no es un “tú eres”. No es un interlocutor válido: para serlo, debe renunciar a sí mismo, asimilarse al proyecto modernizador, abdicar a su horizonte moral, desarraigarse de su *éthos*, dejar de ser.

Paradójicamente, la modernización enarbó los ideales ilustrados de la igualdad, la libertad y la solidaridad universal como ideales inspiradores del proyecto societal de la Modernidad. El respeto incondicional a la dignidad del Otro como “un fin en sí mismo” fue y es el imperativo moral de la Ilustración. La afirmación de la persona como sujeto de derechos inalienables, más allá de las diferencias culturales, es el principio normativo de la utopía ilustrada. El reconocimiento universal de los derechos civiles y políticos como atributos inherentes a la naturaleza humana, independientemente de las contingencias culturales y la diversidad de creencias, es el imperativo moral del proyecto modernizador. Sin embargo, en nombre de la tolerancia y el respeto a las diferencias se justificó, y se justifica, una intolerancia cultural sin precedentes, y en nombre de la dignidad humana se atropelló y se atropellan los Derechos Humanos de los otros, los bárbaros, los que no son como nosotros, los extraños. Ya en el siglo XVIII, Goya pintó genialmente la auto-justificación de la barbarie en nombre de la Razón cuando los ejércitos napoleónicos invadieron España para llevar los ideales de la Ilustración a la península Ibérica. Goya fue testigo excepcional de la barbarie que sembraron los ejércitos napoleónicos en tierras españolas.

“Yo lo vi –como se lee en los grabados de Goya–, los sueños de la Razón generan monstruos”. Y esos monstruos de la Razón son los que él ha grabado para desenmascarar la barbarie de la Razón y la denigración de la dignidad humana que tal empresa conlleva. Esta es la gran paradoja del proyecto ilustrado: que en nombre de la dignidad universal se denigra la dignidad del Otro, en nombre de la libertad se somete al diferente y en nombre de la igualdad se hace homogénea la diversidad y se procede al reclutamiento y a la asimilación forzada de aquellos que provienen de *éthos* y culturas diferentes.

El discurso ilustrado ha generado y generará contradicciones insalvables toda vez que permanezca encerrado en sí mismo. Es un discurso autoindulgente, que justifica aquello que niega y que parte de la desvalorización *a priori* de las otras racionalidades y de toda otra posible cosmovisión alternativa. Así, por ejemplo, desde el proyecto modernizador, la naturaleza es valorada como una fuente inagotable de riqueza. De allí que se considere que todas aquellas otras concepciones de la naturaleza que hacen de ella una madre sagrada con la que hay que relacionarse respetuosamente sean consideradas supersticiones que es preciso erradicar para poder modernizar las sociedades arcaicas. No hay alteridad, no hay tolerancia. El discurso de la Modernidad es un discurso auto-referencial: es un discurso cerrado.

No creo, por ello, que el proyecto modernizador sea un proyecto que hay que desechar de plano. Lo que hay que hacer es retomar sus ideales, no para justificar lo injustificable, sino para realizarlos de verdad. El desenmascaramiento de las contradicciones internas de la Ilustración no debe conducirnos al rechazo en bloque de la modernización de la vida social. Entre tradición y Modernidad no hay una contradicción necesaria. El proyecto modernizador ha funcionado adecuadamente en aquellas sociedades donde surgió como parte de un largo y complejo proceso histórico. La modernización ha logrado generar mejores niveles de igualdad social y de libertad política en aquellas sociedades donde se gestó a partir de tradiciones propias. El problema es cuando se trata de implantarla arrasando las tradiciones locales y no arraigándola en ellas. Así, para que en América Latina la modernización social nos aproxime a los ideales morales que la inspiraron debe inculturarse en nuestras culturas originarias, arraigarse en las éticas locales y en las formas ancestrales de convivencia solidaria de nuestros pueblos.

El agotamiento de la cultura ilustrada y el desenmascaramiento del proyecto moderno conducen fácilmente al nihilismo destructor y al post-modernismo paralizante. La post-modernidad nos ilustra sobre las fortalezas y las carencias de la Modernidad como proyecto cultural y societal. Es la Modernidad reflexionándose a sí misma, es el momento auto-reflexivo, autocrítico, del proyecto moderno. Y allí está su riqueza, pero también su limitación. Su riqueza, porque nos permite hacer un balance de los logros y de los problemas que ha generado. Pero también su limitación, porque no propone nada. Nos permite reconstruir la inconsistencia conceptual de los grandes meta-relatos de la historia universal y desenmascarar la deleznable función histórica que han cumplido las utopías sociales de la Ilustración. Pero como no es propositiva, en su lugar no pone nada, y al no colocar nada nos hace volver la mirada con nostalgia al pasado preilustrado, para encontrar en él formas de convivencia alternativas a las modernas. Y así, de postmodernos nos convertimos en tradicionalistas. El tradicionalismo es la idolatrización de las tradiciones. El problema es que al sacralizarlas, las petrifica y de esta manera las priva de su capacidad innovadora.

El proyecto moderno para adquirir vigencia y legitimidad debe ser enraizado y radicalizado, no abandonado. Para ello hay que empezar por sacarlo del discurso cerrado y narcisista en que se formuló y traducirlo en clave hermenéutica en el horizonte de los discursos abiertos y el diálogo entre las culturas.

3. LA LIBERACIÓN DE LA DIVERSIDAD

El proyecto cultural y societal de la Ilustración no ha rendido los frutos esperados. La fe ingenua en el Progreso y en la tecnología ha sido sustituida por el desencanto y la desilusión. La postmodernidad recoge, expresa y elabora conceptualmente este estado de ánimo. Es un movimiento de denuncia que pone en evidencia las injustificables contradicciones de la Modernidad. Pero el nihilismo anarquista al que conduce es paradójicamente funcional al modelo societal que denuncia. El postmodernismo en este sentido, al menos en política, es profundamente conservador.

Las flagrantes contradicciones entre los principios morales y las realizaciones de la Ilustración, entre las ofertas ideales de la

democracia liberal y sus magras concreciones históricas, parecen indicar que la Modernidad o es un proyecto agotado o es un proyecto inacabado. Si aceptamos su acabamiento, nos quedamos sin propuesta societal. Y si optamos por aceptar, previa crítica, su inacabamiento, entonces lo que debemos hacer no es desecharlo sino radicalizarlo. Solo así, el discurso moral de la Ilustración dejará de ser usado para ocultar la voluntad de dominio absoluto ínsita al proyecto modernizador.

La modernización social se basa en los procesos de industrialización que la tecnología y la ciencia activa de la Modernidad hicieron posible. La economía industrial de los modernos y la concentración de la riqueza en los espacios urbanos generaron grandes desplazamientos poblacionales del campo a la ciudad. Las urbes modernas se transformaron en enormes espacios sociales multiformes y variopintos. El pluralismo cultural se convirtió así en el signo, por excelencia, de la convivencia social. Surgió así un nuevo desafío: ¿cómo convivir en un mismo espacio societal personas que no compartimos ni costumbres ni un mínimo de creencias básicas sobre el deber ser de la convivencia?

En el mundo moderno, la ciudad es el lugar privilegiado de los encuentros y los desencuentros étnicos, culturales y sociales. Si aspiramos a convivir sin estorbarnos entre los diferentes, entonces nuestro desafío consiste en aprender a construir la tolerancia como norma de vida. Pero si aspiramos a algo más, a convivir solidariamente entre los diferentes, entonces nuestro desafío es otro.

El hombre –decía Gadamer– es un ser vivo dotado de una gran capacidad de invención, y ha inventado la guerra. Aparte del hombre, no conocemos en la naturaleza ningún otro caso de seres altamente organizados en que haya guerra dentro de la misma especie (...) y ello nos lleva a la cuestión que hace de nuestro tema un asunto especialmente urgente: ¿cómo se podrá salvar a la humanidad de sí misma y desarrollar el espíritu comunitario, la solidaridad necesaria para la voluntad de vivir y de sobrevivir? (Gadamer, 1998:112)

Para empezar, tenemos que aprender a transformar el hábitat moderno en espacios interculturales de convivencia solidaria, donde la diversidad se reconozca como una riqueza y el ejercicio de la democracia como una tarea de todos.

Lo que tenemos que hacer es exactamente lo contrario de aquello que en el relato de Babel tenía en mente la gente como ideal delirante: acceder a la lengua perfecta y prescindir de los dioses. Nuestro sino es la diversidad de lenguas e intentar borrar sus diferencias mediante la construcción de un nuevo lenguaje universal nos condena a la confusión, a la confrontación y a la autodestrucción de la especie. La solidaridad se construye a partir del reconocimiento de la alteridad de las identidades que conviven en un espacio societal compartido. La asimilación del otro y la negación de su autonomía y de su mayoría de edad no puede ser, desde ningún punto de vista, condición de la convivencia digna. Nos enfrentamos a una noble tarea:

“...no de querer eliminar la diversidad de las lenguas en el curso de un proceso de organización –por ejemplo, por motivos de racionalización o burocratización–, sino de que cada uno aprenda a salvar las distancias y a superar los antagonismos. Esto significa aprender a respetar, escuchar y cuidar al otro, algo de lo que carece el mundo actual, diseñado y gobernado por los expertos” (Gadamer, 1998:125-126).

Para que se puedan establecer vasos comunicantes entre los diferentes, debemos aprender a abandonar la creencia en una racionalidad unitaria y universal y aceptar la existencia de una pluralidad de racionalidades culturales:

Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades “locales” –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas (como los punk, por ejemplo)–, que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que solo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes. (Vattimo, 1990:17)

Pero no basta que los diversos accedan a la palabra en el espacio societal, que su dialecto pase a ser reconocido como expresión de una forma de vida válida entre otras. No basta el reconocimiento de las identidades:

El efecto emancipante de la liberación de las racionalidades locales no es, sin embargo, solamente garantizar a cada

uno una posibilidad más completa de reconocimiento y de “autenticidad”; como si la emancipación consistiese en manifestar finalmente lo que cada uno es “en verdad” (en términos todavía metafísicos, spinozianos) negro, mujer, homosexual, protestante, etc.

(...) Si, en fin de cuentas, hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré también consciente de que no es la única lengua, sino cabalmente un dialecto más entre otros muchos. Si profeso mi sistema de valores—religiosos, estéticos, políticos, étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas, comenzando por el mío. (Vattimo, 1990: 18)

La conciencia hermenéutica compartida debe sustituir al ideal delirante de la Modernidad del discurso cerrado y del modelo único: “Todos hemos de aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema moral de alcance universal. También es un problema político” (Gadamer, 1998:124).

Así pues, la condición para la posibilidad de diálogo implica que “Vivir en este mundo múltiple significa hacer experiencia de la libertad entendida como oscilación entre pertenencia y desasimiento” (Vattimo,1990:19).

El diálogo es más que el intercambio de saberes. El diálogo no es trueque, es encuentro, simbiosis diferenciada: “Lo que tiene que ocurrir es lo que Gadamer denomina la ‘fusión de horizontes’” (Taylor, 1993:99). Es decir, el cruce de perspectivas valorativas y horizontes diferenciados y abiertos infinitamente entre sí. Lo que se produce en la fusión de horizontes culturales no es el consenso entre los diferentes, sino la autotransformación de los puntos de vista y la autorecreación de las identidades: “...los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de horizontes normativos; presuponen que hemos sido transformados por el estudio del ‘otro’, de modo que no solo juzgamos de acuerdo con nuestras normas familiares originales” (Taylor, 1993:104).

El ideal ilustrado de la tolerancia como virtud de lo público debe ser reformado y convertido en la exigencia ética del reconocimiento y del diálogo entre la diversidad. Solo así se puede realizar la tolerancia ilustrada.

Radicalizar el proyecto ilustrado implica pluralizarlo, arraigarlo en la diversidad de *éthos*, reinterpretarlo desde las culturas locales.

Nuestra tesis es que la radicalización –y no la renuncia– del proyecto Ilustrado pasa, en primer lugar, por la liberación de la diversidad y, en segundo lugar, que la tolerancia como virtud de lo público pasa por la conversión de las políticas de la dignidad igualitaria en políticas de reconocimiento de las identidades. Y en tercer lugar –*last but not the least*– que la concepción ilustrada de ciudadanía homogénea debe ceder el paso a la implementación –en el plano del reconocimiento jurídico y político– de las ciudadanías diferenciadas. Todo esto implica una reconversión de los Estados nacionales modernos en Estados nacionales plurales al interior de los cuales la liberación de las diversidades, las políticas de reconocimiento de las identidades y las ciudadanías diferenciadas puedan encontrar las condiciones necesarias para su concreción histórica.

4. DE LAS CIUDADANÍAS HOMOGÉNEAS A LAS CIUDADANÍAS DIFERENCIADAS

La ciudadanía es el derecho a ejercer derechos. Los derechos no son ni condiciones naturales ni concesiones estatales: son tareas públicas. La ciudadanía, en primer lugar, empieza por el reconocimiento y el ejercicio de las libertades negativas. Se les llama “negativas” porque expresan aquello sobre lo que el Estado no tiene ni debe jamás tener soberanía. Se trata de las llamadas “libertades individuales”. En segundo lugar, la ciudadanía implica el reconocimiento y el ejercicio de las libertades positivas, es decir, la praxis de los derechos a la participación política, a la deliberación común y a la calidad de vida.

El reconocimiento jurídico de la ciudadanía como un derecho para todos no es suficiente. Más aún, cuando percibimos que el modelo de ciudadanía y de Derechos Humanos de la cultura política oficial es ajeno a las éticas propias de las culturas políticas locales de los pueblos y de las minorías comprendidas en el ámbito del Estado nacional. En América Latina, esto se constata en el hecho de que el ejercicio de la ciudadanía presupone –para un indígena– el desaprendizaje de sus propios referentes culturales y su asimilación a la cultura política propia de la cultura urbano castellano-hablante hegemónica. Por ello,

...una teoría (y práctica) adecuada de la ciudadanía multiétnica en los países de América Latina, precisa de una elaboración más fina de los procesos de integración-diferenciación sociocultural, de un proceso de integración no homogeneizadora, que son extraordinariamente complejos. Hasta ahora se ha insistido en planteamientos casi unilaterales de integración simple o de diferenciación simple. Por estas vías solo es posible obtener un concepto sesgado y, por tanto, insatisfactorio de ciudadanía. Lo que precisamos es una teoría sobre el complejo proceso de integración-diferenciación y no integración-homogeneización, sobre el que madura la identidad personal y grupal. (Rivera, 2000:5)

El proceso de integración-diferenciación a una comunidad nacional implica, por ello, el reconocimiento teórico y práctico de derechos generales y derechos específicos. Los derechos especiales no hay que verlos como un añadido a los derechos generales, sino como un tipo de derechos que hace posible el accionar de los derechos generales. Justamente, para evitar que los derechos generales se queden en un plano abstracto y puedan ser ejercidos por los ciudadanos que pertenecen a grupos vulnerables o ancestralmente excluidos de la ciudadanía, es necesario luchar por el reconocimiento jurídico y práctico de los derechos especiales. En esto consiste la propuesta de Will Kymlicka (1996) de las “ciudadanías diferenciadas” que abarca el reconocimiento de:

- Derechos de auto-gobierno, dirigidos de manera especial a los pueblos o nacionalidades oprimidas al interior de los Estados nacionales.
- Derechos de representación –especialmente en el parlamento nacional y los partidos políticos–, dirigidos a los pueblos excluidos, a las mujeres y a las minorías discriminadas.
- Derechos lingüísticos, dirigidos a favorecer la integración no homogeneizante a la vida pública de las nacionalidades excluidas.
- Derechos poliétnicos, que permitan a los grupos étnicos expresar sus particularidades sin que ello obstaculice su integración en las instituciones educativas, económicas y políticas de la cultura societal nacional.

La objeción más frecuente a la tesis de las ciudadanías

diferenciadas es que fomentan el desmembramiento del tejido social. Asimismo, se sostiene que la discriminación positiva que implica la aplicación de derechos especiales fomenta la reproducción de los prejuicios interculturales y la consolidación de la discriminación social. Por otro lado, para aplicar estas tesis se necesita que los grupos étnicos implicados sean fácilmente reconocibles y posean una base territorial identificable como propia. Esto es difícil de encontrar en muchos casos debido al crecimiento de los procesos migratorios del campo a la ciudad y de los grandes desplazamientos poblacionales del Hemisferio Sur al Hemisferio Norte: “En una sociedad en la que las etnias se encuentran mezcladas, es casi imposible aplicar con precisión criterios semejantes” (Villoro, 1998:101).

Por ello, se torna importante complementar la tesis de los derechos especiales con la tesis de lo que se denomina como “las ciudadanías restringidas”. Debemos construir –nos dice Luis Villoro (1998)– una teoría y una práctica de la ciudadanía que sean capaces de conjugar dos exigencias: la de asegurarle autonomía a los grupos excluidos para decidir y practicar sus formas de vida y la de asegurarles participación en la unidad del Estado. Para ello hay que partir en la teoría de “...la separación entre ciudadanía y nacionalidad dominante. Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomías, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en el mismo Estado” (Villoro, 1998:103). La ciudadanía común involucra una cultura común que no debe ser la de la nacionalidad dominante. La idea de fondo es que la participación en una nacionalidad común de segundo orden es una necesidad que debe ser atendida para lograr la cohesión del tejido social entre los diferentes. Ella, sin embargo, no debe ser impuesta, sino que debe ser resultado de un acto voluntario y de un pacto social entre las diversas nacionalidades y etnias que la componen. La unidad social y la conciencia nacional tienen un fundamento distinto en un Estado nacional plural que en un Estado nacional homogeneizante. En el Estado nacional plural “...la identidad de esa nación de segundo nivel no podría emanar de la posesión de una misma tradición, ni de los mitos históricos de una nacionalidad dominante, sino de un proyecto libremente asumido por todos los pueblos que la componen. Sería un fin

proyectado y no una herencia recibida lo que daría unidad a las distintas culturas” (Villoro, 1998:105).

Para concluir quisiera recalcar que la construcción de un Estado plural empieza por la refundación del pacto social. El nuevo pacto social tiene que plasmarse en una deliberación común y en un diálogo sostenido entre las culturas y las nacionalidades que componen el Estado plural. Solo de esta manera se pueden construir democracias constitucionales auténticamente plurales y, por ende, radicalmente participativas.

La interculturalización de las ciudadanía diferenciadas del multiculturalismo de los derechos especiales es la tarea más urgente de las democracias pluriculturales, como las nuestras. La renovación del pacto social y la construcción de una cultura política común ya no deben plantearse más a partir de los mitos históricos de las nacionalidades dominantes. Deben generarse a partir de un diálogo intercultural en las esferas públicas de la sociedad civil y deben expresarse en la reestructuración del Estado homogéneo que heredamos de la Modernidad ilustrada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Descartes, René, (1967), “Reglas para la dirección del espíritu”, *Obras escogidas*. Sudamericana, Buenos Aires, pp. 45-52.

Foucault, Michel (1966): *Les mots et les choses*. Gallimard, París.

—, (1976): *Vigilar y castigar*. Siglo Veintiuno, México.

Gadamer, Hans-Georg (1998): “La diversidad de lenguas y la comprensión del mundo”, en Gadamer, Hans-Georg: *Arte y verdad de la palabra*. Paidós, Barcelona, pp. 111-130.

Génesis (1998), *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición revisada y aumentada, Desclée de Brouwer, Bilbao.

Kymlicka, Hill (1996): *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Paidós, Barcelona.

Rivera, Eliana (2000): “Ciudadanía y diferencia: las demandas de las comunidades indígenas peruanas”, Castro, Milka: *Actas del XII Congreso Internacional. Derecho Consuetudinario y Pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio*. Arica, Universidad de Arica y Universidad de Tarapacá, pp. 5-23.

Taylor, Charles (1993): *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México.

Vattimo, Gianni (1990): “Post-Modernidad: ¿una sociedad transparente?”, *En torno a la Post-Modernidad*. Anthropos, Barcelona, pp. 9-20.

Villoro, Luis (1998): *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós, México.

Diálogo intercultural y política del reconocimiento. Aproximaciones al conflicto en tierras mapuches (Chile)¹

RICARDO SALAS ASTRAIN

INTRODUCCIÓN

La propuesta de una política del reconocimiento, que aparece en el título, remite a una discusión filosófica debatida principalmente en torno a los derechos de las comunidades en el mundo anglosajón, se ha hecho conocida especialmente la postura defendida por Ch. Taylor (1993). En este trabajo, la ponemos en vinculación con el debate surgido en Chile, a partir de la recepción del informe de la Comisión gubernamental “Verdad histórica y nuevo trato para los pueblos indígenas”. Esta mirada podría concentrarse en el tema polémico de la verdad que se instaure por el Estado, o por la forma de evaluar la relación entre el Estado y las comunidades indígenas; hemos preferido plantear aquí la cuestión política del reconocimiento, que ya es parte de un interesante diálogo interdisciplinario, con otros enfoques teóricos, disciplinarios y profesionales publicados en Chile (Cf. Bengoa 1999, Saavedra 2002, Aylwin 2003, Foerster y Al., 2004).

El problema abarcado por esta Comisión es central, también, para dar cuenta del estatuto político del etnodesarrollo o del desarrollo con identidad de los pueblos indígenas en Chile y América Latina, que ha preocupado en estos últimos años, sobre

¹ Leído en el II Coloquio Internacional de Filosofía, *Filosofía Iberoamericana, Homenaje a los 50 años de la muerte de Ortega y Gasset*, Universidad Alberto Hurtado, Chile, 18, 19 y 20 de mayo de 2005.

todo, a tantos dirigentes indígenas, educadores, agrónomos, juristas, antropólogos, economistas y filósofos, entre muchos otros. Nuestra hipótesis consiste en demostrar que este problema del reconocimiento está estrechamente vinculado a la expansión de un sistema de racionalización económica del mundo, que ha irrumpido profundamente en los modos de vida de los pueblos indígenas. Para comprender una parte relevante de las reglas y estructuras que definen esta compleja intersección entre la racionalidad económica predominante y las texturas sapienciales propias del mundo de vida de las minorías indígenas, intentaremos seguir la hipótesis de que “existe una autonomía relativa de lo político” (Foerster et al, 2004:384), por lo que la evaluación cultural del choque de las racionalidades y prácticas exige ser entendido a partir de un proceso de construcción de un espacio político legítimo entre el Estado nacional y los pueblos indígenas.

Una política del reconocimiento requiere abarcar el análisis tanto de los elementos identitarios presentes en las organizaciones de las comunidades, como el estudio de las diversas lógicas y movimientos sociales emergentes, que dan cuenta de los bosquejos razonables y las lógicas de acción presentes en las propuestas de un desarrollo. Es preciso destacar, en estos proyectos, su eventual carácter autosustentable o sus eventuales logros para sobrepasar las historias locales y regionales caracterizadas por la lógica de la “negación del otro”. Historia violenta que se ha expresado en América Latina, en siglos de pobreza y de discriminación vividos por los pueblos autóctonos. En otras palabras, por la negación sistemática de la legitimidad de sus sistemas productivos y de sus formas de organización social y política.

Este carácter político de la legitimidad releva, como carácter central, la ciudadanía multicultural y la política de la memoria para la comprensión de los derechos indígenas. Esto refiere a una particular precomprensión ético-política que gravita en el modo específico de acercarse a la realidad indígena, sobre todo a partir del debate asociado a los 500 años del denominado “descubrimiento de América” (Fornet-Betancourt, 2004). Tal modalidad hermenéutica no pretende reducir, desde un prisma teórico y abstracto, la actual realidad socio-cultural y económica indígena, sino que ella profundiza unas convicciones ético-políticas acerca del valor y la dignidad de los otros, que nacen en

un largo proceso de comprensión de experiencias interculturales con comunidades y organizaciones mapuches, en búsqueda de sus propias formas de ciudadanía. El análisis que describiremos sucintamente es parte de una filosofía práctica, que intenta converger con otros trabajos filosóficos que dan cuenta de los aspectos éticos, políticos y jurídicos de la ciudadanía multicultural o ciudadanía étnica (Taylor, 1993, Kymlicka, 1996, y Ricoeur, 2004).

EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

1. La discursividad y el inter-logos

Se podría decir que la postura hermenéutica es particularmente fuerte en la comprensión de un sentido narrativo, asociada a la afirmación de valores relacionados con el mundo de la vida. Es en este campo en el que las tesis pragmáticas tienen dificultades, en especial para mostrar los procesos de aplicación de las normas a los contextos. La hermenéutica nos enseña que los valores aprendidos por los sujetos en los mundos de vida son parte de los soportes simbólicos y narrativos con los que debe contar una argumentación que responda a las exigencias de los contextos. Como dice Michellini: “Por ello, cuando discutimos en serio, es porque queremos resolver algún problema del mundo de la vida. No se trata, por lo tanto, de contraponer artificialmente la vida a la argumentación, el vivir al argüir” (2002:122).

El modelo del diálogo intercultural, en tanto es parte de una pragmática discursiva, exige acoger la dimensión procedimental de la pragmática, puesto que requerimos un proceso argumentativo y universal que contribuya a precisar las reglas concretas que se requieren para resolver los conflictos inherentes a la acción en sus contextos. Esto entrega la indicación pragmática elemental de que todo discurso intersubjetivo exige el planteamiento de razones. Por lo tanto, en el terreno de las relaciones humanas se exige un tratamiento razonado en que debemos ponderar e incorporar al máximo número de involucrados. Empero, esto exige que las razones no se definan desde una visión deformada de la racionalidad hegemónica. Las razones de las que se trata aquí, no son aquellas inherentes a un sistema monocultural, sino que son las que se conforman a partir de prácticas reflexivas

asociadas a las diversas formas discursivas existentes en cada cultura: por ello cabe distinguir el auténtico diálogo del diálogo inauténtico.

La definición pragmática de las condiciones discursivas exigidas por un auténtico diálogo intercultural, obliga entrar a configurar con más precisión la idea que Gadamer ha formulado con la expresión de las ‘razones de los otros’. Si nosotros y los otros tenemos razones de nuestros puntos de vista, entonces habría que caer en la idea que todos tendrían la razón, y por ello caeríamos indefectiblemente en los errores del relativismo y del hermeneuticismo –sería ésta una tesis contextualista radical–. El error de esta concepción es que cierra las posibilidades del intercambio de razones que exige la comunicación. Pero sostenemos que el extremo contrario no es tampoco plausible, a saber, la tesis de un universalismo radical, a saber, que podemos comunicar todo a todos. Nos parece que ambos extremos tienen defectos teóricos insuperables: el primero encierra las formas discursivas en el particularismo del *ethos*, y el segundo que exagera el discurso argumentativo presuponiendo el triunfo de la razón formalista por sobre la “razón vital”.

En este plano es menester sostener, al contrario de ambos extremos, que la postura pragmática instruida por la hermenéutica, exige una postura mediadora que justifica un principio o meta-norma universal, que requiere ser ubicado frente a los discursos y prácticas de los sujetos en contexto. La pragmática, en sentido estricto, justifica las normas que aseguran un tratamiento equitativo a todos los hombres y mujeres de todas las culturas, lo que requiere un levantamiento de criterios fundacionales de los contextos de acción; ellos pueden ser meta-contextuales o intra-contextuales. Esta forma procedimental es preciso recuperarla, pero no es consistente desgajarla de los contextos de vida que son el horizonte donde se articulan las acciones de los sujetos. En nuestra óptica, los procedimientos surgen a través del dinamismo operativo de los registros discursivos mismos; es en particular, a partir de ellos, que se establece la dinámica del sentido abierto a la universalidad, por lo tanto, los procedimientos se requieren articular a las formas reflexivas operantes en cada cultura.

La modalidad pragmática permitiría precisar las condiciones lingüísticas que todos los interlocutores, que se quieren efectivamente entender, utilizarían para obtener acuerdos que

respeten las especificidades propias. Esto sería el auténtico diálogo intercultural: “Sólo si el que pertenece a la cultura tenida como superior trasciende su cultura desde dentro relativizándola y no considerándola ya como parámetro, es posible entablar un diálogo intercultural realmente simétrico y simbiótico. Pero en ese caso el diálogo será constituyente para ambos, no sólo para el de cultura popular” (Trigo, 2002:74).

Enfatizando la conciliación de estas dos propuestas: la hermenéutica y la pragmática, se requiere demostrar el nexo preciso por el que ambas son complementarias. Si se logra demostrar, ello permitiría avanzar consistentemente en una teoría de una razón ético-práctica, que permita comprender y compartir las “razones de los otros”, en un auténtico diálogo intercultural. Entonces, habría que afirmar que estas razones requieren modularse, al mismo tiempo, como parte de una actividad hermenéutica –en tanto considera la comprensión de las actividades expresivas y significativas de los mundos de vida, en particular por su esfuerzo de contextualización de los símbolos, textos, discursos y narraciones presentes en los diversos sujetos y comunidades– y de una actividad pragmática –en tanto destaca la necesaria validación de un tipo de lenguaje que asegure enunciados válidos que puedan ser confrontados y que entregue resultados fiables no solo para una comunidad de vida–.

El diálogo intercultural, que implica la aceptación de la categoría de las “razones de los otros”, supone aceptar, entonces, que la reflexividad humana no es algo exterior a los procesos productores de sentidos de los contextos de vida, sino que ella se vuelve operante internamente a través de la articulación de las formas discursivas, y exige aceptar acuerdos básicos sobre las reglas y procedimientos. Este nexo entre reflexividad contextual y procesos de mediación normativos, no puede ser puramente localizado de acuerdo a los usos específicos de cada cultura, pues ello no aseguraría el entendimiento de unos con otros, y en forma especial entre aquéllos que no comparten los mismos mundos de vida.

En este sentido, se exige que la propia teoría de los actos de habla, que ha dado origen a la discusión acerca de la heterogeneidad de los discursos, retome la cuestión central del lenguaje que se privilegia para enunciar tal heterogeneidad. Es correcto afirmar la existencia de reglas apropiadas a los juegos del lenguaje, como

lo ha indicado el segundo Wittgenstein, en su *Investigaciones Filosóficas*; pero según nuestra perspectiva, no lo sería afirmar que entre ellas no exista ninguna posibilidad de convergencia que permita pasar de una a otra, esto supone que al menos podamos reconocer las reglas que le son necesarias para hacer significativo un discurso. Aquí resultará relevante estudiar el modelo de la traducción, que ya vamos a exponer sucintamente.

La tesis central del vínculo entre las reglas y los contextos es que permite dar cuenta de la mutua acción intersubjetiva intercultural, que está en el centro del debate de este trabajo; pero por sobre todo, asegura la posibilidad de una mutua comprensión, a partir, no de las reglas de uno de los juegos del lenguaje, sino de un proceso de interconexión. Esto puede ayudar a entender por qué no son aceptables las reglas, en el terreno esta vez histórico, del conjunto cultural de códigos discursivos más poderosos, por sobre los discursos debilitados, y particularmente la riqueza de un estudio de un inter-logos que sugiere el ensamblaje de dos o más conjuntos de códigos discursivos; esto último es lo que cabría denominar el auténtico diálogo intercultural.

En síntesis, por diálogo intercultural entenderemos aquél que no se precipita rápidamente a una conciliación apresurada, para anular las diferencias entre los registros discursivos –sostener que existen las mismas reglas universales para todos los discursos–, ni tampoco el tipo de diálogo que se cierra a reconocer las dificultades efectivas existentes en la comunicación entre seres humanos que han conformado diferentemente sus mundos de vida –sostener que las reglas de los registros discursivos son todas diferentes–. Este diálogo plantea una modalidad, más paciente, para entender a los otros desde las propias articulaciones discursivas, lo que implica sostener que en el ejercicio para alcanzar las razones de los otros existe siempre una mediación de la articulación de los registros en que se conforman los sujetos. Es un diálogo intercultural, aquél que colabora en el difícil arte de comprender los propios procesos discursivos, que no se puede hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros.

Esto tiene repercusiones para el análisis del ideal moral de convivir con otros, en el respeto de las distintas maneras de vivir y el aseguramiento de una vida moral plural. Toda reflexión moral exige este re-conocimiento de las reglas discursivas, si se busca una comprensión con otros sistemas de moralidad. Este nuevo

esfuerzo teórico es más complejo que los anteriores paradigmas definidos, pues exige considerar la dinamicidad de los procesos discursivos que forjan los recíprocos reconocimientos, para evaluar las posibilidades efectivas de comprender la acción de sujetos en estas sociedades multiculturales. No se trata de sostener una posición de indiferenciación de los sistemas de moralidad, se trata, más bien, de mostrar las posibilidades de su traducción eventual. Entonces, lo que está en juego es un diálogo, al mismo tiempo, entre lo universal y lo contextual, sin querer precipitar la discusión a ningún extremo. Esta visión permite asumir de un mejor modo las dificultades históricas de la convivencia humana, cargadas de a-simetrías y de discriminación.

Empero, esta tesis contiene ciertas dificultades, ella no va de suyo, ya que la comprensión de otro juego del lenguaje puede hacerse al interior de mi propia constelación cultural –discurso de un cristiano o de un ateo en un mundo occidental–, u otros juegos de lenguaje alejados de nuestra constelación –discurso chamánico o budista–. Es preciso distinguir, entonces, entre el comprender a un otro al interior de mi mundo de vida y que comparte rasgos relevantes de mi misma matriz discursiva cultural, y la comprensión de un otro que forma parte de una cultura totalmente diferente. Pensamos que en ambos casos, con diferencias notorias por cierto, se está obligado a aceptar una cierta tensión entre unidad-diversidad de la modalidad intersubjetiva, que justamente pueden resolverse si apelamos al concurso de una discursividad propia del diálogo intercultural.

Por esto, la cuestión ya debatida de las “razones de los otros” no puede ser radicalizada a partir de un modelo de su diferencia ni subsumida bajo un mismo logos universal ya predefinido por la propia tradición occidental. Esto supondría, como lo ha indicado correctamente la profesora Dina Picotti, “reconocer explícitamente la construcción histórica del logos humano como inter-logos” (1996:298), es decir, la posibilidad de entender a los otros en sus razones, a partir de una poli-fonía de logos, por la que somos conscientes de la modalidad de nuestro logos cultural y de cómo podemos abrirnos a otros logos.

Esta afirmación exige cuestionar la comprensión occidentalizante que contiene, en clave de la crítica de una razón monocultural. Esto podría aclararse con un par de indicaciones, desde el punto de vista intercultural, como el que sugiere Panikkar. Para

él, el problema epistemológico de la comprensión del otro es relevante, puesto que:

La novedad y la dificultad de la filosofía intercultural consiste en que no existe una plataforma metacultural desde la que realizar una interpretación de las culturas, debido a que toda interpretación es *nuestra* interpretación. Es verdad que este intento para interpretar otra cultura es un paso intermedio que nos abre a influencias externas y nos ofrece un cierto conocimiento del otro. Pero el 'otro' no se sabe a sí mismo como 'otro'. El 'otro' para la otra cultura es 'nosotros'. Nos encontramos delante de una aporía: ¿Cómo preservamos nuestra racionalidad al trascenderla?, ¿Cómo podemos entender al 'otro' si no somos el otro? (Panikkar, 2002:47).

Fornet-Betancourt plantea también otras consideraciones hermenéuticas acerca de la dificultad de la comprensión del otro, y las vincula con el predominio de un tipo de racionalidad monocultural, que no es consciente de todas sus mediaciones contextuales en la comunicación comprensiva del otro:

Nuestra teoría del entender tendría que hacerse cargo del otro, precisamente por ser sujeto histórico de vida y de pensamiento, no es nunca constituible ni reconstruible desde la posición de otro sujeto. Frente al otro no cabe entonces la reconstrucción teórica desde mi forma de pensar, sino la reserva teórica del que se pone a escuchar el discurso de otra forma de pensar, y ya vislumbra en esa escucha el comienzo de la trans-formación recíproca. La tarea consistiría entonces en emprender la reformulación de nuestros medios de conocimiento desde el pleito de las voces de la razón o de las culturas en el marco de la comunicación abierta, y por la reconstrucción de teorías monoculturalmente constituidas (Fornet-Betancourt, 2001:42).

Estas observaciones plantean como problema central la cuestión de la ecuación entre racionalidad y lenguaje, que nos parece que está en el centro de este gran debate levantado por Apel y Habermas en la ética de la discusión, pero que está contenido en el problema del sentido de la racionalidad hermenéutica en Gadamer, Ricoeur y Ladrière. Nos parece que el resultado decisivo del diálogo intercultural es ganar en el terreno de una crítica pragmática y hermenéutica de la razón monocultural. Habría que concluir que, tal como la ha practicado la Filosofía occidental, hemos elaborado una construcción frecuentemente

hegemónica, que no acepta “las razones” de aquellos que no han alcanzado el nivel de racionalismo de nuestra cultura. Este racionalismo, que proviene de la antigüedad griega, se ha desarrollado en una parte importante por la cultura occidental. Algunos pensadores plantean que este racionalismo está graficado hoy en la ampliación del proyecto de la racionalidad científico-técnica a todos los mundos de vida.

Una crítica de las dimensiones etnocentristas que han predominado en las ciencias de las culturas y en el racionalismo occidental, parece que es compartida por los filósofos de la pragmática y de la hermenéutica, que debaten este punto y entregan claves teóricas para una Filosofía y Teología de la acción. Empero, un enfoque intercultural, agrega una cuestión más al asociar la crítica a la racionalidad imperante con un ejercicio de des-fundación de la racionalidad, no en contra de la racionalidad, sino de un proyecto hegemónico asociado a la modernidad occidental. Por ello, este ejercicio busca, precisamente, demostrar que existen formas de saber que no han sido valoradas suficientemente en el este marco racionalista de la ciencia europea, por ello consideraremos, en lo que viene, junto a Ricoeur y Maesschalck, que es preciso nuevamente reinterpretar la categoría central de la reflexividad.

LOS CONFLICTOS ÉTICO-POLÍTICOS DEL ETNODESARROLLO MAPUCHE

Para iniciar esta segunda parte de nuestro trabajo, propongamos una gruesa afirmación acerca de los problemas éticos y políticos del desarrollo. La forma predominante de implementar el tipo de desarrollo relativo a las minorías étnicas, no asume adecuadamente y con la fuerza debida los problemas valóricos y normativos del sistema productivo ni permite comprender tampoco modos de desarrollo alternativos. En este sentido, parece que el problemático vínculo entre desarrollo y cultura no se ha aclarado suficientemente bien. Una parte importante de las ideas acerca de esta problemática vinculación surgieron en el marco de una experiencia de trabajo de terreno con proyectos de desarrollo de nuestro Equipo Intercultural, que promueve y coordina proyectos de investigación-acción, desde hace más de diez años con organizaciones y comunidades indígenas

de la Novena Región y con mapuches urbanos de la Región Metropolitana de Chile (CERC-UC Temuco, 1996).

En cualquier caso, el problema del etnodesarrollo aparece en la situación contemporánea de los mapuches y guarda muchos aspectos comunes con la situación de otras etnias. Para una política del reconocimiento no sólo investiga el particular tipo de interpretación que despliegan las instituciones propias del estado nacional y los sujetos abocados al despliegue de una economía en contacto inter-étnico, sino que escudriña en las estructuras socio-políticas y económicas sobre las que se basa la gestión comunitaria del poder. Esto requiere mostrar las lógicas ocultas acerca del “otro”, intra o extra-comunidad y sobre todo, el sentido estratégico de las prácticas puestas en juego para definir las relaciones de poder y obtener la legitimidad de los liderazgos (Bengoa, 1999).

En este marco interpretativo de la política intercultural cabe prestar mucha atención al modo violento de responder a los conflictos crecientes entre las comunidades humanas en contacto y a las tácticas políticas concretas que asumen las autoridades que intentan responder a los conflictos inter-étnicos, derivados de un “desarrollo desigual”. La violencia actual no es sólo parte de un movimiento indígena, sino también de un aparato de Estado, policial y jurídico que no respeta ni reconoce los derechos propios de las comunidades indígenas (Aylwin, 2003). Del mismo modo, cabría analizar, en otros trabajos siguientes, el aumento de los modos hiper-violentos productos de “la justicia por las propias manos”, la implementación de sistemas para-legales y la represión con policías y ejércitos “privados”, que tientan tanto a las clases regionales dominantes como a algunos miembros de las organizaciones radicalizadas.

El problema político principal de la etnia mapuche a comienzos del siglo XXI, tiene que ver con las transformaciones culturales, asociadas a un creciente y sostenido proceso de modernización que ha vivido la sociedad chilena en las tres últimas décadas, y su influencia en el desencadenamiento de un proceso migratorio de grandes proporciones. Ello es consecuencia de una situación histórica de exclusión del estado chileno, y que se ha acentuado en el período dictatorial (1973-1989), lo que ha reforzado un sostenido movimiento migratorio de los mapuches hacia las grandes ciudades de Chile. El censo de 2002 deja en evidencia

que la mayor parte de la población indígena habita en las grandes ciudades y más de un tercio lo hace en Santiago de Chile. En Chile, más de un 5% de la población se declara indígena. Nos dice un informe actual: “De acuerdo al censo del 2002, la población de Chile alcanza a un total de 15.116.435, de las cuales 692.192 (equivalentes al 4,6% del total) declaró pertenecer a algún pueblo originario o indígena. (...)De la población indígena, 604.349 se definieron como mapuche” (ODPI, 2004, N°1).

La emigración de los indígenas de sus tierras ancestrales refiere principalmente a la alternativa viable que visualizan los sujetos indígenas para escapar de la pobreza endémica de la vida rural, producto de un sistema históricamente excluyente en lo económico y político (Pinto, 2000). Para entender específicamente esta situación actual se requiere destacar que el nuevo modelo de desarrollo económico surgió con el gobierno militar, que gobernó durante diecisiete años el país (1973-1989), y que con importantes matices políticos, al decir de los científicos sociales y estudiosos de la política nacional, ha consolidado los tres sucesivos gobiernos de la coalición en el poder, denominada sintéticamente como “Gobiernos de la Concertación” (1990-2005).

El cambio estructural vivido por la sociedad chilena es de envergadura. Es difícil esbozar todos sus rasgos, pero en lo esencial se trata de una profunda transformación económica definida en los márgenes del estado de bienestar, que consolida un modelo que lleva a la plena apertura a los mercados mundiales, que integra formas sofisticadas de producción competitiva en el mercado internacional, con una fuerte inversión en tecnología y que asegura un tipo de interacción con los productos agrícolas; todo esto ha desestructurado fuertemente los modos tradicionales de producción rural (Saavedra, 2002). En particular, los efectos de esta internacionalización, que también han vivido otros países, han tenido resultados para los pequeños productores: ella ha consolidado el papel protagónico de las industrias tecnográficas y ha reducido fuertemente el papel de la actividad agrícola rural de auto-subsistencia, lo que ha marcado el éxodo a la ciudad como único destino para la población rural en Chile (VVAA, 2000).

Este modelo actual, gestionado y regulado en la última década y media por un ejercicio democrático del poder, ha asegurado

una ampliación del bienestar a una mayor parte de la población, por ejemplo, propender que la riqueza que el modelo chileno ha producido, en forma sostenida, por más de dos décadas pueda ser distribuida a través de políticas sociales a un mayor sector de la población del país; que se cuenten con mayores subsidios habitacionales para que las ciudades puedan acoger a una población rural cada vez mayor, con programas concretos de educación para los sectores más pobres, algunos de ellos de índole intercultural etc.; pero cuyos logros sociales y políticos han sido limitados. En lo esencial, esta forma de entender la internacionalización de la producción económica ha sellado la suerte de la actividad agropecuaria artesanal, que es la que ha asegurado durante siglos, la autosubsistencia de las familias indígenas en sus tierras originarias (Bengoa, 1999). Existen programas de apoyo a los proyectos económicos indígenas en curso, pero aún es prematuro para evaluar sus resultados en este marco.

Esta transformación productiva, como lo indican los estudios recientes citados, ha conformado una sociedad chilena que dispone de grandes recursos económicos y culturales para las clases y grupos económicos integrados al sistema económico internacionalizado y a los sectores subordinados, pero se reconoce que existen extensos sectores sociales que aún permanecen en los márgenes y excluidos de los enormes beneficios económicos y sociales. En particular, los indígenas se cuentan entre los sectores más pobres del país: la pobreza tiene una incidencia 60% superior entre los indígenas que en el resto de la población (Larraín, 2003).

Al considerar el diagnóstico de la producción económica durante más de veinte años de consolidación del modelo económico, se constata que existe un fuerte impacto de la modernización productiva en los territorios mapuches: aumento de las industrias forestales, construcción de represas hidráulicas, crecimiento de los servicios de las empresas turísticas, sistemática consolidación del sistema vial, urbanización mayor con amplia cobertura de servicios en tecnología (VVAA, 1995, CERC-UC de Temuco, 1996, VVAA, 1998 y 2000). Sin embargo, es frecuente que la opinión de los miembros de las comunidades y organizaciones no reconozca que los beneficios asociados a estas transformaciones redunden en un mejor nivel de vida. Un dato menor, al considerar la

bibliografía actual acerca de la relación entre la cultura y el desarrollo en tierras mapuches, los títulos relativos el tema identitario de la modernidad y de la modernización destacan reiteradamente o una interrogación o una disyunción entre ambos (VVAA, 1995, CERC-U. De Temuco, 1996, VVAA, 1998, y 2000). Esta tendencia azarosa, puede ser que justamente dé cuenta del difícil panorama socio-económico, político y cultural que plantea el desarrollo económico actual para las comunidades étnicas en Chile.

Precisamente, la controversia acerca del desarrollo en las comunidades rurales mapuches ha permitido entender mejor las contradicciones del tipo de desarrollo definido por las principales fuerzas económicas de la sociedad chilena, y conforma el marco actual en que se juegan las políticas sociales del Estado chileno y su modo de relación con las etnias a través de la Comisión Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Con estas breves indicaciones, se podría concluir que el desarrollo, en territorio mapuche, no es una cuestión simple ni superficial, pues cruza internamente en Chile, toda “la cuestión mapuche” (Saavedra, 2002).

POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO EN CONTEXTO MAPUCHE

De acuerdo a nuestra tesis central, sintetizaríamos así todo lo expuesto hasta aquí: según los estudios analizados del caso mapuche, así como de otros pueblos indígenas en América Latina, se observa frecuentemente que las comunidades étnicas se apropian y se integran a los procesos de modernización económica, político-jurídica y cultural, la mayor parte de las veces, a partir de sus propias matrices culturales y étnicas. Si estos datos son correctos, no se puede pensar la “resistencia” y la “integración” que viven ellas, al interior de las sociedades indígenas, como “un bloque” frente a la sociedad chilena dominante. Proponemos que este proceso, para que sea intercultural, requerimos teorizarlo como un dinamismo intercultural de co-gestión del poder, en el que habría que considerar las diferentes interpenetraciones que se producen a través de las relaciones permanentes en el tiempo, el entrecruzamiento entre áreas estratégicas de la economía y de la cultura, así como los modos de colaboración y resistencia que

se generan entre los grupos tradicionales y emergentes de las comunidades y, por cierto, los pactos y relaciones de alianzas con otros sectores tradicionales y emergentes de la sociedad chilena dominante.

Esto conlleva una preocupación particular por las comprensiones que los líderes indígenas elaboran acerca de su propio modo de gestionar políticamente el desarrollo auto-sustentable. El desarrollo indígena es algo que germina desde dentro de la cultura mapuche, a partir de sus propios proyectos históricos y tradiciones, donde sus líderes, profesionales y hombres y mujeres de acción buscan precisar los elementos centrales del proyecto de desarrollo, acorde a las matrices etno-comunitarias. Lo esencial de la lucha interpretativa del proceso problemático tanto de la racionalización –que a veces se torna dicotómico–, como el de la resistencia e integración, es que ellos refieren a los contextos históricos y culturales de las comunidades mapuches, que involucran sus estrategias de sobrevivencia y las formas interculturales que han generado para lograr gestionar espacios del poder.

Actualmente, no queda casi ninguna duda que el proceso de la globalización económica y cultural influye en la vida de los pueblos indígenas, porque las sociedades nacionales mayores potencian fuertemente una integración creciente al mercado mundial, de modo que hoy es preciso pensar el vínculo de los sistemas económicos tradicionales con los mercados internacionales. Esto conlleva reconocer, a la vez, la des-integración parcial del sistema productivo tradicional, tal como funcionaba en su entorno local y regional, lo que implica una forma de ruptura cultural de las bases tradicionales de producción, y asimismo, potencia modos de articulación en sistemas híbridos que admiten nuevas tensiones. Esta nueva fase del conflicto entre cultura y desarrollo puede acelerar contradicciones entre las formas de organización ancestral y una radicalización de las posiciones políticas de los sectores más jóvenes, pero puede dar paso también a profundas revisiones del “trato histórico” de los estados nacionales y los pueblos indígenas, como lo muestra ya, tímidamente, el Informe de esta Comisión.

Lo que sugiere esta política del “nuevo trato” no es sólo un discurso, sino una praxis del reconocimiento, con estrategias efectivas sociales, culturales y políticas que valorizan el esfuerzo

de una gestión del poder de las minorías, que reconoce el desafío de pensar una democracia intercultural, la que implica como necesidad de su fortalecimiento, la legitimidad de la causa indígena y que rechaza su “caricatura” en los medios de comunicación y en ciertas élites políticas, como si ella fuera desestabilizadora de la soberanía nacional. Se trata de asumir la gestión intercultural del poder destacando fundamentalmente el valor de los procesos identitarios de las comunidades y organizaciones, que rearticulan de otro modo el mundo social y económico indígena, y que es un capital político y cultural significativo para una nueva concepción pluralista de la política democrática que beneficia al conjunto de la sociedad.

El proyecto político del reconocimiento al que adherimos, se vincula con la idea de la conflictividad o choque de racionalidades y prácticas al interior de los proyectos desiguales de desarrollo (Salas, 2003). En clave intercultural y en su sentido más específico, la idea del autodesarrollo o desarrollo endógeno exigiría una comprensión contextual del desarrollo, no a partir de una racionalidad instrumental hegemónica, sino desde espacios de articulación de las diversas formas de racionalidades y prácticas que, muchas veces, se han excluido *a priori* del modelo económico actual. El desarrollo con identidad, anhelado proyecto de las comunidades mapuches, supone combatir fuertemente en dos frentes: por una parte, al predominio a-crítico de la racionalidad hegemónica predominante en la sociedad chilena, y por otra, a los modos degradados que asumen las relaciones entre el pueblo chileno y las comunidades mapuches y los falsos reconocimientos que históricamente le han estado adheridos.

CONCLUSIONES

Se podría decir que la explicitación de la colisión de las racionalidades y prácticas en proceso en el campo económico mundial, plantea desafíos éticos y políticos, porque a través de ellos podría entenderse otra articulación que la fáctica y propendería a orientar tal choque para resolverle prácticamente en los espacios de poder. El avance de estas exigencias podría asegurar su plena subsistencia a los pueblos y a las minorías y que no les conduzca a hipotecar las bases de su auto-desarrollo. Esto debería llevar a una rigurosa discusión de la actitud occidental

presente en nuestros países, herencia que busca apoyar, ayudar o subsidiar a las minorías étnicas, como asimismo a la pasividad de los dirigentes de las etnias afectadas frente a tales ayudas, las que limitan frecuentemente sus propias capacidades de autogestión.

El futuro del desarrollo sobre bases propias de un sistema productivo y cultural implicaría una autonomía política, racional y razonable, para todos los pueblos indígenas; por lo que es vital profundizar sobre sus nuevas formas de gestión del poder, a fin de establecer las condiciones reales para generar nuevos espacios, de mayor simetría, en el terreno tanto de las relaciones económicas como políticas, y que no se resuelva por una fáctica geopolítica del poder.

Esta apelación puede ser considerada ingenua en el juego de ajedrez mundial actual, donde la facticidad del poder conlleva frecuentemente alianzas tácitas entre los dirigentes de las minorías y las clases dirigentes, en vistas a asegurar una derrota del adversario y esto es, en cierto sentido, exacto para muchas regiones del orbe. La facticidad del poder redistribuye los espacios de poder a partir de la re-organización de la influencia económica de los conglomerados poderosos. Pero tal distribución fáctica del poder no puede ser traducida ni procesada políticamente, si no hay formas reguladoras del poder que no apelen a valores y normas fundamentales, por ejemplo, el del necesario auto-desarrollo para todos los pueblos, o la dignidad de cada hombre y mujer para satisfacer sus necesidades económicas básicas o los proyectos culturales sobre la base de memorias comunes. Esto lleva a reponer la cuestión de las reglas del poder y de las autoridades legítimas en el gobierno internacional, y la crítica de una distribución fáctica y a-simétrica entre los pueblos, que se reproduce también al interior de cada pueblo y minoría.

La política del reconocimiento, entonces, es una exigencia teórico-práctica de la política concerniente a todos los pueblos y minorías del planeta. Esto plantea que la economía mundial interconectada y hecha vigente por las relaciones de alianzas entre algunos pueblos y conglomerados, no es de ningún modo el hecho inamovible de la teoría política actual, sino que lo esencial se juega en su sustentabilidad democrática a través de una regulación, lo que algunos denominan “gobernanza”. Esto requeriría no sólo asumir la exigencia de un “nuevo trato” en la regulación política de las minorías, sino sobre todo, de mantener

la reivindicación de la lucha ético-política por la memoria y la dignidad de las personas y pueblos. En este sentido, entre los poderes económicos, desigualmente distribuidos, se requiere forjar una nueva y vigorosa política intercultural. La crítica intercultural de la economía globalizada de facto requiere consolidarse, no sólo como un diagnóstico compartido por muchos pueblos y minorías, sino como actuar en un contexto donde, hasta este momento, pesan fuertemente los enormes intereses geo-estratégicos de los conglomerados económicos, y donde se requiere una acción concertada entre los intereses y expectativas de los pequeños países del sur y de las minorías étnicas. El problema político actual es cómo asumir la gestión del poder desde las des-regulaciones de este proceso, sin aceptar su círculo vicioso.

Esta vigorosa política del reconocimiento surge desde la interpretación conflictiva del vínculo entre desarrollo, identidad y cultura tradicional. Ella destaca, esencialmente, que los conflictos diversos que sufren las minorías son siempre parte de una lucha de racionalidades en medio de contextos económicos, sociales e históricos de desarrollo desigual, pero al mismo tiempo de praxis contextuales diversas. Es preciso relevar, entonces, la co-existencia de múltiples intereses, discursos y prácticas de los sujetos y de las instituciones acerca del modo en que participan del bienestar contextual de una comunidad, lo que hace preciso explicitar los modos de gestionar el poder y sobre todo, de profundizar la conformación de un sistema de autoridades legítimas que respondan a todos los miembros de una comunidad. Por ello, los lazos entre desarrollo, cultura y política no sólo son explicables por razones intraculturales o por razones centradas en un *êthos* ético-religioso, sino que requieren dar cuenta de una desigual estructuración económica, que contiene variables éticas, políticas y jurídicas acerca de la conformación de la autoridad que decide el decurso concreto de los proyectos de desarrollo con identidad.

Para concluir, volvamos a la situación socio-económica compleja que afecta hoy a las comunidades mapuches en Chile, así como a otros pueblos indígenas de la América mestiza. Se sabe que la mayor parte de ellas tendrán que insertarse en el proceso socio-económico mayor, al interior de los marcos desregulados generados por el propio proceso capitalista internacional, donde la producción ya no se define ni local ni regionalmente,

sino que se determinará a partir de los equilibrios inestables entre diferentes fuerzas económicas fácticas, al nivel nacional e internacional. Por ello, la “gobernanza” valorada desde una política del reconocimiento: por una parte, reconoce la necesaria reconstrucción del sistema de las autoridades y quiere asegurar los tipos de liderazgos políticos que afiancen la realización de la crítica intercultural de los modelos económicos y tecnológicos vigentes, y por otra parte, ella vuelve centralísima la conformación de una fuerte ciudadanía étnica, que posibilite la des-colonización de las formas invasivas, sobre todo de aquéllas que erosionan los mundos de vida indígenas, porque no cabe duda que la identidad es parte del capital cultural de los pueblos y minorías.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aylwin José, (2003), “El informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato y sus desafíos para el gobierno de Lagos”, Temuco. <http://www.derechosindigenas.cl/Actualidad/documentos/arttiempo20001.htm>.

Bengoa José, (1999), *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Planeta, Santiago de Chile.

CERC-UC Temuco-Instituto Indígena, (1996), *Actas del Encuentro: ¿Qué futuro ofrecen al Pueblo Mapuche las actuales propuestas de desarrollo*. CERC-UC Temuco, Santiago de Chile.

Foerster, Rolf; Gunderman y Vergara, (2004), “Más acá de la legalidad. La CONADI, la ley indígena y el pueblo mapuche”, *Revista Polis*, N° , pp. 381-405.

Foerster, Rolf, (2001), “Sociedad Mapuche y Sociedad Chilena: la deuda histórica”, *Revista Polis*, N° 2 <http://www.revistapolis.cl/2/foert.htm>.

Fornet-Betancourt, Raúl, (2001), *Transformación intercultural de la Filosofía*. Desclée de Brouwer, Bilbao.

_____, (2004) *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Trotta, Madrid.

Kymlicka, Will, (1996), *Ciudadanía Multicultural*. Paidós, Barcelona-Buenos Aires.

Larraín, Felipe, (2003), “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Opinión de Minoría”, *Estudios Públicos* N° 92.

http://www.cepchile.cl/dms/archivo_3222_1572/rev92_larrain.pdf

- Michellini, Dorando, (2002), *Globalización, interculturalidad y exclusión*. Ediciones del ICALA, Río Cuarto.
- ODPI (Observatorio de derechos de los pueblos indígenas), (2004), "Los pueblos indígenas: esa parte negada de la realidad chilena". <http://www.derechosindigenas.cl/Observatorio/balance2004final1.htm-ftn1>.
- Raimon, Panikkar, (2002), "La interpretación intercultural", *El discurso Intercultural. Prolegómenos para una filosofía intercultural*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Picotti, Dina, (1996), "Sobre 'Filosofía Intercultural'", *Stromata* N° 52.
- Pinto, Jorge, (2000), *De la Inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. IDEA, Santiago de Chile.
- Ricoeur, Paul, (2004), *La memoria, la historia y el olvido*. FCE, Buenos Aires.
- Saavedra Pelaez, Alejandro, (2002), *Los mapuches en la sociedad actual*. LOM-UACH, Santiago de Chile
- Salas, Ricardo, (2003), *Ética Intercultural (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*. Ediciones UCSH, Santiago de Chile.
- Taylor, Charles, (1993), *El Multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*. FCE, México.
- Trigo, Pedro, (2002), "Establecer una sociedad multiétnica y pluricultural en un estado de justicia", *Revista ITER* N° 28.
- VVAA, *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato de los Pueblos Indígenas*, (2003), *Diario La Nación*, 3 cuerpos-
<http://www.fondoindigena.org/comision/listado.htm>
- VVAA, (1995), *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, Santiago, San Pablo.
- VVAA, (1998), *Modernidad o Etnocidio en territorio mapuche*, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas.
- VVAA, (2000), *Pueblo Mapuche: Desarrollo y Autogestión*, Temuco, Ediciones Escapate.

De los Estudios Culturales a los sujetos históricos¹

DINA PICOTTI

Desde hace, por lo menos una década, venimos hablando de “Filosofía intercultural” en América Latina, como un planteo de mayor acierto y alcance al interior del permanente intento de pensar desde la propia experiencia histórico-cultural, perseguido de un modo u otro a través de toda nuestra historia²; pero no sólo se verifica en este continente, sino en reuniones filosóficas internacionales que se han venido haciendo, hasta incluso constituirse, en los años 90 en Alemania, una sociedad de Filosofía intercultural. En tales encuentros y en los escritos surgidos de los mismos, se fueron discutiendo los más diversos aspectos: la naturaleza de un planteo intercultural en Filosofía, sus posibilidades y dificultades; si cabe conservar el nombre de “Filosofía” o más bien adoptar el más genérico de “pensamiento”, para reservar al primero el sentido con que surgió nombrando a un determinado modo de pensar con el que justamente se entra

¹ Leído en el II Coloquio Internacional de Filosofía, *Filosofía Iberoamericana, Homenaje a los 50 años de la muerte de Ortega y Gasset*, Universidad Alberto Hurtado, Chile, 18, 19 y 20 de mayo de 2005.

² Sin dejar de tener en cuenta el pensamiento de las culturas indígenas y afroamericanas, y los primeros planteos americanos de la época colonial, se suceden los claros planteos americanistas de los Libertadores, como los de José Martí y Simón Bolívar, la búsqueda de emancipación cultural de figuras como Andrés Bello, Juan B. Alberdi, Domingo F. Sarmiento, Francisco Bilbao, el propio aprovechamiento de una diversidad de corrientes filosóficas como el krausismo y el positivismo y más tarde el idealismo y la Filosofía de la Existencia, la constitución de núcleos pensantes con caracteres definidos en diversos países, la Filosofía de la Liberación en los años 60, el amplio despliegue de temas y autores de lo que se ha llamado la “Historia de las ideas”, los grupos de Pensamiento Latinoamericano reivindicando un propio punto de partida y planteo acordes con la experiencia histórico-cultural.

en diálogo; diversas otras cuestiones tratadas interculturalmente como las de poder, género, culturas dominantes y praxis de la interculturalidad, etc.

A su vez, en las últimas décadas se observa una explosión de “Estudios Culturales”, que comienzan hacia los años 70, sobre todo en el ámbito anglosajón, priorizando el carácter simbólico, como la antropología de Clifford Geertz y una multiplicidad de trabajos y autores, revistando su antecedente más claro en la tradición hermenéutica, de larga tradición, pero redefinida moderna y contemporáneamente³, y se despliegan en un ámbito caracterizado también, por el así llamado giro lingüístico y por un debate metodológico en el que las Ciencias Sociales trazan y legitiman sus propios caminos.

Quisiera, en esta oportunidad, referirme a una de esas cuestiones, íntimamente vinculada a la primera, la de la misma Filosofía intercultural en su modo de pensar; y es a la de los sujetos de este pensar, pero en toda su realidad histórica, es decir, en su protagonismo social, tanto en el aspecto teórico como práctico. Lo que implicará hacer una doble referencia, por una parte a los planteos que se han ocupado de ellos, por otra al hecho de haber operado como factores intrínsecos en la construcción identitaria en nuestros países y como actores socio-políticos, sin lo cual el planteo de lo primero no podría encontrar verdadera ubicación ni sostén histórico, permanecería abstracto, es decir, separado de su concreta realidad. De allí el sentido del título: “De los Estudios Culturales a los sujetos históricos”, a fin de no correr el riesgo de reducir las culturas a mero objeto de estudio, con lo que no habríamos adelantado mucho, sino más bien producir una especie de segundo giro copernicano, transformando la relación sujeto-objeto que caracteriza a la racionalidad filosófico-científico-técnica por la de sujeto-sujeto, en la actitud de diálogo, dejándose informar y transformar por quien se pretende conocer y reconocer.

³ En la escuela histórica alemana con autores como Schleiermacher y Dilthey, en pensadores posteriores como Heidegger y Gadamer, Ricoeur y Vattimo.

LA CUESTIÓN DEL SUJETO

Una de las cuestiones filosóficas que necesariamente debió replantear un pensamiento latinoamericano conciente de su experiencia histórica y de su horizonte de sentido, fue el de uno de los términos en el que se desplegó el pensamiento filosófico en su relación de sujeto-objeto.

Si todo pensar, en su dimensión más originaria, arraiga en la comprensión de realidad que implica la cultura a la que pertenece, también habrá de reconocer que su sujeto es comunitario, en el sentido de una comunidad histórica o pueblo. Todo pensador individual pertenece a esta subjetividad más abarcativa y originaria y se juega desde ella, aunque pretenda partir sólo de sí mismo, ejerza una actitud crítica a su respecto y asuma también otras identidades o se incluya en el hombre genérico.

En el ámbito filosófico –entendiendo por tal, en sentido estricto, el modo de pensar que esta palabra griega pretendió nombrar al surgir–, en medio de sus constantes replanteos, la idea de sujeto se fue ampliando a través del reconocimiento de la complejidad de sus aspectos y dimensiones teóricas y prácticas, de su temporalidad e historicidad, hasta su arraigo comunitario en el mundo de la vida y en la comprensión de ser; y a la vez diluyendo en meras estructuras –del lenguaje, del conocimiento, del comportamiento, de la comunicación– y juegos más amplios que la juegan –de los sistemas, de la técnica, del lenguaje, etc.–, hasta su borramiento. Si bien, tales replanteos también nos afectan junto con la extensión de la civilización planetaria, sin embargo, persisten núcleos innegables, que nos hacen destacar algunos aspectos en medio de tales vicisitudes:

1. Un sujeto comunitario, en el sentido de comunidades históricas o pueblos, con identidad histórico-cultural, que conviven a pesar de sus conflictos y se influyen recíprocamente. Ello se sigue registrando aún después de cinco siglos de conquista, colonización y neocolonizaciones y del proceso globalizador actual; por ejemplo, nadie podrá negar la fuerza que mantienen en América la presencia indígena, negroafricana y asiática, con toda su variedad interna, además de la europea.
2. Un sujeto comunitario que se constituye en la medida de la relación ética de recíproco reconocimiento del yo-tú-él.

No se trata sólo de la relación dialógica yo-tú resaltada por filósofos de raigambre judeo-cristiana como M. Buber y E. Levinas, sino de la relación trilogica implicada, también, por la referencia más lejana del yo-él y tú-él, imprescindible para la constitución plena del “nosotros” de toda la comunidad. Nuestra historia registra al respecto una experiencia dolorosa y por ello mismo imborrable, en cuanto la tercera persona, a nivel de individuos o comunidades, que fue precisamente también la del desconocido, el marginado y en los últimos tiempos, del desaparecido y del olvidado o desapercibido en el anonimato. A través de esta experiencia inocultable que se revierte cual boomerang sobre todos, se advierte mejor cómo cuando se ignora o elimina esa tercera persona y se reduce la comunidad al sector más interesado del yo-tú, no sólo se la mutila, sino se le impide realmente ser, en cuanto no se la reconoce en toda su realidad, positiva y negativa, en toda su identidad histórica, fuente de sus posibilidades más auténticas. Así como, en tanto ente de naturaleza social el yo no puede ser ni reconocerse a sí mismo sino a través del tú, ambos sólo son posibles a través de la relación más lejana con el él, no reducible a la segunda persona. El reconocimiento real de esta relación trilogica comunitaria impide, precisamente, que el pueblo se convierta en masa, en el simple anonimato de la gente o en la borradura posmoderna del sujeto.

3. Tal sujeto comunitario de identidad histórico-cultural se fue constituyendo a través de la mencionada interrelación, a lo largo de un proceso histórico de mestizaje o interculturalidad, desde la conquista y colonización ibéricas sobre la raíz de pueblos originarios, pasando por el aporte negroafricano de la esclavitud, hasta la inmigración asiática y europea, que marca una identidad narrativa ambigua, polifacética, en constante recreación, y sin embargo, caracterizada por ciertos rasgos que la diferencian de otras identidades.
4. Se fue así constituyendo en el estar sobre una tierra, que en su inmensidad y exhuberancia o desolación, imprime una fuerte nota de arraigo, que ofrece al pensar su punto de partida más originario, previo a todo fundamento, principio, razón o juego.
5. Un sujeto comunitario que a lo largo de su proceso histórico configura un horizonte simbólico de sentido, desde el que articula un pensar y lenguaje, una cultura o forma de vida.

Nos queremos detener en una subjetividad con estos rasgos característicos, a los que se podrían añadir otros, a fin de destacar su carácter protagónico en la constitución de nuestra identidad histórico-cultural y su actoría en todos los aspectos de la vida, no suficientemente reconocidos.

En el contexto del proceso globalizador en el que nos hallamos inmersos, que equivale a la extensión planetaria de la cultura filosófico-científico-técnica, es decir, de una actitud de progresiva racionalización objetivadora, que se traduce también en una determinada política y economía, y en general, en una forma homogeneizante de vida, con sus logros y límites, sobre todo el de una exclusión creciente; se da también en las sociedades contemporáneas el fenómeno de emergencia de identidades sociales y culturales que reclaman sus propios derechos. La respuesta adecuada a tales reclamos exige un replanteo teórico y práctico que permita acoger tales voces del único modo posible, desde ellas, a través de una construcción interlógica.

LA TAREA PENSAnte

El tema de la identidad ha sido siempre una cuestión ontológica e histórica esencial. Ontológica, en tanto atañe a la naturaleza de cada ente ser algo determinado y diferente de otros, subsistir y ser visualizado como tal, por lo que afecta a su esencia, su existencia y a su inteligibilidad. Histórica, porque si todo cuanto es acaece, según una primigenia y universal experiencia, cada identidad se va conformando y persevera en la síntesis siempre renovada de sus diferentes factores, en el cruce inevitable de sedimentación e innovación.

Si la identidad de todo ser, en tanto acaece, reposa sobre la unidad espacio-temporal de su diversidad interna y de su diferencia con respecto a otros, en el caso humano se añade el protagonismo conciente de tal construcción identitaria, que permite hablar, como sugiere Ricoeur, de “identidad narrativa” (Cf.: Ricoeur, 1990 y 1985). Nuestra subjetividad no es una sucesión incoherente de acontecimientos, ni una substancialidad inmutable, sino al modo del relato, una concordancia-discordante de sus diferentes elementos, que revela inteligibilidad en la estructura misma de la acción y la pasión, como lo manifiestan las expresiones utilizadas por el lenguaje al referirse a ellas con todo un simbolismo

implícito y una articulación de signos, reglas y normas; de modo que es posible atribuir, como observa el mismo autor, una cualidad prenarrativa a la experiencia humana, y en cuanto estructura temporal que convoca a la narración, nos hace hablar de la historia de una vida, distinguiéndose de formas no concientes y del mero movimiento físico. Tal configuración narrativa es también una síntesis temporal en diversos aspectos: como en el relato se opera entre sucesión discreta, abierta e indefinida de incidentes por una parte, e integración, culminación y conclusión por otra; este carácter temporal de las identidades funda su construcción histórica en medio del devenir de toda la realidad, como realización en el presente de potencialidades abiertas por el espacio de experiencia del pasado, desde el horizonte de expectativa que se proyecta en el futuro, sedimentándose por una parte, innovándose por otra. Aunque esta triple relación que exige su construcción histórica entra en crisis, como ya se ha observado, cuando se estrecha la dimensión de pasado, la memoria, o el horizonte de futuro, la esperanza. La creciente reducción que se opera, por lo menos en un aspecto del proceso globalizador, de los seres a objeto, instrumento y mercancía es también una creciente reducción del espesor del tiempo a mero presente puntual, que podrá ser registrado y medido, pero no reconocido como el instante de la decisión.

La configuración de identidades se realiza, además, en relación con otras personas, grupos y seres en general, en tanto miembros de una comunidad y habitantes del cosmos. Ello compromete una perspectiva ética, a la que también Ricoeur calificó de “odisea de la libertad”, por cuanto se trata de poder ser a través del difícil –porque pasa por todo tipo de negaciones– reconocimiento de sí mismo y de los otros, de una adecuada organización política y de la habitación y no dominio de un mundo.

Esta caracterización de identidades convoca, como ya se habrá advertido, un modo de pensar correspondiente, capaz de reconocerlas en sus caracteres propios y de recorrerlas en su despliegue, contingencias y desafíos. Ello exigirá asumir un carácter eventual de ser y configurativo de verdad, cual “hermenéutica de vía larga”, que al atravesar diferentes identidades, no sólo personales y sociales, sino culturales, deberá revestirse además de un carácter interlógico, es decir, configurarse a sí misma en su relación con las identidades y sus correspondientes lógicas, al

instruir en ellas su inteligibilidad y racionalidad. Se tratará de un pensar que a la vez que se nutrirá en la experiencia de las diversas tradiciones recogiendo modos y recursos, se moldeará con las novedades y expectativas de los tiempos, intentando responder a sus demandas desde las posibilidades abiertas por lo sido y el horizonte de futuro.

Este intento de respuesta a los nuevos desafíos no se reduce, además, a una mera cuestión teórica, sino que habrá de iluminar y a su vez conformarse en desafío institucional, es decir, en la tarea política de reconfiguración de las instituciones, a fin de que devengan órganos adecuados a las necesidades de todo el cuerpo comunitario, para su adecuada convivencia, perduración y despliegue como unidad en la diversidad.

Cabe, asimismo, analizar la noción de poder, a menudo reducida a uno de sus aspectos derivados y precisamente no el más importante para nuestra consideración: el poder de dominio. Lo que denominamos “poder”, en su dimensión más originaria, reside en la fuerza que despliega y puede desplegar todo lo que es, en su modo determinado de ser y en su relación con otros entes. Tanto con respecto a la noción de identidad como a esta de poder, auscultar su dimensión esencial significa también apelar a una lógica más originaria que la objetivadora, cumplida en la relación sujeto-objeto, la lógica del ser como acaecer, don que requiere del hombre acogida de lo que todo ente ofrece por el hecho de ser algo y manifestarse, y respuesta adecuada. Es necesario tenerlo en cuenta para no limitarse a una situación o aspecto puntual, ni dejarse atrapar por una determinada realidad por más contundentes que sean o parezcan los hechos, sino saber descubrir la infabilidad e infinita potencialidad de las cosas y en las diferentes voces de la sociedad otras tantas realizaciones y posibilidades de lo humano. Si algo han logrado los planteos e intentos pacifistas es, sobre todo, apelar a una lógica más profunda que la de dominio y violencia, la del amor, propia de la vida misma y de todo tipo de realidad, en tanto intercomunicación de los individuos, comunión exigida para su subsistencia y despliegue en la unidad y diversidad del cosmos. La propuesta nietzscheana de la “voluntad de poder” en tanto afirmación de lo que es como superación de la Metafísica y de su *animal rationale*, se orienta, sin duda, en este sentido. También la idea heideggeriana del acaecer del ser, apertura de un espacio-de juego-temporal en el que se

dan los entes, fundando su verdad en el ser humano como ahí del ser, a quien, entonces, le cabe jugar su libertad en la acogida y la respuesta. El testimonio unánime de las antiguas culturas abona asimismo en este sentido, por ejemplo, entre nosotros la noción común indígena de los múltiples rostros de las cosas al que responde un tipo de lenguaje polisintético y aglutinante, o la plurimetría y plurirritmia negras que reflejan en la música y la danza el entrecruce de fuerzas vivientes, y en la improvisación que las caracteriza su recreación constante, y aún el gesto barroco del mestizo improvisando su propia respuesta bajo la forma vigente, etc.

De este modo, el progreso hacia lo no violencia y la integración parece definir el sentido de la historia para la política, como afirmaba Eric Weil (1967) teniendo en cuenta la ambivalencia del Estado en su carácter de forma y fuerza; lo que por ejemplo, se traduciría en la resolución y no negación de conflictos, la escucha a y la reunión de fuerzas sociales desde el diálogo concebido no como mero instrumento, sino como el modo propio de interrelación de la vida comunitaria, la construcción de lo público por aporte y consenso de las diferentes voces, promoviendo la responsabilidad tanto estatal como ciudadana al respecto.

LA TAREA POLÍTICA

Las sociedades contemporáneas, no sólo en América Latina sino en el mundo, experimentan la mencionada disociación entre un proceso globalizador que tiende a la sistematización total cada vez más abstracta y excluyente, y una pluralidad de identidades sociales, centros históricos, formas de vida que reclaman sus propios derechos.

Como observan los científicos sociales, los profundos cambios que afectan el orden global produjeron la reestructuración de las relaciones sociales y el desencastamiento de los marcos de regulación colectiva desarrollados en la época anterior; sus efectos perversos se observan, sobre todo, en las sociedades periféricas, en las que los dispositivos de control público y los mecanismos de regulación social son indigentes y menores los márgenes de acción pública. Los sujetos se encuentran, entonces, en un contexto de imprevisibilidad, contingencia e incertidumbre crecientes, lo

que, por una parte, induce a una progresiva emancipación con respecto a las estructuras y por otra, pone de relieve el déficit de los antiguos soportes colectivos, lo que obliga a redefinir el mundo exterior para poder establecer una nueva relación con él. En la Argentina contemporánea, como lo señalan diversos autores (Cf.: Svampa, 2000), se da un proceso de polarización social, con una alta concentración de la riqueza y de las oportunidades de vida en los sectores altos, una fragmentación cada vez mayor en las clases medias, un notorio empobrecimiento y educación cuantitativa de las clases trabajadoras, un gran incremento de excluidos. En muchos casos, los marcos sociales que orientaban las conductas y las prácticas de los actores han desaparecido casi por completo y los sujetos se han visto obligados a redefinir la nueva experiencia para afrontar la situación de empobrecimiento o de exclusión social. En otros, los marcos emergentes van configurando nuevas identidades sociales, más frágiles y volátiles. Otros, anclados en vivencias religiosas, quizás constituyan la base de experiencias sociales más unificadoras. Por otra parte, las transformaciones se operan también en aquellos contextos en los cuales se cristalizan procesos de larga duración, como sucede en el clientelismo y ciertas formas autoritarias de representación política, que terminan por refuncionalizar valores tradicionales y estilos políticos jerárquicos dentro de una matriz política democrática.

El desafío de nuestra época parece, entonces, presentarse como el de una necesaria reunión de ambos procesos mencionados, el de globalización y el de emergencia de identidades, con su consiguiente transformación, para sortear el doble riesgo, ya corrido, de racionalización abstracta, pérdida de sentido y exclusión por parte del primero, o bien pertrechamiento en sí mismas y reacción combativa por parte de las segundas, cuando por el contrario, la vida en todos sus ámbitos y formas exige intercomunicación.

La buena convivencia que es preciso ganar requiere, además de un modo de pensar y una actitud adecuada, el respaldo de los órganos a través de los cuales las comunidades históricas responden a sus exigencias, es decir, las instituciones en tanto "obra común". Ello significa su permanente reconfiguración. En el caso contemporáneo, es evidente que ya no satisface a las demandas actuales la figura de la ciudadanía universal, surgida con la revolución francesa para salvaguardar la libertad de todos frente a la aristocracia, porque abstrae de las particularidades; ni

el Estado moderno, que representó las libertades burguesas; ni la mera tolerancia anglosajona, para defender los derechos privados y su forma de vida, porque los deja librados al aislamiento; ni la mera asimilación de lo diverso –autóctono, mestizo, criollo, inmigrante, etc.– practicada por ej. en nuestros países, porque significa fagocitarlo en un determinado modelo considerado normativo; ni la mera negociación entre fuerzas a que casi se han reducido los gobiernos actuales, porque las abandona a sí mismas. Por el contrario, habrían de poder ser protagonistas del nosotros social en igualdad de posibilidades, a través de una convivencia interlógica en la que el patrimonio de cada una sea disponible para todos y a su vez, se reconfigure en relación con otros.

Existen razones y ejemplos prácticos que avalan esta propuesta. Entre las razones que se imponen de suyo se encuentra la de que lo humano se va constituyendo, de hecho, a través de toda la comunidad humana, es decir, de cada uno de los hombres y de cada pueblo de modo insustituible. Entre los ejemplos prácticos podemos citar uno negativo: el desajuste institucional que se viene dando en nuestros países desde la época de su organización según modelos adoptados, no surgidos del cuerpo comunitario según su modo de vida y exigencias, lo que determina la razón profunda de sus fracasos. Nuestras instituciones se inspiraron en los modelos democráticos vigentes en la Europa central y en el Norte de América, sin recrearse según sus propias exigencias, las que más bien fueron plegadas al modelo “civilizatorio”; de hecho, considerado éste normativo, no fueron comprendidas desde sí mismas ni acogidas para hacer florecer sus posibilidades, la novedad de América; grandes partes de la población –en algunos casos la mayoría– fueron marginadas, tratadas como objeto y no sujeto de la política y continúan siéndolo. Chiapas es, en este sentido, un ejemplo paradigmático, así como los movimientos sociales –los sin tierra, sin techo, sin trabajo, las mujeres, los niños, los jóvenes, los jubilados, los trabajadores de todo tipo, los inmigrantes, las culturas, etc.–, no sólo entre nosotros, sino en las sociedades contemporáneas en general, en las que se acrecienta la necesidad de saber acoger y reunir la diversidad por vías que no pueden ser sino institucionales.

Sin embargo, existen también ejemplos positivos de configuraciones con sentido social y utópico que han sabido abrirse espacio en el marco del sistema vigente, como el caso del Banco para los Pobres en India, que logra cumplir su objetivo de

apoyo a los mismos, porque no pretende acumulación y tiene la propia colaboración de éstos (Sen, 2000); el sistema económico alternativo de trueque, extendiéndose cada vez más en una red de servicios a través de todos los países; el Grupo Social de Empresas en Colombia, que revierte las ganancias en sus empleados⁴; las iniciativas de acción solidaria que se diversifican y multiplican en nuestro país, revelando un amplio apoyo en la población⁵; iniciativas varias por parte de la población más carenciada para ayudarse a proveer a necesidades básicas, planteos diferentes de quienes, sensibles a las demandas sociales, piensan otros modelos⁶. Otro tipo de ejemplo positivo es ofrecido históricamente por realizaciones interculturales, que se dan a pesar del poder vigente o en sus intersticios, en formas de mestizaje, en cada uno de los aspectos de la vida. Tomemos, por ejemplo, el lenguaje, que siempre trasunta a los demás. El español llegó a América de manos de la conquista y de la colonización, es decir, no de la libertad, sino de la imposición; sin embargo, quienes lo asumieron inevitablemente lo recrearon desde sus propias formas de vida, así como a quienes lo trajeron. De modo semejante, las lenguas indígenas y las africanas, advenidas también coercitivamente con la esclavitud, se recrearon sin dejar de ser ellas mismas, al punto de no ser consideradas por los lingüistas variedades del español, portugués, francés, inglés u holandés sino lenguas neoafricanas (M.L.Portilla, 1979; J.Jahn, 1970).

En la actual situación de exclusión creciente en las sociedades contemporáneas, las identidades, de un modo u otro, hacen escuchar su voz y reclamos, constituyendo un poder social y político de minorías y mayorías en aumento, que ya no es posible desoir si se quiere “vivir juntos”, frente a opciones ya desestimadas por una dura experiencia, como el fundamentalismo, el

⁴ La *Fundación social* ha creado en Colombia una serie de empresas económicas y financieras con fines específica e intrínsecamente sociales, tratando de armonizar la racionalidad económica con la social, a través de un modelo de intervención social constituido por las empresas, los programas sociales, el macro-influjo y la producción de pensamiento. Su opción preferencial por la participación y los pobres no le impidió alcanzar un lugar destacado entre los grupos económicos y financieros del país. (G. Remolina, 1998).

⁵ Tal como aparece públicamente anunciado e invitando a sumarse en diarios, revistas, afiches, radio, televisión, internet, etc.

⁶ Por ej. J.L. Coraggio, *Economía urbana - la perspectiva popular*, Ed. Abya-Yala, Quito 1998, y obras posteriores del mismo autor y su equipo.

totalitarismo, la violencia revolucionaria o represiva, y la anarquía. Politólogos representativos hablan de la necesidad de una nueva invención de lo político, de la construcción de una nueva figura de la democracia o de un nuevo contrato, aunque desde todos los grupos sociales (Beck, 1999; D.García Delgado, 2000), a partir de los cuales tendrán que reconfigurarse las instituciones precisamente en tanto obra común.

EL DESAFÍO INTERCULTURAL

Tanto en el caso de las sociedades contemporáneas en general, como en el de América Latina en particular, y de modo semejante en los continentes no europeos, el desafío que se presenta en esta época globalizada y posmoderna parece darse en la relación “civilización”-culturas. Si por una parte, el proceso globalizador se extendió a todos los logros de la racionalidad objetivadora, también los límites propios de ésta, que su misma conciencia posmoderna reconoce declarando la caída de los criterios, categorías y relatos metafísicos o al menos la necesidad de su radical transformación. En este sentido han intentado orientarse, con mayor o menor logro, algunas líneas del pensamiento filosófico contemporáneo, como “La teoría de la comunidad comunicativa” de la Escuela de Frankfurt al pasar por el lenguaje; la propuesta hermenéutica de vía larga de P. Ricoeur, atravesando las interpretaciones; la legitimación “paralógica” de F. Lyotard ante los diferentes paradigmas y juegos de lenguaje; la asunción de la experiencia eventual de ser y configurativa de verdad de G. Vattimo, siguiendo a Heidegger y Nietzsche, para poder dialogar con nuestros tiempos; la “localización” heideggeriana, que deja la iniciativa al ser y exige se transporte el pensar al lugar de su acaecimiento para constituirse en acogida y respuesta.

Todo ello, en esta época de acabamiento metafísico, es decir, de las máximas determinaciones y manejo de los entes en un mundo de la sistematización total, confluye por una parte, en la exigencia de encaminarse hacia un modo más originario de pensar⁷, para poder asumir lo que se nos da desde su dimensión fontanal de ser,

⁷ Es la propuesta heideggeriana de salto del plano entitativo al más originario del ser mismo como acaecer (Heidegger, 1989).

como se ha mencionado en el caso de las nociones de identidad y poder. Por otra, sólo desde este lugar se muestra posible el reconocimiento de las diferencias –entre ellas las identidades– a través de un pensar que por ser del ser se instruye en ellas como tantos lugares y formas de su acaecimiento, otros tantos logos, configurándose así interlógicamente. No se trata sino siempre de la indispensable intercomunicación de los seres.

Para el desafío que nos ocupa se tratará de ubicar y valorar, en sus correspondientes modos y límites, tanto la racionalidad objetivadora de la globalización, como otras formas de inteligibilidad y racionalidad que detentan las culturas, o en general las identidades, como otras tantas experiencias y caminos de lo humano sin más, con lo que el proceso globalizador se transformaría en ecuménico, en cuanto interrelación de fuerzas, diálogo de subjetividades y pueblos.

Si siempre se dio de alguna manera, aún en los casos más negativos de dominio, porque una mínima intercomunicación es ley de la vida, dado que en nuestra época se experimenta el “malestar de la civilización” en proporciones extremas de reducción y desconocimiento; se hace preciso desde este ocaso encaminarse hacia este otro comienzo del pensar. Esto que había sido claramente indicado por los poetas románticos al reflexionar acerca del destino histórico de Occidente, el “país de la tarde”, nos involucra a todos en cuanto se ha extendido a todos, pero en el caso de otros centros históricos significa, también, apelar a sus propias tradiciones, a su experiencia y configuración de realidad, para poder entablar tal diálogo de la vida, que requieren más que nunca las actuales circunstancias.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beck, Ulrich, (1999), *La invención de lo político*, FCE, Buenos Aires.
- García Delgado, (2000), *Estado-nación y globalización - Fortalezas y debilidades en el umbral del tercer milenio*, Ariel, Buenos Aires.
- Heidegger, Martin, (1989), *Beiträge zur Philosophie - Vom Ereignis*, Klostermann, Frankfurt.
- Hegel, G.W.F., (1961), *Lecciones de Filosofía del Derecho*, Buenos Aires.
- Muntu, J.Jahn, (1970), *Las culturas de la negritud*, Guadarrama, Madrid.

Portilla, M.L., (1979), *La filosofía náhuatl*, UNAM, México.

Ricoeur, Paul, (1990), *Soi-même comme un autre*, du Seuil, Paris.

_____, (1985) *Temps et récit*, t.III, du Seuil, Paris.

Remolina, G., (1998), “Racionalidad social vs. racionalidad económica?
- La viabilidad económica de ‘utopías’ ético sociales” J.C.Scannone-G.
Remolina (compil.), *Ética y economía*, Bonum, Buenos Aires.

Svampa M. (compil.), (2000), *Desde abajo-la transformación de las
identidades sociales*, UNGS/Biblos, Buenos Aires.

Sen, Amartya, (2000), *Desarrollo y libertad*, Buenos Aires.

Weil, E., (1967), *La philosophie politique*, París.

TERCERA PARTE

Historia de las Ideas

En la determinación de su comienzo, en el modo como se organiza el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano, en las categorías utilizadas y en su ignorar el pensamiento de los pueblos originarios se trasluce una dependencia evidente, una clara marca de colonización de la historiografía filosófica latinoamericana. Algunos pensadores, sin embargo, se hacen cargo y reaccionan con propuestas que buscan alterar la manera en que se cuenta esa historia, cambiar las prácticas historiográficas, por una parte, con el objeto de abrir el relato hacia otras formas de pensamiento como parte de dicha historia, con lo que el comienzo se desplaza y, por otra, se aspira a una narración que, dejando de lado las categorías imperialistas –como las llamó Gaos– proponga otras de orden autóctono –según la denominación de Roig–. El trabajo más significativo en este sentido se ha dado en el contexto de la tradición que ya no busca hacer una Historia de la Filosofía Latinoamericana o en América Latina, sino que la subsume en lo que gustan en llamar “Historia de las Ideas”. El cambio de nombre no es aleatorio, pues como dice Roig, la noción de “pensamiento” o “idea”, en tanto que es más amplia abarca “no sólo la filosofía expresada conceptualmente, sino también a los filosofemas incluidos en las diversas formas de representación”. La noción de “ideas” es más amplia: incluye todo acto de pensamiento que “pueden estar saturados de filosofar, sin ser académicamente filosóficos”. El estudio de la historia de las ideas filosóficas trasciende los márgenes de la Filosofía académica. Esto queda sancionado en las “Recomendaciones” que una serie de expertos¹ reunidos por UNESCO hicieron en 1974, donde llaman a considerar las diversas manifestaciones de pensamiento –filosofemas, vivencias, ideologías, concepciones de mundo, etc.–, los contextos –económicos, políticos, etc– y a “encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etc) sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos”.

¹ Arturo Ardao (Uruguay), Roberto Fernández Retamar (Cuba), Guillermo Francovich (Bolivia), Francisco Miró Quezada (Perú), Luis Navarro de Brito (Brasil), Javier Ocampo (Colombia), Elías Pino (Venezuela), José Antonio Portuondo (Cuba), Arturo Andrés Roig (Argentina), Abelardo Villegas (México), Ramón Xirau (México) y Leopoldo Zea (México).

La “Teoría del Discurso” y la investigación de lo ideológico²

ARTURO ANDRÉS ROIG

Pocas obras haya habido, tal vez, en lo que va de esta segunda mitad del siglo, tan incitantes y fecundas como la realizada por Vladimir Propp, dentro de los estudios de morfología de un texto. La edición inglesa de su clásico libro sobre el cuento fantástico, muy tardía respecto de la primera edición rusa, generó en Europa todo un remozamiento en este campo de investigaciones y, como era de esperarlo, las posteriores ediciones en lengua española extendieron a nuestro continente el interés por las todavía insospechadas posibilidades que la metodología proppiana planteaba para el análisis de un texto. En el Ecuador, y por cierto en otros países de Hispanoamérica, aquel interés es un hecho que no podría ser justificado como una nueva moda, una de las tantas modas intelectuales, que de vez en cuando, invaden a Occidente, sino que responde a urgencias sentidas por numerosos grupos de estudiosos, acuciados por un creciente deseo de poseer y de perfeccionar instrumentos metodológicos de investigación de la propia riqueza cultural y, en este caso muy particularmente, de una veta tan poco trabajada como es la de la sabiduría popular expresada en la narrativa “fantástica”.

Sin pretender señalar todas las posibilidades y los campos de estudio que no pueden ya profundizarse sin tener en cuenta el hecho proppiano, pensemos, por ejemplo, en el

² El texto presente corresponde a la Primera Parte del libro *Narrativa y Cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*, en: *Cuadernos de Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, volumen 4, Quito, Editorial Quipus, 1991.

caso tan sugestivo de nuestra literatura culta, en particular la novela, que ha revelado la existencia de lo que se ha dado en denominar el “realismo mágico”, que ofrece una correlación muy sugestiva con las aparentemente ingenuas manifestaciones de la narrativa popular y dentro de ella, precisamente con el denominado “cuento fantástico”. Pensemos, también, en las posibilidades que los instrumentos metodológicos de análisis del discurso, generados a partir del intento de Propp, tienen de interés para el estudio morfológico de ciertas expresiones, no ya propiamente narrativas en un sentido estricto del término, o tal vez “narrativas” *latu sensu*, como es, por ejemplo, el discurso político y aún el filosófico-político. Baste señalar, para mostrar la posibilidad de esta ampliación, cómo Greimas propone aplicar su esquema actancial derivado de la noción de “personaje narrativo” de Propp al discurso filosófico, dividido, por aquel autor, en dos grandes categorías movidas por lo que él denomina “deseo de conocer” –dentro del cual entraría, por ejemplo, el discurso cartesiano– y “deseo de transformar” –el discurso transformado por la literatura filosófica y filosófico-política marxista–.

En general, las respuestas dadas ante el intento proppiano, por lo menos las que se han manifestado en América Latina, han respondido a las mismas exigencias visibles en otros lugares, de superar por una parte el formalismo, y por la otra, de extender la noción misma de “narrativa” dándole una significación mucho más amplia que la muy limitada dentro de la cual se mueve el análisis morfológico del autor ruso. Por cierto, cabe asimismo mencionar el intento de someter a una prueba sobre la base de otros materiales tomados de la cultura folk, los hallazgos de Propp en relación con aquel deseo de encontrar, también por esta vía lo intentado en otros campos de estudio, a saber, la búsqueda de lo propio dentro de tradiciones culturales diversas a las de origen indoeuropeo o dentro de estas mismas, pero desarrolladas en marcos históricos diferentes, como es nuestro caso latinoamericano.

Por otra parte, desde hace ya varias décadas, diversos grupos de investigadores, particularmente en algunos de nuestros países, dieron nacimiento a la sistematización de lo que podría ser un “pensamiento latinoamericano”, esfuerzo éste que, si bien, comenzó dentro de los marcos de la historiografía de las ideas filosóficas, se ha ido ampliando a otros campos, en particular las

ideas políticas y económicas. Este proceso de búsquedas condujo a plantearse el problema de la naturaleza de ese "pensamiento" manifestado en su ya extenso desarrollo histórico, y también, como era inevitable, el problema de los métodos apropiados para su estudio. No es casual que los aportes de las nuevas formas del saber, entre ellas las de la Semiología, la Teoría de la Comunicación y asimismo, todos los estudios morfológicos del discurso, desarrollados a impulsos tanto del formalismo como del estructuralismo, en sus diversas variantes, se los intentara asumir en esta línea de trabajo. Todo ello condicionado, además, por una exigencia cada vez más sentida dentro de los investigadores interesados en las ideas filosóficas, de ampliar la noción misma de Filosofía, como también de mostrar la correlación que hay entre el "discurso filosófico" y otras formas discursivas, entre ellas muy particularmente las propias de las Ciencias Sociales en general.

A medida que se fue tomando conciencia de que el viejo problema de la objetividad del saber no podía ya ser planteado sin tener en cuenta el lenguaje como resultado del reconocimiento de su permanente función de mediación, y en cuanto se fue alcanzando una nueva comprensión del sentido de su valor idioléctico; superadas, además, dentro de la crítica literaria, las tendencias que partían de la posibilidad de un acto creador absoluto, surgió con más fuerza la necesidad de avanzar hacia una "Teoría del Discurso" que abría perspectivas insospechadas para una nueva crítica. De este modo, los aportes de la Lingüística, utilizados casi exclusivamente, hasta entonces, dentro de los estrechos límites de un análisis de textos que no superaba, por lo general, los marcos de una estilística, pudieron ser aprovechados por la naciente Sociología del Saber, la que no sólo se enriqueció, sino que vino a ser profundamente modificada. En efecto, de una "Sociología del Saber" tal como la había elaborado el culturalismo alemán de entreguerras, se pasó a lo que actualmente se conoce como "Teoría Crítica de las Ideologías", nueva forma de saber que impuso como tema central de la "Teoría General del Discurso" la problemática de su contenido y producción ideológicos. La función de mediación del lenguaje alcanzaba, de este modo, una clarificación a la vez que su naturaleza idioléctica comenzaba a ser entendida en relación con las diversas formas de la conciencia social, por lo mismo que el sujeto del discurso, en cuanto emisor y receptor de un mensaje, no podía ser entendido ya como extraño a un sistema de códigos y dejaba de ser un sujeto individual,

pretendido creador absoluto. Se había relativizado, pues, la noción de sujeto, mas al mismo tiempo, aparecía revalorada la relación histórica, concreta, que hay siempre entre un discurso y el sujeto que lo enuncia, relación que se había borrado en el análisis tradicional de los textos. Se trataba de un verdadero reencuentro del sujeto, que a su vez implicaba una nueva comprensión del mismo, que venía a poner en crisis, de modo radical, las periclitadas filosofías de la conciencia.

Por otra parte la “Teoría Crítica de las Ideologías”, en relación con la “Teoría General del Discurso”, pudo realmente constituirse como una forma de saber poseedora de nuevas herramientas de investigación, que permitió superar los principios mecanicistas que la caracterizaron en más de uno de sus cultores iniciales, como también facilitó la incorporación del formalismo dentro del análisis de textos, una vez superado el problema del desconocimiento del sujeto del discurso por parte de esta tendencia. De este modo, se pudo avanzar de una primera línea de trabajo que se interesaba principalmente por el “contenido” ideológico de un texto, determinado a partir de una teoría del “reflejo”, muchas veces ingenua y escasamente científica, hacia otras líneas que destacaban la importancia de descubrir el hecho de la “producción de significantes” por parte de aquel sujeto de discurso rescatado en su papel agente en relación con los sistemas de códigos, como también el problema de la presencia de lo ideológico, no sólo en cuanto “contenido”, sino en cuanto “forma”, muchas veces como lo único señalable con cierto rigor, o por lo menos como vía de confirmación del valor ideológico de “contenidos”, no determinable en sí mismo.

En relación con toda esta amplia problemática de la “Teoría del Discurso” quisiéramos referirnos precisamente a investigaciones relativas al problema de la “forma ideológica” y a algunas de las vías de su determinación, debiendo aclarar que no supone, nuestro intento, una alternativa excluyente respecto de las investigaciones que apuntan al señalamiento de “contenidos”. Dos son, hasta ahora, las vías posibles que nos parece pueden seguirse, una de ellas parte del discurso entendido desde el punto de vista de una “teoría del mensaje” y más particularmente, de las “funciones del lenguaje” en cuanto acto de comunicación; la otra, del discurso como

“narración” y en relación con este criterio, tanto de las funciones “narrativas” como de las “actanciales”.

La primera línea de trabajo la hemos intentado dar a conocer en nuestro ensayo “La Filosofía de la Historia desde el punto de vista filosófico-político”, leído y discutido inicialmente en el III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía, organizado por la Pontificia Universidad Católica en 1978, fruto de una serie de cursos iniciados en México sobre textos cartesianos y continuados en Quito sobre otros textos de Rousseau y de Comte, los que constituyen, a nuestro juicio, un exponente del discurso de la modernidad europea. De estos análisis ha surgido, a nuestro entender, la necesidad de ampliar el cuadro de las funciones señaladas por Roman Jakobson en su *Essais de Linguistique Générale* (París, 1963), como las que caracterizan la estructura del mensaje, con el aditamento de otras dos a las que hemos denominado “de apoyo” y de “historización/deshistorización”, cuya presencia permite justamente denunciar modos formales del discurso que son de naturaleza ideológica. Todo mensaje se apoya sobre otro, al que se le concede un valor absoluto. Baste con señalar, para que se comprenda lo que queremos decir, que el mensaje del sujeto histórico Rousseau, parte del presupuesto de la existencia de otro sujeto con su voz propia, la Naturaleza, como así mismo la existencia de un tercer sujeto que actúa simplemente como “portavoz” de la “voz de la Naturaleza”, el Caribe. Para poder establecer las relaciones entre el sujeto real-histórico y los otros, y consecuentemente ejercer aquella “función de apoyo”, se ha de recurrir a un complicado juego de historización y deshistorización de los diversos niveles discursivos que implica el mensaje rousseauiano, como es el caso de la ontologización y en tal sentido deshistorización del propio mensaje del autor y a la vez del “buen salvaje”, en cuanto dados inmediatamente sobre la “voz de la Naturaleza”, sujeto absoluto justificatorio, o el caso de la “historización” del discurso contrario, al que el autor se opone y que debe ser mostrado como carente de apoyo. Pues bien, este complicado juego que ponen en movimiento las dos funciones aquí rápidamente esbozadas, permite mostrar una estructura a la cual podemos considerar sin riesgo, como ideológica, aun cuando no podamos señalar “contenidos” sobre la base de otros métodos, o que nos confirmarán en el valor ideológico

de ellos, superando el problema de las “imputaciones” que surgen muchas veces del método tradicional derivado del establecimiento de analogías temáticas dadas entre la realidad social de base y el discurso.

La otra vía es, decíamos, la de la consideración del “discurso” desde el punto de vista de la “narrativa”, problemática que tiene su inevitable punto de partida en la obra de Propp y en particular en sus dos más importantes hallazgos, el relativo a las “funciones” y el atinente a los “personajes”, reconsiderados desde el punto de vista del rescate de la noción de “sujeto” al que ya hemos mencionado, única manera, a nuestro juicio, de poder llevar a cabo propiamente un análisis ideológico del discurso sobre la base de aspectos formales, pero superando el formalismo. Como consecuencia de éste, no pudo Propp darnos una respuesta satisfactoria acerca de la naturaleza de la “narrativa fantástica”, en particular respecto de los problemas de su “vigencia” o supervivencia, del peso o valor de lo “fantástico” en relación con esa misma vigencia y en fin, de lo ideológico que en él se mantiene externo a la narración.

Sin invalidar la determinación de las “funciones narrativas” y sus “secuencias”, tal como Propp lo hizo, es posible, a nuestro juicio, encontrar o señalar otras funciones más generales y comprensivas, que superan el nivel meramente descriptivo proppiano, como asimismo es posible una visión distinta de los “personajes narrativos” reconsiderados a la luz de su sentido axiológico. Para esto es necesario reinstalar la narración, y en general, todo discurso, dentro de la cotidianidad, tanto la que aparece señalada en el texto, como la que desde un contexto social genera la vigencia o permanencia del cuento. Al mismo tiempo, la consideración de lo “narrativo” desde la cotidianidad permite la reelaboración de un “cuadro actancial” que supera los restos de formalismo visibles aún en el que nos propone Greimas, en el que lo axiológico ha quedado relegado a un “nivel profundo”, el llamado por este autor, “cuadro semiótico” o “estructura elemental de significación”. Sólo allí es posible ver la característica bipolar de los valores, en el clásico esquema de contrarios, contradictorios e implicados al que regresa Greimas, bipolaridad que desaparece de su “cuadro actancial” haciendo que los actantes sean los mismos para todo tipo de discurso.

Mas, esta pretensión de universalizar un esquema, como sucede en Greimas, corre el riesgo de ser ideológica, en cuanto que viene a ocultar –por lo menos en lo que se refiere a ese nivel de superficie, a saber el de los actantes– la existencia de dos tipos discursivos que nos parecen a nosotros irreductibles entre sí, el “discurso opresor” y el “discurso liberador”. El actante, en cuanto sujeto narrativo, no encarna indistintamente este o aquel valor, sino que su función la cumple respecto de un valor o de un anti-valor determinados y de modo excluyente, de ahí que surja un doble cuadro actancial y a la vez dos “discursos” que juegan como “discurso” y lo que en general puede ser llamado discurso antitético.

Nuestro intento es, pues, el de establecer una determinación de funciones narrativas y a la vez de actantes, que permitan una mostración de lo ideológico, no por su relación con un nivel axiológico “profundo”, sino en su misma manifestación narrativa. Para ello, se hace necesario partir de otro criterio deductivo, que es para nosotros lo que bien podría denominarse una “sintaxis de la cotidianidad”, desde la cual lo “profundo” y lo “superficial”, en el sentido señalado, aparecen superados y el “cuadro semiótico” propuesto por Greimas queda reducido tan sólo a lo que es: un esquema de posibilidades lógicas de combinación de valores, que no alcanza a darnos una respuesta al problema de la relación íntima que hay entre un actante y el valor o el antivalor que encarna y de los cuales deriva su propio ser actancial. Nuestro planteo lleva necesariamente a proyectar las dos cualidades propias del valor, la bipolaridad y la jerarquía al discurso mismo. La primera se muestra por la presencia de la oposición “valor/antivalor” en la propia textualidad del discurso, motivo por el cual todo discurso supone, real o virtualmente, el discurso antitético. En otras palabras, el “discurso liberador” implica el “discurso opresor” correspondiente y viceversa. Y por cierto que un fenómeno semejante se produce respecto de la “jerarquía”: el anti-discurso, como una de las formas del discurso antitético, produce una “inversión” de ella, es decir, una organización discursiva sobre la jerarquía contraria. Lo axiológico no es pues, un nivel “profundo”, sino que es el nivel mismo en el que se desarrolla la narración y ésta no puede, por tanto, zafarse de la duplicidad característica de lo valorativo. El fenómeno ha de mostrarse en las funciones narrativas, tanto como en el

cuadro actancial, diversificados ambos por las mismas razones que hablamos de “dos discursos”³.

La presencia de lo axiológico en el sentido que hemos indicado se hace patente si tenemos en cuenta el problema del “sujeto”. En el cuento se encuentra el sujeto de la acción que es relatada, el “personaje narrativo”, y a la vez está el “sujeto que narra”. Por un lado los “actantes”, a los cuales pueden ser reducidos los diferentes “personajes narrativos” en un juego sumamente rico y complejo, y por el otro, quien ejerce el papel de transmisor y también “re-generador” de la narración misma. Estos aspectos se encuentran, como se sabe, bien lejos del interés de Propp, quien movido por su formalismo, centró sus investigaciones en las “funciones narrativas”, dejando a los “personajes” en un segundo plano y enumerados a partir de un criterio más bien empírico. Sucede, sin embargo, que el narrador, el que hace suyo el cuento en la medida que lo relata, es de alguna manera también, un sujeto participante de la narración. Es un sujeto que está “por detrás” de la narración y al mismo tiempo, a su modo, “dentro” de ella. Cabe, por tanto, investigar qué papel juega respecto de la narrativa ese sujeto, al que si no lo tenemos en cuenta, no podremos responder a lo que hemos denominado la “regeneración” del relato, como tampoco, en el caso concreto del “cuento fantástico”, podremos dar razón alguna de lo que define a este tipo de narración, lo “fantástico”

³ En trabajos posteriores a este hemos hablado de la existencia de un “universo discursivo”, que definimos como la totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada –sincrónicamente– o a lo largo de un cierto período –diacrónicamente– y sobre cuya base se establece, para una misma comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación. Ese “universo” es expresión, manifestación o reflejo de las contradicciones y de la conflictividad que son propias de la realidad social. Atendiendo a esto se puede afirmar que hay siempre un discurso actual o potencial, antitético respecto de otro, por lo general el vigente. Ahora, esa antítesis puede darse en dos planos cuya diferenciación es ciertamente importante: cuando el discurso antitético se construye por la simple inversión de la jerarquía de valores del discurso vigente –como sería el caso de invertir el racismo blanco por un racismo negro–, hablamos de “anti-discurso” o simplemente de “discurso en lugar de”; cuando el discurso antitético se organiza sobre la base de una determinación crítica de los supuestos del “discurso opresor”, no mediante una simple inversión valorativa, sino mediante una fundamentación axiológica superadora, hablamos de “discurso contrario” –en el sentido de “discurso liberador” propiamente dicho–.

mismo. A nuestro juicio, Propp no podía estar en condiciones de dar estas respuestas, pero tampoco las podremos alcanzar a partir de una deducción de los actantes al estilo de la que lleva a cabo Greimas. En el primer caso, como consecuencia de una comprensión externa del hecho ideológico y en el segundo, debido a que lo axiológico ha sido colocado en un nivel "profundo" que se reduce a un cuadro de posibilidades lógicas y que desaparece del "cuadro actancial".

Propp se había planteado, es cierto, el problema del "origen" de la narración. Proponía un primer análisis, sincrónico, de carácter descriptivo-formal, más también un segundo análisis diacrónico, histórico, de naturaleza explicativa. El planteo de Propp parte también de lo que podríamos considerar como "niveles" diferenciales en razón de su "profundidad", si bien, con un sentido distinto al que ya señalamos al hablar de Greimas. Así, desde el punto de vista sincrónico, reconoce un nivel que podríamos denominar "temático-narrativo", el que constituye la "superficialidad de la narración", en cuanto que los contenidos son siempre los que poseen una mayor fuerza fenoménica o de manifestación; y además un nivel "formal-narrativo", no visible como el otro, que para Propp se organiza principalmente sobre las célebres 31 funciones que él descubre y determina. Ahora bien, cuando pasa al segundo tipo de análisis, el diacrónico, nos encontramos con una estructura más profunda, extra-narrativa o tal vez pre-narrativa, que es la de los "hechos históricos", a partir de los cuales se originó la narración. En este caso, el "nivel profundo" no está dado por lo "formal", como sucedía en el momento del análisis sincrónico, sino que está constituido por una "realidad histórica" que es a la vez, lógicamente, una "realidad social". Frente a este otro modo de ver lo "profundo", el cuento fantástico en su totalidad, en cuanto "contenido" y en cuanto "forma", se convierte en "manifestación" o, dicho con términos proppianos, en un "reflejo".

Y este es el único sentido de acuerdo con el cual la narración es considerada como "ideológica", en cuanto lo "ideológico" queda reducido, para Propp, a decirnos que el "cuento fantástico" integra lo superestructural, en relación con una infraestructura. Por cierto que el esquema proppiano explicativo es más complejo, debido a que entre el "modo

de producción” típico de la sociedad cazadora –que es la sociedad de la cual derivaría la “narrativa fantástica”– y ésta, se interponen, en un proceso evolutivo, el rito y el mito, asimismo, integrantes, según Propp, de toda superestructura de una sociedad “primitiva”. En función de esto, decíamos que lo ideológico quedaba en el análisis proppiano como un hecho “externo” y sólo indicado en el momento diacrónico o histórico del problema. Por otra parte, en cuanto toda la cuestión del “origen” del cuento se reduce a determinar aquella lejana sociedad en la que las “funciones narrativas” eran, sin más, “funciones reales” o funciones que se cumplían dentro de determinadas instituciones, resulta que las dichas “funciones narrativas” sólo aparecen envueltas en lo fantástico o relacionadas con ese mundo “irreal” de dragones y brujas, porque la humanidad ha olvidado el origen histórico de las mismas.

De este modo resulta ser explicado el “cuento fantástico”. Se trata de un relictos, tal como la doctrina de la evolución de las especies nos lo muestra respecto de ciertos grupos de seres vivos “sobrevivientes”, últimos restos de una especie en vías de extinción o ya casi extinguida. Hay aquí, en efecto, una “especie” desaparecida, el modo de producción de la primitiva sociedad cazadora, anterior a la aparición de la agricultura; y un relictos de esa “especie”, el “cuento fantástico”, que para nosotros resulta tan extraño o “fantástico” como podrían serlo, también, determinados órganos, visibles en especies vivientes y en las que han dejado de cumplir su primitiva función y más aún, no cumplen ninguna, y que en tal sentido, son asimismo relictuales. Como consecuencia de esto, la investigación diacrónica tendría como objeto mostrar que lo “fantástico” no es tal y que el “cuento fantástico” es un reflejo de algo muy real y en tal sentido, la llamada “fantasía creadora de los pueblos” queda reducida a un simple “olvido”. Por otra parte, el sujeto narrante, de acuerdo a lo que venimos diciendo, tiene tan sólo la función de la transmisión de un relictos, cuya razón de supervivencia nos es desconocida.

En cuanto que toda “narración” puede ser considerada como “mensaje”, si bien no todo “mensaje” es necesariamente “narración”, podemos, por esa vía, rescatar el papel del sujeto narrador, entendido como “sujeto emisor”, camino, a

nuestro juicio, que permite superar la concepción relictual y encontrar alguna razón que explique la "supervivencia" o vigencia del cuento fantástico en las comunidades actuales, en particular en las formas de cultura *folk* no "primitivas". Con esto no ponemos en entredicho el origen histórico señalado por Propp, sino que partimos de que además de aquel "origen" hay un permanente "re-origenamiento" de la narrativa, que permite superar la tesis simple del "olvido", que hace de lo "fantástico" una mera curiosidad e incluso un absurdo. Partimos de la tesis de que lo "fantástico" posee un "peso" propio y por tanto, que ejerce una función de valor actual, relacionada con lo ideológico entendido en este caso como algo dado internamente. Este ángulo de consideración permitiría entender asimismo la correlación que hay entre los "personajes narrativos", que era el nivel en el que se reconocía en Propp un "sujeto"; dejando, por ahora, de lado la cuestión de su reducción a un número de "actantes" básicos, y el sujeto transmisor y re-origenador de la narración. Podemos aventurar la tesis de que el sujeto narrador se expresa en determinados "personajes" encarnándose en ellos o rechazándolos, mediante un fenómeno de compatibilidad o incompatibilidad ideológica, es decir, que los que podríamos llamar "personajes interiores" de la narración, se encuentran apoyados en el "sujeto narrador" que funciona como "personaje exterior", en el sentido que habíamos anticipado, es decir, que está "detrás", pero también "dentro" de la narración transmitida. Y por cierto que, en función de la circularidad de todo mensaje ese "personaje exterior" está dado por la conjunción de "sujeto-emisor-receptor" y "sujeto-receptor-emisor", o sea el narrante y el oyente. Dicho de otro modo, que el "personaje exterior", del que depende la vigencia de la narración, es el resultante de un código, por donde se trata de un sujeto que actúa desde una determinada forma de conciencia social. Dentro de ese código, lo fantástico juega, sin duda, un papel propio, no es ya un "residuo" y se hace necesario investigar el "peso" que lo fantástico agrega al régimen de valoraciones, por ejemplo, de qué manera se encuentra presente en relación con el valor concedido al "príncipe" salvador, ya que no es lo mismo la relación de éste con lo fantástico, que la que mantiene con ello el "dragón" que ha robado a la "princesa" o la "bruja" que la ha encantado.

Para poder, pues, superar el formalismo de Propp y poder considerar lo ideológico como fenómeno interno, se hace necesario partir de la presencia de un sujeto real, que haga algo así como de soporte vivificante y re-originante de los sujetos narrativos, en cuanto que las “instituciones de carácter ritual relativas a la religión propia de un determinado modo de producción dado en el pasado” no constituyen una vía suficientemente explicativa, por lo menos en el sentido que lo deseamos. Como ya lo hemos dicho, una sociedad actual, en el nivel de lo que se denomina su cultura popular, asume el cuento y le inyecta una vida que es causa de su permanencia y de su uso social, como también puede ser causa de su desuso y desaparición o su modificación. A su vez, esta línea explicativa lleva a otros enfoques en lo que respecta al momento descriptivo y lo condiciona.

Dicho de otra manera, a pesar de la aparente estabilidad e “inmovilidad” del “cuento fantástico”, hay que tener en cuenta la presencia de un sujeto recreador del mismo, que es la comunidad que lo porta.

Estos puntos de vista obligan a investigar lo que una narración posee y que permite que sea “congruente” con un determinado régimen de códigos, que es justamente lo que facilita la vigencia del cuento, “congruencia” que sólo es explicable si se acepta que esos aspectos codales se encuentran tanto en la narración misma, como en los sujetos que cumplen las funciones comunicativas de emisión y recepción. Tradicionalmente y en lo que respecta al cuento fantástico, esos sujetos suelen ser la abuela y el niño y la relación entre ambos constituye sin duda, una de las tantas vías para la incorporación pasiva o de rechazo del segundo dentro de los códigos vigentes, fenómeno que se encuentra condicionado, además, por el nivel social de quienes ejercen el acto de transmisión y recepción del mensaje.

Propp ha dicho acertadamente que lo que se denomina el “daño”, “perjuicio” o “fechoría”, nombres con los cuales suele designarse la función octava dentro de la serie establecida en la *Morfología del cuento fantástico*, constituye el “nudo de la narración”. Ahora bien, a pesar de la importancia que se le concede a esa función, al ser considerada como un momento formal, no queda bien en claro el papel que se le asigna en

cuanto movilizador de la narración en su totalidad. La falta en que cae Propp, impulsado por su formalismo, es la de haber descuidado el fenómeno de la "in-existencia intencional" de los contenidos de conciencia, de acuerdo con el cual no existe un campo semántico puro que se reduzca a la mera denotación "perjuicio" o "daño", sino que ello siempre implica un alguien que es perjudicado y un algo en lo que es perjudicado ese alguien. Dicho de otro modo, no es posible un análisis que no intente descubrir las relaciones íntimas que hay entre las "funciones narrativas" y los "personajes" del cuento, y más aún, entre el cuento y el grupo social que lo mantiene vigente, es decir, que no ponga en primer término al "sujeto", tanto el que hemos denominado "interno" como el "externo". Es justamente porque hay un "sujeto" que padece la acción negativa, que la función, más allá de su valor formal puede movilizar la narración y presentarse como verdadero nudo de la misma.

Así pues, el eje sobre el cual se moviliza la narración no es una "fechoría", sino un "sujeto que padece una fechoría", por lo que es ineludible preguntarnos por el mismo. Se trata de un individuo que recibe o padece un daño, tal como se desprendería de una interpretación literal de los episodios que muestra la narración. Sin embargo, la respuesta es todavía más compleja, sí, es en efecto, un "personaje narrativo" individualizado, tal como surge de la literalidad, pero no es cualquier "personaje" sino casi sin excepción un alguien representativo respecto de una comunidad dada. Por donde el sujeto es también esa misma comunidad y más concretamente, el orden sobre el cual funciona su sistema de códigos, que padece un cierto desorden por causa de un "daño" o "fechoría". Se trata, en efecto, de una alteración respecto de un orden, ya sea el mismo un orden actual, que parece ser el caso más común, ya sea posible. Ese orden en unos casos es destruido, en otros reparado, en otros es modificado o parcialmente transformado. Visto desde otro ángulo que nos parece de esencial importancia, ese orden es el de la "vida cotidiana" y toda narración del tipo que analiza Propp, por ejemplo, gira por entero y manifiestamente sobre el problema de la "cotidianidad".

Visto el problema desde la "estructura elemental de significación" de Greimas, según la cual todo el contenido

axiológico de una narración se organiza desde lo que él denomina un “eje semántico” diríamos que atendiendo la presencia permanente de lo cotidiano, como “sujeto” último, es posible reconocer dos sistemas axiales permanentes, el de la “cotidianidad positiva” y el de la “cotidianidad negativa”, los que generan parejas de contrarios tales como los de “violación-restauración” –en relación con el primer eje semántico– y los de “rebeldía-represión” –respecto del segundo– sin que ello signifique que no puedan darse otros, como podría ser, por ejemplo, el de “rebeldía-transformación”. En todos los casos, se trata de un sujeto afectado dentro de un determinado orden social, por causa de una “fechoría”, por lo que la “cotidianidad”, sea ella entendida como “positiva” o “negativa”, resulta ser siempre una cotidianidad afectada en un caso con “justicia” y en el otro con “injusticia”.

Ahora bien, desde el punto de vista de un análisis formal, no se trata de determinar si esa cotidianidad, que hace de eje semántico, es “positiva” o “negativa”, en el sentido de ser realmente justa o injusta, sino que se ha de partir de lo que en el cuento o narración se da como presupuesto, lo cual no excluye un segundo análisis, no ya formal, que ha de completar al primero y que nos permitirá confirmar aspectos de la estructura ideológica de la narración.

Dicho de otro modo, el hecho de que la cotidianidad sea “positiva” o “negativa”, puede tener tres planos de consideración:

- a. A “nivel objetivo”, es decir, que lo sea realmente;
- b. A “nivel subjetivo”, es decir, que seamos nosotros los que por nuestra cuenta le atribuyamos “positividad” o “negatividad” creyendo estar apoyados en una función referencial establecida de modo correcto;
- c. A “nivel discursivo”, vale decir que prescindiendo de la referencialidad sobre la cual se apoya todo discurso y de aquella en la que, objetiva o subjetivamente, podríamos apoyarnos nosotros, nos reducimos a “constatar” el hecho de que para determinados “personajes literarios”, que constituyen los sujetos de la narración –sean ellos “todos” los de una comunidad o simplemente “algunos”– la vida cotidiana en que se mueven se les presenta como “positiva” o “negativa”. Si realmente lo es, es otro problema y por cierto que, en un segundo momento del análisis, no

podremos prescindir de pasar del plano "discursivo" a lo que sería la crítica de su contenido referencial.

Sin pretender dar categorías universales, aunque tal vez las mismas puedan llegar a ser confirmadas en ese sentido, es posible distinguir dos tipos de desarrollos narrativos, según el presupuesto sobre el que se organizan respecto del valor de la cotidianidad afectada:

- a. Narraciones en las que todos los miembros de una comunidad consideran que su vida cotidiana es positiva y que debe ser restaurada. Cuento de tipo C.P.
- b. Narraciones en las que algunos miembros de una comunidad consideran que su vida cotidiana es negativa y que debe ser alterada. Cuento de tipo C.N.

Según sea el presupuesto del cual se parta, serán las "funciones narrativas", como así también los "actantes" a los cuales pueden ser reducidos los "personajes narrativos" intervinientes. No es posible, desde este tipo de análisis, afirmar, pues, que toda narración responde a un mismo sistema de "actantes", toda vez que la típica bipolaridad de lo axiológico impone la distinción entre dos tipos de "discursos" antitéticos. Del mismo modo, surgirá una diferenciación en lo que respecta a la estructura sintagmática, la que es para las dos categorías, la misma formalmente, pero radicalmente distinta en cuanto a su sentido axiológico, aun cuando el juicio de valor no sea ejercido por nosotros, sino que nos atengamos al que hace de presupuesto de la narración. Digamos todavía que las "funciones narrativas" señaladas por Propp no son incompatibles con las que surgen a partir de la narración, desde el punto de vista de la cotidianidad y que pueden unas encajar en las otras, si bien las funciones proppianas adquieren, al ser relacionadas con las que surgen de lo que podemos llamar una "sintaxis de la cotidianidad", una connotación axiológica que había sido sistemáticamente eliminada por el autor ruso. Y otro tanto debemos decir del "cuadro actancial" que Greimas deduce.

De estos criterios surge una estructura narrativa muy simple y a la vez sumamente cohesionada, en cuanto que *funciones*, *sintagmas* y *actantes* no pueden, en ningún momento, ser considerados por separado respecto de la modalidad discursiva. Las *funciones* serán entendidas como los "modos de acción básicos" de un determinado actante respecto de la cotidianidad supuesta por el cuento

mismo; los *sintagmas* (syntagmós - coordinatio) estarán dados por los momentos secuenciales narrativos surgidos del sistema de opuestos, en los que se divide en cada caso el “eje semántico” y los *actantes* deberán ser deducidos, si no queremos caer en una universalidad abstracta, no de una “sintaxis de la lengua”, sino de lo que ya dijimos, una “sintaxis de la cotidianidad”, tomando la palabra “sintaxis” en su sentido primitivo y que respecto de la vida cotidiana es, sin más, codal sobre la que se encuentra organizada en cada caso. En ese sentido, deberíamos decir que el “modelo actancial” propuesto por Greimas, no se ha desprendido totalmente de los actantes propuestos empíricamente por Propp. En efecto, los actantes señalados por aquél pretenden ser la reducción de los “personajes narrativos”, es decir que la noción de “actantes”, si bien en este caso supone un intento de revalorar la presencia del sujeto dentro del análisis del discurso, no va más allá de aquéllos. Mientras que si se parte de una “sintaxis de la cotidianidad”, el esquema bipolar actancial que obtendremos se referirá tanto a los “sujetos narrativos”, los “personajes”, como al sujeto emisor de la narración, que la asume como mensaje, por lo mismo que se ha establecido un concepto de actante no “depurado” de todo sentido axiológico. Es decir que es posible intentar una conexión entre el “sujeto narrativo” y el “sujeto real-histórico” que narra, entre lo narrado y el narrador. Esto último será posible, a nuestro juicio, en la medida que se pueda descubrir y señalar que la narración se organiza, para quien la narra, como un “sistema metafórico”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ander-Egg, Ezequiel. (1979), *Formas de alienación en la sociedad burguesa*. Catorce edición, Marsiega, Madrid.

Barbero, Jesús. (1978), *Comunicación masiva, Discurso y Poder*, CIESPAL, Quito.

Bremond, Claude, (1974), *El mensaje narrativo*, Tiempo Nuevo, Buenos Aires.

Carvalho-Neto, Paulo de (1966), *Cuentos folklóricos del Ecuador*, Editorial Universitaria, Quito.

—, (1968), *Estudios de folklore*, Editorial Universitaria, Quito.

____, (1969), *History of Iberoamerican folklore, Mestizo cultures*, Antropological Publications, Holanda.

____, (1973), *El folklore de las luchas sociales*, Siglo XXI (Colección Mínima, 64), México.

____, (1975) *Decamerón ecuatoriano*, Editorial V Siglos, México.

____, (1980) *Mi tío Atahualpa*, Siglo XXI, México.

Carrasco, Alfonso, (1977), "Estilo e Ideología en el discurso populista", *Pucará*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Cuenca, Universidad de Cuenca, número 3.

Cerutti Guldberg, Horacio, (1979), "Series y utópicas en el pensamiento cuencano", En: *Actas del III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

Cerutti, Mónica, (1983), "Bases teóricas para una reconsideración del sujeto en una filosofía latinoamericana (El problema de la historia en Michel Foucault)", En: *Anales de la Universidad Central del Ecuador*, Quito, Editorial Universitaria, N° 361.

Danel Janet, Fernando, (1977), *Ideología y Epistemología*, Edicol, México.

Derrida, Jacques, (1971), *De la gramatología*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Dussel, Enrique, (1977), "Hipótesis para elaborar un marco teórico de la historia del pensamiento latinoamericano", En *Christus*, Revista Mensual de Teología, México, año 42, N° 497 y *Pucará* Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, Cuenca, N° 3.

____, (1977), *Filosofía de la liberación*, Edicol, México.

Eco, Humberto, (1975), *La estructura ausente. Introducción a la semiótica*, Lumen, Barcelona.

Fóscolo, Norma, (1976), (En colaboración con Daniel Prieto Castillo) "Para abordar la cotidianidad latinoamericana". Prieto Castillo, Daniel (1976), *Vida Cotidiana, Diseño y comunicación*, citada en la presente bibliografía.

García Canclini, Néstor, (1977), *Arte popular y sociedad en América Latina*, Grijalbo, México.

Gómez Robledo, Xavier, (1981), "Los avances de Algirdas Greimas en la semiótica del texto". En: *Revista de la Educación Superior*, México, Vol X, N° 2 abril-junio.

Greimas, Algirdas, (1971), *Semántica estructural. Investigación metodológica*, Gredos, Madrid.

- _____, (1977), *En torno al sentido, Ensayos semióticos*, Fragua, Madrid.
- Goldman, Lucien, (1972), *Las ciencias humanas y la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Guevara, Darío, (1968), *Lenguaje vernáculo de la poesía popular ecuatoriana*, Editorial Universitaria, Quito.
- Heller, Agnes, (1971), *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo, Barcelona.
- _____, (1977), *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.
- _____, (1982), *La revolución de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.
- Heidegger, Martín, (1974), *El Ser y el tiempo*, FCE, México.
- Hidalgo, A. Laura, (1983), *Décimas esmeraldeñas. Recopilación y análisis socio-literario*, Banco Central del Ecuador, Quito.
- Ivanovici, Víctor, (1977), “Por qué una teoría del texto”, En: *La bufanda del Sol*, Quito, N° 12.
- Jara, Fausto y Ruth Moya, (1982), *Taruca. La venada. Literatura oral quichua del Ecuador* (edición bilingüe), Consejo Provincial de Pichincha, Quito.
- Jurij M. Lotman y Escuela de Tartu, (1979), *Semiótica de la cultura*, Cátedra, Madrid.
- Jakobson, Roman, (1975), *Ensayo de lingüística general*, Barral, Barcelona.
- Lefebvre, Henry, (1967), “Introducción a la crítica de la vida cotidiana” y “Crítica de la vida cotidiana”. En: *Obras de Henry Lefebvre*, Tomo I, Peña y Lillo, Buenos Aires.
- _____, (1972), *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza Editorial.
- Levi Strauss- Propp, (1972), *Polémica Lévi-Strauss-Propp*, Fundamentos, Madrid.
- Lombarda Satriani, L. M. (1978), *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, Nueva Imagen, México.
- López, Mauricio A., (1971), “La liberación de América Latina y el cristianismo evangélico”. En: *De la Iglesia y la Sociedad*, Tierra Nueva, Montevideo.
- Lukács, G, (1974), *Estética*, Grijalbo, Barcelona.
- Maksey y Donato, (1972), *Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*, Barral, Barcelona.
- Malo González, Hernán, (1979), “Pensamiento mítico y pensamiento

lógico", En: *Actas del III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

Mera, Juan León, (1982), *Antología ecuatoriana: cantares del pueblo ecuatoriano*, Imprenta de la Universidad Central, Quito.

Moulou, N., (1974), *Lengua y estructuras, Ensayos de lógica y semiología*, Tecnos, Madrid.

Mounin, Georges, (1965), *La semántica*, FCE, México.

Meletinski, E., (1972), *Estudio estructural y tipológico del cuento*, Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires.

Monteforte Toledo, Mario et al. (1976), *Literatura, Ideología y lenguaje*, Grijalbo, México.

Navarro, Desiderio y Ferrucio Rossi- Landi, (1975), *Cultura de masas, semiótica, sociología y praxis social. Semiótica y marxismo*, Editorial Universitaria, Quito.

Paladines E., Carlos., (1979), "El discurso filosófico y el discurso político. Su estudio en Roger Garaudy". En: *Tesis para el doctorado en Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

___, (1979), "Notas sobre metodología de investigación del pensamiento ecuatoriano". En: *Actas del III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

Propp, Vladimir, (1971), *Morfología del cuento maravilloso*, Fundamentos, Madrid.

___, (1972), *Las transformaciones del cuento maravilloso*, Rodolfo Alonso Editor, Buenos Aires

___, (1974), *Las raíces históricas del cuento*, Fundamentos, Madrid.

Prieto Catillo, Daniel, (1976), *Vida cotidiana, diseño y comunicación*, Universidad Nacional Autónoma Metropolitana, México.

___, (1977), "Latinoamérica: una cotidianidad buscada", En: *Latinoamericana. Anuario de estudios latinoamericanos*, México, UNAM, Vol. X.

___, (1977), *Estética*, Edicol, México.

___, (1978), *La Comunicación en el diseño y en la educación*, División de Ciencias y Artes para el Diseño, Universidad Nacional Autónoma Metropolitana, México.

___, (1979), *Retórica y manipulación masiva*, Edicol, México.

___, (1980), *Discurso autoritario y comunicación alternativa*, Edicol, México.

____, (1982), *Diseño y comunicación*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.

____, (1982), *Elementos para el análisis de mensajes*, Instituto Latinoamericano de Comunicación Educativa, México.

____, (1982), *Comunicación y percepción en las migraciones*, UNESCO, Santiago de Chile

____, (1983), *Radiograma y vida cotidiana*, (Materiales de Trabajo, 1), CIESPAL, Quito.

____, (1983), *Educación y comunicación. Periodismo científico. Cultura y vida cotidiana*, CIESPAL, Ediciones Belén, Quito.

Roig, Arturo Andrés, (1974), "El pensamiento latinoamericano y su tratamiento filosófico". *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol VI.

____, (1974), El mismo trabajo puede consultarse en la obra conjunta: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires.

____, (1977), "De la historia de las Ideas a la Filosofía de la Liberación", *Latinoamericana. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol X.

____, (1979), "La filosofía de la historia desde el punto de vista filosófico- político", *Actas del III Encuentro Ecuatoriano de Filosofía*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador., Quito.

____, (1979), "Narrativa y cotidianidad", En: *Cultura*, Revista del Banco Central del Ecuador, Quito, volumen 2, 1978 y *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, San José de Costa Rica, volumen XVIII, N° 45.

____, (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Colección "Tierra Firme", FCE, México.

____, (1981), *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina*, Universidad Nacional Autónoma de México, Colección "Nuestra América", N° 4, México.

____, (1982), "La experiencia iberoamericana de lo utópico y las primeras formulaciones de un utopismo "Para sí"", *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana y Centro de Estudios Latinoamericanos, Pontificia Universidad Católica, Segunda Época, N° 3.

____, (1982), *Andrés Bello y los orígenes de la semiótica en América Latina*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Colección "Cuadernos Universitarios, N° 4, Quito.

____, (1982), *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* Segunda edición corregida y aumentada, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Quito.

____, (1983), "La historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales". En: *Revista de Historia de las Ideas*, Segunda Época, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana y Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, N° 4.

Rueda, Marco Vinicio, (1983), *Setenta mitos shuar* (ed. bilingüe), Mundo Shuar, Quito.

Sauerwald, Gregor, (1982) "¿Es América el eco del viejo mundo y el reflejo de la vida ajena?, Apuntes acerca de la recepción de Hegel y su superación en la filosofía latinoamericana, como aporte a la exposición de su conflicto y con referencias a la filosofía ecuatoriana actual". En: *Cultura y Revista del Banco Central del Ecuador*, Quito, Volumen V, N° 14, septiembre-diciembre.

Schmidt, Siegfried, (1980), *Teoría del texto*, Cátedra, Madrid.

Silva, Ludovico, (1976), *Teoría y práctica de la ideología*, Nuestro Tiempo, México.

Silva Gotay, Samuel, (1983), *El pensamiento cristiano revolucionario en América latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión*, Segunda edición, Sígueme, Salamanca.

Subirats, Eduardo, (editor), (1973), *Textos situacionistas. Crítica de la vida cotidiana*, Anagrama, Barcelona.

Tarski, Alfred, (1972), *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Todorov, Zvetan, (1981), *Teorías del símbolo*, Monte Ávila, Caracas.

____, (1982), *Simbolismo e interpretación*, Caracas, Monte Ávila.

____, (1982), *La conquête de l'Amérique. La cuestión de l'autre*, Du Senil, París.

Ubidia, Abdón, (1977), *El cuento popular en el Ecuador*, IADAD, Quito.

Van Dijk, Teun A., (1980), *Texto y contexto*, Cátedra, Madrid.

Verón, Eliseo (1969), *Lenguaje y comunicación social*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Voloshinov, Valentín, (1976), *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Zea, Leopoldo, (1974), "Dependencia y liberación de la filosofía en América Latina", *Diánoia. Anuario de Filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Año XX, N° 20.

Humanismo emergente y antropología de la dominación en Augusto Salazar Bondy para una reconstrucción de la tradición del humanismo latinoamericano¹

ADRIANA ARPINI

En su acepción primera y restringida, *Humanismo* alude a la actitud consciente de estimación de las letras clásicas; a su estudio y cultivo en tanto expresión de la *humanitas*. Es decir que el Humanismo clásico consiste en la exaltación de lo humano, que por su dignidad merece ser cultivado, y en la convicción de que tal cultivo se logra por medio de las letras, sobre el supuesto del carácter ejemplar de la Antigüedad Clásica. Sin embargo, ambos caracteres no resultan inescindibles. Tras la controversia de los “antiguos” y los “modernos” se hace progresivamente manifiesto que es posible la afirmación de la dignidad humana prescindiendo del patrón clásico del Humanismo. Así, frente al humanismo clasicista, que favorece una actitud conservadora, surge un humanismo progresista que concibe a la historia como crecimiento e invención. En este sentido, la realización de lo humano es una tarea ilimitada, que sostiene una actitud esperanzada en lo porvenir. Surge, entonces, una variada gama de adjetivaciones para el Humanismo: *ilustrado, liberal, marxista, existencialista, socialista*; la mayoría de las veces vinculado a una orientación ideológica que se auto define como humanista.

¹ Leído en el II Coloquio Internacional de Filosofía, *Filosofía Iberoamericana, Homenaje a los 50 años de la muerte de Ortega y Gasset*, Universidad Alberto Hurtado, Chile, 18, 19 y 20 de mayo de 2005.

En América Latina, las formas del pensamiento humanista quedaron determinadas por acontecimientos históricos singulares. La conquista significó la destrucción de un mundo y la construcción de otro diferente, dejando marcas en los sujetos y en los modos de expresión del Humanismo que, como en el caso de Bartolomé de las Casas, se organizó en torno a la noción de “reconocimiento”. Sin embargo, como lo ha demostrado Arturo Roig, dicho reconocimiento no alcanzó, en todos los casos, formas legítimas de autoafirmación. (Cfr. Roig, A., 1981: 209-229). En efecto, si se tiene en cuenta la controversia de Valladolid, de 1550, entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, acerca de la condición humana de los habitantes originarios de América, se puede apreciar que ambos organizan su discurso sin poner en cuestión los términos de la relación dominador/dominado. Sin embargo, sus discursos son contrapuestos. El primero es abiertamente violento, en la medida que justifica el sometimiento por la fuerza como medio para la evangelización. El segundo, en cambio, basado en la idea de que todos los hombres pertenecen al mismo “linaje humano”, abre la posibilidad de reconocer al otro en su diversidad y de escuchar su discurso, aunque siempre dentro de una relación asimétrica. Con esta forma paternalista de reconocimiento –heterorreconocimiento– se inicia la historia del Humanismo en América, que tendrá, a través del tiempo, diversas expresiones, manifestando diversos grados de legitimidad.

Por nuestra parte, nos preguntamos si es posible rehacer una tradición humanista que permita proseguir la obra nunca acabada de realización humana; asegurar los logros alcanzados en la afirmación de la dignidad de los hombres y conquistar nuevas libertades y derechos en lo económico, social, cultural y político, en base al reconocimiento mutuo. En busca de una respuesta que, a nuestro entender, es necesario construir recuperando los momentos relevantes de la propia tradición de pensamiento, abordamos la producción de Augusto Salazar Bondy, con el propósito de analizar, en la obra del peruano, el modo en que se plasman los caracteres del *Humanismo latinoamericano*. El hecho de que Salazar retome en su argumentación la figura de Bartolomé de las Casas y reformule en calve de una radical historicidad las condiciones del Humanismo, nos permite apreciar diferentes momentos del humanismo latinoamericano y el proceso dialéctico de su transformación desde la negación del otro, pasando por formas ilegítimas de heterorreconocimiento,

hasta su superación, no como subsunción de lo otro en lo mismo, sino como afirmación de la propia subjetividad o forma legítima de autorreconocimiento.

Es posible señalar diversas inflexiones en la concepción salazariana del Humanismo. Aun cuando no contamos con un conjunto de textos específicamente dedicados al desarrollo de este tema, es factible reconstruir su concepción del Humanismo a través de textos dedicados a cuestiones prácticas, tales como la educación y la fundamentación de la praxis política. En primer lugar, consideraremos brevemente algunos escritos sobre estos temas, a fin de dar cuenta de la primera formulación del Humanismo salazariano. Nos detendremos luego en el análisis de dos textos que fueron publicados en forma póstuma, nos referimos al diálogo indiano *Bartolomé o la dominación*, escrito en 1973, y al texto inconcluso *Antropología de la dominación*, en los que aparece claramente incorporada la problemática de la dominación al caracterizar el Humanismo. En estos escritos comprobamos cómo Salazar Bondy atraviesa y asume las contradicciones del Humanismo del siglo XX, y fija una postura definitiva al introducir la consideración de la cultura de la dominación, lo que proporciona originalidad a su concepción del Humanismo.

FORMACIÓN DEL HOMBRE Y PRAXIS POLÍTICA

Primera formulación del humanismo salazariano

La educación es *formación del hombre*. En esta frase Salazar recoge la lección del Humanismo que ha sacado a la luz “el ser libre del hombre, el sentido ascendente de su existencia y su valor excepcional en el conjunto de la vida cósmica” (Salazar Bondy, A., 1965:55). Se trata de un “nuevo Humanismo” que asume y supera los del pasado –oriental, clásico, medieval, renacentista y moderno–, cada uno de los cuales puede ser considerado como núcleo organizador de una tarea epocal y local, pero cuyo sentido es, en definitiva, universal. Con apoyo en algunas lecturas de Teilhard de Chardin² –en quien Salazar reconoce “iluminaciones

² Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), jesuita dedicado a la Paleontología y a la Geología, formuló una síntesis de la evolución entera del universo y del

inapreciables sobre la esencia del hecho antropológico”, aunque ello no implica que suscriba en su totalidad la doctrina teilhardiana sobre la evolución—, Salazar sostiene que el hombre, a diferencia de otros seres vivos, no dispone de la fuerza del instinto, ni de garras, ni de veneno, ni de nada que lo salve inicialmente. Padece la más radical orfandad de medios. El éxito de la especie humana no estuvo asegurado desde el comienzo; sin embargo, una vez superado, “el hombre no es trabado por ninguna cadena, no está fijado a ningún ser”. El Humanismo que Salazar sostiene en sus primeros escritos sobre educación queda sintetizado en el siguiente párrafo:

Puesto que el hombre, por no estar determinado desde el principio en su constitución óptica, por ser lanzado sin restricción a la vida, por ser histórico en su esencia, ha de seguir ampliando más y más su ser, nuestra idea de su destino y de su significación cósmica no puede fundarse en un concepto natural, es decir, moldeado según los criterios aplicables al ser determinado, estático del animal o la cosa. Ha de consistir, por el contrario, en una idea *humanista*, esto es, nutrida con su ser y adecuada a su ser, y por tanto capaz de sustentar la imposibilidad de detenerlo, paralizarlo o limitarlo, salvo por la aniquilación total. (Ibídem, 60).

Para Salazar, el “nuevo Humanismo” no puede suscribir los errores de algunas tesis humanistas del pasado. No puede negar el mundo, ni aceptar diferencias de naturaleza entre los hombres—cuestiones en las que coincide con planteos theilardianos—; pero tampoco puede concebir la historia como proceso cerrado ni negar el carácter dinámico de la naturaleza humana. El Humanismo se explica en relación con el orden de los valores, que en la historia han ido objetivándose y nutriendo la vida humana en tanto es un

hombre, posibilitada por los progresos del conocimiento científico, que tiene como eje la redención, abarcando lo natural y lo sobrenatural. Sus postulados principales son: a) el Universo se desenvuelve orgánicamente hasta formar las condiciones del surgimiento de la vida; b) la evolución es entendida como un proceso de hominización y de interiorización. El hombre aparece cuando el universo, en el curso de su evolución, se interioriza hasta dar lugar a la reflexión. Toda la evolución del universo es una marcha hacia Dios, Centro Universal de unificación, preexistente y trascendente. Sus principales obras, publicadas póstumamente son: *Le Phénomène humain* (1955), *L'apparition de l'homme* (1956), *Le groupe zoologique humain* (1964).

orden compatible con la autoconstitución del hombre, pero que no está supeditado a ningún principio suprahistórico ni depende del orden natural.

En un escrito de 1961, "Bases para un Socialismo Humanista Peruano" –que circuló como documento doctrinario del Movimiento Socialista Peruano–, Salazar sostiene que el Humanismo, como doctrina y como actitud, se caracteriza por la afirmación y defensa del hombre, de su dignidad y sus valores. Dice Salazar:

Una idea de hombre como ser meramente natural, es decir, conformado de una vez por todas y reductible a la legalidad mecánica, o una idea de hombre como instancia ajena en su esencia a la realidad o provista de una garantía absoluta, hacen ilusoria e innecesaria la actitud humanista, como hacen ilusoria e innecesaria toda ética, ya que, según los supuestos de esa idea, ningún cambio puede afectar al ser ya constituido del hombre, ni depende de la voluntad humana la preservación y promoción de ese ser. Por el contrario, de la idea del hombre como historia y como libertad emergente en la naturaleza, con una posibilidad expansiva abierta en el futuro, pero también con una posibilidad real de decadencia y anulación, se sigue el imperativo ético de la defensa y afirmación del ser humano que define al humanismo. (Salazar Bondy, A., 1973: 171).

Por tanto, el Humanismo es antes que nada una *praxis* personal y colectiva, a través de la cual se realiza la historia, cuyos elementos son: una condición básica, la mundanidad del hombre; un agente, los hombres, la comunidad humana; una efectuación práctica, la operación activa y creadora sobre la realidad; una finalidad, la expansión del vivir y una serie abierta de realizaciones de ese vivir. En efecto, si bien la motivación inmediata y concreta de la *praxis* es la satisfacción de necesidades, ella no se agota en el circuito necesidad-satisfacción. El vivir en plan humano implica la búsqueda de una existencia cada vez más rica y más amplia, no una fijación o un equilibrio terminal. El momento positivo de la *praxis* humana, el conjunto de operaciones por las cuales los hombres transforman la naturaleza y hacen surgir una realidad inédita es el *trabajo*. Sus notas características son coextensivas con las del ser humano: se sustenta en una realidad física, se proyecta más allá del círculo de la naturaleza, se prolonga y se expande gracias a la capacidad humana de generar sistemas sígnicos,

implica cooperación entre los individuos por cuanto es una actividad que se aprende, se conserva y se perfecciona en común.

Pero la praxis humana puede degenerar cuando queda reducida a la “mera caza de satisfacciones”, cuando la conciencia abierta cede paso a la conciencia estrecha, egoísta e incapaz de universalizarse. Los resultados de una praxis antihumana son la pérdida de la libertad, la ruptura de la comunidad y, consecuentemente, la división de los hombres en dominadores y dominados. Frente a esto, “el humanismo genuino implica una revalorización del trabajo, esto es, la recuperación de su sentido creador y libre, contra todas las falsificaciones y deformaciones de su esencia humana” (Ibídem, 185). Esto implica una decisión política, en tanto la política es entendida como ordenación y conducción consciente de la praxis social en el sentido de la solidaridad y la cooperación.

Según esta línea de pensamiento, la causa de la inautenticidad de la *praxis* humana radica en un mecanismo económico externo: el modo de producción capitalista, basado en el valor de cambio. Dicho mecanismo actúa sobre los hombres conformando las relaciones humanas en base al modelo del intercambio y provocando alineación e inautenticidad. Las críticas al capitalismo, procedentes de diversas posiciones teóricas, coinciden en señalar que éste es incapaz de autorregularse, conduciendo inevitablemente al agotamiento de los recursos y de la energía productiva. Pero, además, en los países subdesarrollados y dependientes, como el Perú, el capitalismo no es un producto del proceso interno de la vida económica y social sino un sistema impuesto desde fuera. Se trata –dice Salazar– “de un sistema injertado en la existencia nacional obedeciendo a los intereses y motivaciones de fuerzas extrañas (...) [y] se revela como un sistema doblemente pernicioso e infecundo. Lleva consigo los vicios del sistema originario sin poseer empero la eficacia realizadora del capitalismo originario” (Salazar Bondy, A., 1972b: 155-158). Sin embargo, conforme al principio de realización humana, que funciona como idea reguladora del obrar, es posible revertir esa situación histórica:

La reivindicación solidaria del valor humano, del valor comunitario y del valor nacional, y la eliminación consecuente de todos los obstáculos que se oponen a la expansión de la vida social (...) es tarea que sólo pueden emprender quienes, viviendo dolorosamente su ausencia,

son capaces de comprender la cabal significación de esos valores; quienes sufren del despojo, se rebelan contra la injusticia de un orden que impide una existencia creadora y aspiran a cancelar en sí mismos la pérdida de la humanidad, o sea a realizar la humanidad perdida y añorada (Salazar Bondy, A., 1972-a: 206)

Queda esbozado así el sentido emergente del humanismo salazariano, que alcanzará mayor desarrollo en los últimos escritos del peruano.

HUMANISMO EMERGENTE Y ANTROPOLOGÍA DE LA DOMINACIÓN

Bartolomé o de la Dominación –texto publicado por primera vez en la Argentina, en 1974, pocos meses después de la muerte del autor, acaecida el 6 de febrero de 1974– constituye un ejercicio ideológico en forma de diálogo indiano, precedido por la siguiente aclaración del autor: “Me extrañaría que toda semejanza con ideas, textos, situaciones o personas de la vida real fuese pura coincidencia” (Salazar Bondy, A., 1995: 192).

El diálogo está ambientado en algún lugar de la América Española, en una fecha anterior a 1566 –fecha de la muerte de Bartolomé de las Casas–. Los personajes que intervienen son:

Bartolomé, alude a Bartolomé de Las Casas, es el personaje a través del cual el autor conduce la argumentación y expresa preferentemente sus propias opiniones.

Don Diego, Gobernador y Repartidor Real de los indios, representa la voz del conquistador español.

Hatuey, cacique de Guahabá, que cuando acepte ser bautizado llevará el nombre de Ernesto, nombre que significa “combatiente decidido”, en alusión a Ernesto “Che” Guevara.

Micaela, mujer de la aldea Guahabá.

Ginés, alude a Ginés de Sepúlveda, es la figura del intelectual que enfrenta, apoyándose en “los mejores autores”, los argumentos de Bartolomé y de Hatuey. También se opone a Frans.

Frans, caracterizado como “hombre de África y América”, es una referencia directa al autor de *Los condenados de la Tierra*, Frantz Fanon (Cfr. Fanon, F., 1972)

El texto se abre con un diálogo que transcurre en la oficina del Gobernador, en que intervienen Bartolomé, Don Diego y Hatuey. El fraile se ha presentado ante el Gobernador en compañía de Hatuey con el propósito de establecer una tregua, a fin de predicar el Evangelio en la aldea Guahabá. El intento resulta infructuoso. Bartolomé se manifiesta solidario con la lucha emprendida por los indios y, apoyándose en la Sagrada Escritura, reprocha a Don Diego diciendo que “es mancillada la ofrenda del que hace sacrificios de lo injusto”. Hatuey, por su parte, expresa que no puede comprender a los cristianos, pues sostienen que su religión y su ley son de amor y justicia, pero hay siempre crueldad y avaricia en sus actos.

En la primera parte del diálogo, Salazar reproduce en parte el Humanismo cristiano y, en parte actualiza su contenido introduciendo la problemática de la alienación, la dependencia y la dominación.

Bartolomé. –... Las almas humanas son brotes difíciles que languidecen en el cautiverio. Esta gente era antes bella, libre, dueña de sí. Su ser está ahora disminuido, su conciencia alienada; deambulan como extraños en un mundo que antes comprendían y que ahora está para ellos lleno de signos indescifrables (Salazar Bondy, A., 1995a: 193).

Si bien el Humanismo, en general, consiste en una afirmación de la dignidad del hombre; ha de reconocerse que tal afirmación fue realizada de muy diversas maneras por distintos pensadores y en diferentes épocas. Así, en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* – para tomar un ejemplo del Renacimiento–, Pico della Mirándola afirma que lo propio del hombre es la *libertad*, entendida como la posibilidad que tienen los seres humanos de decidir sobre lo que quieren ser, pudiendo elevar su condición hasta semejarse a las criaturas superiores, como los ángeles, o degradarse hasta parecerse a las bestias. El cultivo de la Filosofía Natural, la Ética y la Teología posibilitan la interpretación de los signos del mundo propiamente humano. Por otra parte, una característica del Humanismo cristiano, como el que se puede apreciar en los textos de Bartolomé de Las Casas, consiste en hacer depender la dignidad del hombre en el hecho de haber sido creado a semejanza de Dios. En uno y otro caso se trata de definir aquello en que consiste la esencia humana.

Ahora bien, en el texto de Salazar que hemos transcrito más arriba se introduce un elemento diferente: se señala que en ciertas situaciones, como el cautiverio, la naturaleza humana languidece y los hombres no alcanzan a comprender cabalmente su mundo ni a sí mismos. Condiciones históricas generadas por los mismos seres humanos impiden a algunos hombres autorreconocerse como tales; el mundo se vuelve extraño y ellos mismos están fuera de sí. El alienado pierde la conciencia de sí y el sentido de sus actos. El mundo se llena de signos que no puede comprender. ¿Cuál es el sentido de sus esfuerzos y de sus padecimientos? El hambre, el dolor, incluso la muerte pueden ser aceptados si es posible comprenderlos y darles un sentido.

Lo trágico –dice Salazar a través del personaje Bartolomé– es padecer todo eso con pérdida de sí mismo; no lograr reconocerse como persona, no poder decidir su destino. (...) Para los hombres, en la existencia genuina hay algo más que llanamente vivir o morir: pueden perder su identidad, lo que ellos tienen de más propio, alienándose de sí mismos; pueden ser despojados de su capacidad de decidir libremente (...), pueden ser degradados a seres inertes. (...) El alienado se pierde en una acción sin libertad ni sentido, como la mula que gira en la noria (Ibídem, 195-196).

El estado de alienación implica que las decisiones acerca de la vida de un sujeto dependen de otro, o bien, que su voluntad está dominada por la voluntad de otro. Pero, es necesario distinguir cuidadosamente entre ambos conceptos, dependencia y dominación, pues el primero no presenta necesariamente una connotación negativa, como es el caso del niño respecto del adulto que lo cuida o del ciego respecto del lazarillo. Mientras que dominar “implica *oprimir, explotar, menospreciar* a un hombre” (Ibídem, 198).

En el hombre histórico hay el polo de la negación y el de la afirmación, el de ser menos y el de ser más, el de la autenticidad y el del malogro. (...) La esclavitud es un modo de ser hombre, justamente el modo defectivo de serlo *en la relación con un amo*, o mejor dicho, *dentro de la estructura señoría-esclavitud*. En eso la dominación de unos hombres sobre otros, al degradar al ser, muestra su sustancia destructora, su maldad esencial. (Ibídem, 197).

La dominación afecta la relación entre los hombres de muchas maneras. Existe dominación entre clases sociales, entre los sexos, entre los pueblos, entre quienes tienen acceso al saber y quienes no lo tienen. En el texto, el interés está centrado especialmente en la dominación entre pueblos, cuyo resultado es el fraccionamiento de la humanidad en grupos opuestos, “de un lado los oprimidos, los pueblos en cautiverio, las clases dominadas; del otro los opresores, los pueblos colonialistas e imperiales, las clases dominantes y explotadoras”. La dominación de una nación sobre otra, y la consiguiente pérdida de identidad, se superpone a la que se ejerce en el interior de la nación dominada entre una clase social y otra. “Las naciones oprimidas pierden la posibilidad de ser ellas mismas, son privadas de vigor creador y de alegría de vivir. Y noten que en las naciones oprimidas el siervo sufre doble la dominación del amo y del extranjero invasor” (Ibídem, 203). La presencia del personaje femenino, Micaela, es ocasión para retomar la discusión acerca de otra forma de dominación que resulta potenciada con las anteriores, la del varón sobre la mujer: “La libertad de la mujer india se halla aún por construir. Pero ciertamente no serán los varones los que la construyan, ni puede ser un don que se ofrece a la mujer, así como la libertad del pueblo indio no le será dada por nadie, sino que tiene que conquistarla él mismo” (Ibídem, 213).

En efecto, la posibilidad de emerger, sacar a la luz y cancelar la situación de dominación consiste en una toma de conciencia por parte del dominado, no sólo del lugar que él ocupa en la estructura de dominación, sino de la estructura misma en cuanto sistema que obstruye la realización de los valores de la vida y de la potencialidad creadora de nuevos significados que llenen de sentidos el mundo. El planteo salazariano puede ser cabalmente comprendido en el marco de la oposición –señalada por Arturo Roig– entre “ética del poder y moral de la emergencia”. Oposición cuyo primer término hace referencia al conjunto de saberes e instituciones que legitiman las relaciones de poder vigentes; mientras que el segundo consiste en una forma de ejercicio utópico, que introduce el disenso, la protesta, la crítica de las totalidades opresivas.

En la segunda parte del texto, dos personajes se unen al diálogo: Ginés y Frans. El primero con el propósito de enfrentarse a Bartolomé y refutar sus argumentos; el segundo, en cambio, se

apresta a luchar para cancelar desde sus raíces la dominación y se propone desenmascarar definitivamente a quienes –como Ginés– justifican la esclavitud con razones espurias. A través de las expresiones de los tres personajes se ponen en juego diferentes comprensiones del Humanismo.

Ginés representa un Humanismo clasicista, conservador y libresco, basado en la autoridad de los filósofos griegos y en la doctrina eclesiástica. Recordemos que a Ginés de Sepúlveda se lo considera como un humanista por su conocimiento de los clásicos y por haber traducido a Aristóteles. Salazar parafrasea el texto del *Demócratas alter*, donde, mediante la apelación a la autoridad de Aristóteles y Santo Tomás, Ginés sostiene que es posible librar guerras justas contra los indios y someterlos en virtud de los pecados cometidos por éstos, sus prácticas viciosas y su idolatría; con riguroso silogismo intenta demostrar que están naturalmente destinados a la servidumbre por su rudeza e inferioridad (Cfr. Ginés de Sepúlveda, 1996)³.

Por otra parte, utilizando párrafos de los *Tratados* de Bartolomé, Salazar expresa una perspectiva diferente del Humanismo cristiano clásico, que con base en las Escrituras, rebate la tesis de la inferioridad natural de ciertos hombres.

Contra esa tesis declaro aquí, y lo declararé públicamente por doquier, como doctrina sana y cristianísima, que todas las naciones del mundo son hombres y el linaje de los hombres es uno. Todos son semejantes en su corazón y naturaleza. Todos los hombres del mundo tienen entendimiento y voluntad; por lo tanto son capaces de libre arbitrio y pueden ser adoctrinados y llevados al buen orden por la persuasión y el amor. En cambio la guerra y la violencia y toda otra forma de imposición pierden al hombre y destruyen la hermandad

³ El texto de Ginés de Sepúlveda, *Demócrates alter*, está escrito como diálogo entre dos personajes, Demócrates y Leopoldo, que conversan en el palacio del príncipe heredero Felipe, en Valladolid, acerca de si han sido legítimas las guerras entre Cortés, gobernador de México, y sus rivales, los indios. Sepúlveda desarrolla sus tesis a través del personaje de Demócrates. Mantiene que la guerra contra los indios es lícita e incluso recomendable basándose en cuatro argumentos: 1) los indios son idólatras y bárbaros; 2) son esclavos por naturaleza; 3) su previa sumisión facilita la predicación de los misioneros; 4) es menester liberar a los inocentes que hacen morir ofreciéndolos como sacrificio a sus dioses.

de los humanos (Ibídem, 221 - 222; Cfr. Bartolomé de las Casas, 1965-b: 1249 y ss)

Frente a ambas posiciones se esboza una tercera comprensión del Humanismo expresada a través de Frans, personaje que habla con la voz de los desposeídos del Tercer Mundo trayendo a colación el pensamiento de José Martí:

“[E]n medio de la corrupción de la sociedad que ustedes han fundado, representa una nueva decencia, el decoro del hombre. Porque en el mundo debe haber cierta cantidad de decoro, como ha de haber cierta cantidad de luz. Cuando hay muchos hombres sin decoro, hay siempre otros que tienen el decoro de muchos hombres. Esos son los que se rebelan con fuerza terrible contra los que roban a los pueblos su libertad, que es robarles a los hombres su decoro. En esos hombres van miles de hombres, va un pueblo entero, va la dignidad humana (...) Así habló un Apóstol de estas tierras, y contra su palabra nada pueden ni podrán los teólogos de la esclavitud (Ibídem, 220; Cfr. Martí, J., 1976: 305)⁴

“La negación y la afirmación del ser humano son hechos sociales que ocurren como consecuencia del enfrentamiento de los hombres a lo largo del tiempo” –expresa Salazar a través de Bartolomé– (Ibídem, 222). Precisamente, la introducción de la historicidad, como base de la comprensión del hombre y de lo humano, pone de manifiesto la diferencia entre aquellas formas de humanismo que sostienen una concepción esencialista del hombre, ya sea que admita grados superiores e inferiores en la naturaleza humana, o que defienda la igualdad sustantiva de los hombres; y aquel otro humanismo que reconoce que las diferentes formas de comprender al hombre se encuentran moldeadas por condiciones históricas cambiantes y, por tanto, concibe la posibilidad de transformación de las condiciones presentes en procura de una realización más plena de las disposiciones humanas. En esta línea se inscriben el Humanismo de pensadores latinoamericanos decimonónicos como José Martí y Eugenio María de Hostos.

⁴ Salazar reproduce textualmente un pasaje del texto de José Martí, “Tres Héroes”, incluido en *La Edad de Oro*, donde el cubano recuerda las figuras de Bolívar, Hidalgo y San Martín.

En el diálogo entre Bartolomé y Frans, en que también interviene Hatuey, se avanza hacia la formulación de un "nuevo humanismo" que constituye una superación dialéctica de la dominación y del humanismo paternalista. Frans señala a Bartolomé que, si bien su doctrina permite desenmascarar la injusticia de la guerra, falla en dos puntos esenciales: el primero es no poner en cuestión la soberanía de los Reyes de España sobre territorios que pertenecen a otros pueblos, de modo que "la difusión la fe cristinana significa legitimar por la religión (...) el poder de un monarca extranjero y aceptar la imposición de conceptos y valores de una ideología que los pueblos invadidos no entienden" (Ibídem, 224). El segundo error consiste en creer que mediante la difusión de la doctrina cristiana, los indios lograrán superar sus defectos, civilizarse y aproximarse al modelo europeo de humanidad; pero tal posición "es humanista sólo en apariencia o, en el mejor de los casos, imperfectamente" (Ibídem, 224), ya que no deja de percibir al otro como bárbaro. Se trata de una visión unilateral que violenta la naturaleza de los hombres, pues no basta con afirmar, como efectivamente lo hace Bartolomé de las Casas, que "todas las naciones del mundo son hombres"; sino que es necesario completar la verdad de tan bella fórmula: "todos los pueblos del mundo, con sus propias maneras de ser, son hombres, y el hombre es todas esas maneras de ser" (Ibídem, 226).

La perspectiva de análisis salazariano se apoya en un ejercicio dialéctico que aspira a la superación de los opuestos mediante la emergencia de una síntesis nueva, radicalmente diferente de los momentos anteriores, pero superadora de estos. Por el contrario, lo que él caracteriza como "dialéctica de la dominación" es "el proceso de las contradicciones que surgen en el seno de colectividades humanas, en las agrupaciones de individuos o de pueblos. Este proceso, en todos los casos, está determinado por la lucha que se establece entre los dominados y los dominadores" (Ibídem, 226-227). Esta teoría enfrenta al hombre contra el hombre, como si la lucha fuera su estado natural. No busca una auténtica superación de los contrarios, sino que se conforma con introducir variaciones en el ejercicio del poder. Salazar propone, en cambio una auténtica superación dialéctica, es decir, la cancelación histórica de las relaciones de dominación.

El primer momento en la dialéctica de la dominación consiste en la agresión del dominador, que instala por la fuerza una relación estructural cuyos elementos esenciales son, de un lado, “un foco de poder que permite la acumulación de bienes (...); y, de otro lado, un margen en que se acumula la escasez y la pena del trabajo. El dominador postula esa estructura como ‘natural’, defiende ese sistema como expresión y garantía del ‘orden social’ (...), en estas condiciones, ambos, dominado y dominador, se alienan y malogran su humanidad” (Ibídem, 227-228).

El segundo momento de la dialéctica de la dominación acontece cuando, frustrado en su ser, insatisfecho y dolido, el dominado quiere cancelar la dominación y arrojar al dominador de la posición que detenta. Este *no* profundo del dominado emerge como factor dinámico de la historia. Aun cuando esa emergencia social es sofocada, obliga al dominador a hacer concesiones tendientes a conseguir la integración del dominado, postulando una igualdad formal, legitimada mediante apelaciones a instrumentos como las ideologías, las religiones, el arte, el lenguaje, a través de los que se expresan las formas paternalistas y/o ambiguas del Humanismo (Cfr. Ibídem, 229).

El momento de la superación –tercer momento de la dialéctica de la dominación– presenta dos alternativas. Por una parte, la integración del dominado, por vía de la resignación, en la estructura de la dominación. Pero esta no es una auténtica superación “porque la integración también fracasa como proyecto de convivencia, genera una vez más alienación y deshumanización”. No se trata de “una convergencia multilateral de la que podría surgir una nueva estructura social, igualitaria y unificadora, sino la inclusión forzada del dominado en un mundo organizado alrededor del dominador y que este maneja en su provecho” (Ibídem, 232). Se gesta, entonces, la segunda alternativa, auténticamente superadora:

La bancarrota de la integración –dice Salazar– provoca en el dominado un nuevo movimiento de negación (...) el rechazo del orden establecido es esta vez tan profundo que afecta la estructura misma de la dominación.

(...) Es preciso tener siempre presente hacia dónde apunta la dialéctica, recordar que su meta histórica es siempre la libertad realizada. El tercer momento, cuando se logra superar la alienación y su negación, es la cabal supresión

de la dominación y del dominador, de la estructura misma dominador-dominado, en cualquiera de sus formas, o sea, la liberación cabal (Ibídem, 235).

En síntesis, el Humanismo maduro de Augusto Salazar Bondy es resultado de una construcción teórica realizada sobre el eje de la historicidad de todo lo humano. Ello permite superar las limitaciones de otras formas de concebir al Humanismo, tales como las de aquél que se agota en los aspectos puramente formales relativos al conocimiento y análisis de los textos clásicos –representado en el diálogo salazariano a través de la figura de Ginés–; o bien el Humanismo paternalista, que intenta integrar al otro de acuerdo con un modelo ya establecido de humanidad, sin atender a las diversas formas de manifestación de los hombres –representado en la primera parte del diálogo por Bartolomé–; o bien el Humanismo esencialista y abstracto que desconoce la novedad del *otro*, cultural e históricamente diverso, al olvidar la tensión que introducen la contingencia y la posibilidad como apertura a la novedad histórica. Podemos afirmar que frente a estas formas de comprensión de lo humano, Salazar propone –por medio del diálogo entre Frans y Bartolomé– un Humanismo emergente y crítico, en la medida que señala las contradicciones entre las que se juega una dialéctica histórica, en que la contradicción abre una posibilidad radicalmente diferente de comprensión y aceptación del otro diferente y de la novedad histórica. Ello comporta la “redefinición de todas las relaciones individuales, sociales y nacionales y de todos los principios y normas de acción, de tal modo que ninguna sujeción del hombre por el hombre pueda subsistir a la antigua dominación” (Ibídem, 63). Tal síntesis es anticipada como ideal que, puesto como *a priori* práctico, es orientador de la *praxis* humana. Sin embargo, siendo esta una *praxis* histórica, su análisis fenomenológico muestra el proceso dialéctico en que los hombres pueden levantarse y caer, mudar de condición y ser varios en la vida. De ahí que, antes que una Filosofía de la Liberación es necesario elaborar una “Antropología de la Dominación”, que provea las herramientas teóricas para comprender la situación real de nuestra condición humana y que ilumine las vías alternativas de superación.

Antropología de la dominación, es precisamente el título del último trabajo, inconcluso, de Salazar. En ella se propone llevar adelante un replanteo de la Antropología filosófica desde la perspectiva

de la dominación. En efecto, en la primera parte de esta obra preveía el abordaje de “los grandes momentos de la reflexión antropológica sobre la dominación”. Aunque sólo contamos con un esquema y algunas notas sobre lo que hubiera sido su desarrollo, es dable colegir que se trata de una revisión histórica de dicha reflexión, desde el pensamiento oriental hasta el existencialismo sartriano, incluyendo “la reflexión en el Tercer Mundo: Fanon, Black Power, Che Guevara” (Salazar Bondy, A., 1995b: 286). En una de las notas el autor señala que el primer análisis filosófico donde se pone de relieve la importancia de la relación de dominación para la concepción del hombre, se encuentra en Marx, particularmente, en los escritos de juventud y en el análisis del valor. La segunda parte del libro proyectado es la que cuenta con un desarrollo más completo; se titula “Fenomenología y lógica de la relación de dominación y otras relaciones afines”. El análisis fenomenológico, descriptivo de la dominación revela que es un fenómeno básicamente humano; es decir, se trata de una relación negativa entre dos entidades humanas, en la que quedan comprometidos lazos psicológicos, sociales y culturales, los cuales pueden adoptar diversas formas: desde extremos tales como la opresión violenta, hasta el enmascaramiento y/o aceptación pasiva de la dominación. Tales formas pueden ser abarcadas en una tipología –de la cual se presenta un bosquejo en lo que hubiera sido el tercer capítulo de la obra–. En cuanto al análisis lógico de la estructura de la dominación, el autor establece que se trata de un modelo real aunque abstracto de la relación en la que A domina a B cuando: a) las acciones, estados y decisiones que benefician o perjudican a B dependen de A en grado significativo y no a la inversa; b) se da una conexión que implica cierta permanencia; c) resulta satisfactoria para A más que para B, aunque en ciertos casos B la acepta y la sostiene; d) acrecienta el poder de A sobre B y sobre la realidad en general, resultando favorable a la afirmación del primero en perjuicio del segundo; e) tiene efecto alienante respecto de B, pues se le imponen pautas existenciales ajenas o contrarias a su principio de constitución interna; f) no es necesariamente destructora de B; g) aunque implica sujetos con conciencia y voluntad, no exige que estos operen con plena conciencia de las condiciones y resultados de la dominación, ni mediante actos cabalmente voluntarios. En síntesis, la relación de dominación es asimétrica, transitiva e irreflexiva. También puede considerársela en su

dinamismo, introduciendo un factor diacrónico, que permite apreciar variaciones en más o en menos, sin que ello signifique que la dominación desaparece con los cambios. Correlativos de "dominación" son, por una parte, el concepto de "alienación", entendida como disminución o pérdida del ser o merma de la capacidad para alcanzar su plenitud, y por otra parte, el concepto de "liberación", considerada como relación contraria a la dominación, que favorece el surgimiento o acrecentamiento de la libertad, es decir, de la capacidad de actuar sin compulsión externa ni interna según el propio principio constitutivo.

En el cuarto capítulo, Salazar retoma y completa el desarrollo de la dialéctica de la dominación. En este texto la denomina "dialéctica de la dominación y la liberación" y la estructura en cuatro momentos: 1) dominación incontestada, 2) dominación cuestionada, 3) dominación combatida y 4) dominación comprendida en su significación estructural. A cada uno corresponden diferentes actitudes por parte del dominador y del dominado. Así, en el primer momento la actitud del dominador es de "cosificación y explotación" respecto del dominado, mientras que éste mantiene una actitud de "aceptación y descontento", impera, entonces, una "conciencia autoritaria". En el segundo momento, el dominador procede a la "mistificación" de la relación e "integración" del dominado, y éste responde mediante actitudes de "integración e identificación", prevalece una "conciencia liberal", pero tal identificación no constituye una superación de la relación de dominación, al contrario, ella se mantiene favorecida por la alienación. En el tercer momento se produce la "ruptura", correspondiendo al dominado la actitud de "rebelión" y al dominador la de "defensa", sin embargo, tampoco en este momento de máxima tensión queda cancelada la dominación, impera aquí una "conciencia revanchista" que no excluye la posibilidad de una dominación inversa; sólo en el cuarto momento surge la posibilidad de comprender, mediante actitudes de "liberación y diálogo" por parte de ambos, el significado estructural de la dominación y la posibilidad de su superación. "Se reclama el reconocimiento de cada individuo y de cada grupo en su humanidad, la promoción de sus propias peculiaridades, contra toda suerte de sofocación y opresión. (...) Impera en esta fase, que es la de la liberación, una conciencia libertaria humanista." (Ibídem, 310).

La alienación hubiera sido el tema del quinto capítulo, del cual sólo contamos con el título: “Alienación y dominación. Raíces históricas de la alienación”. Algunos apuntes nos permiten formarnos una idea del tema previsto para el sexto y último capítulo de la *Antropología de la dominación*, cuyo título es “Horizonte histórico de la nueva antropología filosófica, una antropología dualista”. Se trata, por una parte, de una antropología “concreta” por cuanto parte de los datos de la realidad, tomando en cuenta los aportes de la biología, la psicología, la sociología y la historia. Por otra parte, el horizonte histórico al que hace referencia el título es el del “hombre contemporáneo (1968)”, sea como individuo o como grupo, en la perspectiva de las sociedades líderes y en la del subdesarrollo. Menos claro resulta interpretar el sentido del dualismo antropológico al que también se alude en el título. Si se considera que la problemática abordada no es la idea –abstracta– de hombre, sino la relación de dominación que se da entre los hombres concretos, ya como individuos, ya como grupos sociales o como pueblos, a través de la historia; entonces, podemos interpretar que el dualismo está referido a la oposición de los hombres en la relación de dominación: “hombre-mujer, padre-hijo, maestro-alumno, amo y esclavo, acreedor y deudor, médico y enfermo, jefe y subordinado. Dominador y dominado.” (Ibídem, 313).

Una lectura de esta obra inconclusa y póstuma de Salazar a la luz de sus escritos anteriores sobre la problemática del Humanismo, permite desbrozar el sentido de una Antropología de la Dominación. No se trata, aquí, de pensar al hombre *en* una situación de dominación, como si se tratara de dos entidades que sólo *a posteriori* se conectan entre sí. Sino de pensar desde la relación misma de dominación la compleja problemática de la constitución humana, la antropogénesis, sus formas defectivas y alienadas y las posibilidades de superarlas en vistas de una realización más plena de la humanidad que habita en cada uno. En el diálogo *Bartolomé o la dominación*, Salazar plantea, a través del personaje principal, las siguientes preguntas, por demás sugerentes, que dejan planteados problemas que en nuestros días exigen una revisión del Humanismo en clave intercultural:

¿Acaso no podemos comunicarnos todos y ponernos en razón y hacer pactos si queremos? ¿No se juntan los hombres y mujeres de un pueblo con los de otro, y tienen hijos y los aman por igual? ¿Juntos no se alegran, sufren, se salvan o

se pierden aunque sea distinta su raza? ¿Es imposible esto?
(13).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arpini, Adriana, (2002), "La cuestión de los valores en los primeros escritos de Augusto Salazar Bondy (1958 – 1964)", *Philosophia* 2002. Anuario de Filosofía, N°, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo, Mendoza, pp. 11-30.

_____, (2002), "Dominación, valoración y praxis filosófica. Actualidad del pensamiento axiológico de Augusto Salazar Bondy", Dorando Michelini, Jutta Weter, Adriana Arpini, Jorge R. de Miguel, Graciela Lanza Castelli (Editores), *Violencia, instituciones, educación*. Homenaje a Arturo Roig. Ediciones del ICALA, Río Cuarto, pp. 14-20.

De las Casas, Bartolomé (1962-a), "Brevísima relación de la destrucción de las Indias, colegida por el Obispo don Fray Bartolomé de las Casas o Casaus, de la Orden de Sancto Domingo", *Tratados de Bartolomé de Las Casas*, Tomo I. Prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tuleda Bueso y traducción de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, FCE, México.

_____, (1962-b), "Algunos principios que deben servir de punto de partida en la controversia destinada a poner de manifiesto y defender la justicia de los indios colegidos por el Obispo Fray Bartolomé de Las Casas", *Tratados de Bartolomé de Las Casas*, Tomo II, Prólogo de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, transcripción de Juan Pérez de Tuleda Bueso y traducción de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, FCE, México.

Fanon, Frantz, (1972), *Los condenados de la Tierra*, Traducción de Julieta Campos, FCE, México.

De Sepúlveda, Ginés, (1996), *Democrates alter. De justis belli causis apud indios*. Traducido al español como *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México.

Martí, José, (1976), (Editado por primera vez en 1889) "Tres héroes", *La edad de Oro*, vol. I, N° 1, en: *José Martí Obras Completas*, Vol. 18, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Roig, Arturo Andrés, (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México.

_____, (1984), *El humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII*, vol. I, Banco Central del Ecuador, Quito.

_____, (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. EDIUNC, Mendoza.

Salazar Bondy, Augusto, (1965), “La educación peruana en el mundo contemporáneo”, discurso pronunciado en la ceremonia de apertura del año académico de la Facultad de Educación de San Marcos en 1959, *En torno a la educación*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

_____, (1971), “La alternativa del Tercer Mundo”, *Entre Escila y Caribdis*, Instituto Nacional de Cultura, Lima, pp. 210-229.

_____, (1972-a), “Bases para un socialismo humanista peruano” (escrito en 1961), *Entre Escila y Caribdis*, Instituto Nacional de Cultura, Lima, pp. 159-209.

_____, (1972-b), “La quiebra del capitalismo”, *Entre Escila y Caribdis*, Instituto Nacional de Cultura, Lima, pp. 155-158.

_____, (1995a), “Bartolomé o de la Dominación”, *Dominación y liberación. Escritos 1966 - 1974*. Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, pp. 191-264.

_____, (1995b), “Antropología de la Dominación” *Dominación y liberación. Escritos 1966 - 1974*. Edición de Helen Orvig y David Sobrevilla. Lima, Fondo Editorial de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco¹

ALVARO GARCÍA SAN MARTÍN



*Revista del Nuevo Mundo*²

Se conoce desde hace algún tiempo la importancia de una carta de Lamennais sobre el pensamiento y la obra de Francisco Bilbao, carta fechada en París, el 5 de diciembre de 1853. Ella puede servir de hito para distinguir dos grandes épocas en la carrera intelectual de Bilbao (1823-1865). La primera comprendería el período desde su regreso a Santiago desde Lima, a comienzos de 1839, hasta su partida de Lima hacia París, en mayo de 1855. La segunda comprendería el periodo entre su llegada a París, en julio de 1855, y el último periodo de su producción en

¹ Este artículo, que es parte del Proyecto de Investigación FONDECYT N° 1111041: *Francisco Bilbao y el proyecto latinoamericano*, fue publicado anteriormente en *Latinoamérica*, UNAM, 2012.

² Buenos Aires, Imp. y Lit. de J. A. Bernheim, 1857. (La revista fue fundada, dirigida y en gran parte redactada por Francisco Bilbao. La imagen reproducida figura en la portada).

Buenos Aires, a fines de 1864. La carta sería un hito para esta diferenciación si en ella aparece propuesta la idea de *una América latina*, y si esa proposición es la que da lugar a la instancia de empleo del nombre “la América latina” acontecida en la *Iniciativa de la América*, conferencia leída por Bilbao en París el 22 de junio de 1856, publicada dos días después, y que es, hasta donde se sabe, el documento de la primera ocurrencia de su utilización. El propósito de este artículo es volver a este aserto y discutir la cuestión del empleo de la expresión en Bilbao desde nueva documentación a la vista.

Edmundo O’Gorman propuso en 1958, en lugar de la idea del *descubrimiento* de América, la idea de una *invención* de América por Europa (2006). En 1968, John Phelan tomó la hebra de la distinción entre las dos Américas, la latina y la sajona, y siguiendo la pista a la idea de América Latina, concluye que se trata también de una invención europea. América Latina, dice, “fue concebida en Francia durante la década de 1860, como un programa de acción para incorporar el papel y las aspiraciones de Francia hacia la población hispánica del nuevo mundo” (1993:463). Concretamente, habría aparecido por primera vez en un artículo de L.-M. Tisserand titulado “*Situation de la latinité*”, fechado el 1° de junio de 1861, publicado en la *Revue des Races Latines*. Sólo con posterioridad, añade Phelan, habría sido implementada por “dos autores hispanoamericanos que residían desde hacía mucho tiempo en Francia” (Idem, 473). Esos dos hispanoamericanos aludidos por Phelan son, seguramente, el colombiano José María Torres Caicedo y el argentino Carlos Calvo. Ninguna alusión existe en el artículo de Phelan, hasta donde advertimos, al papel jugado por Bilbao en el mencionado bautismo.

En 1965, sin embargo, Arturo Ardao indicaba fechas anteriores y empleos más complejos del nombre. Este trabajo inicial de Ardao fue el comienzo de una investigación mayor sobre el origen del nombre “América Latina”, que publica en 1980, investigación en la que concluye que *l’Amérique latine* es una idea francesa en cierto sentido, pero que el empleo francés del nombre es posterior a la instancia de la primera ocurrencia de utilización. El nombre es “obra de hispanoamericanos, no de europeos”, dice Ardao en contra de Phelan (1980:60). De inspiración francesa, el nombre “la América latina” sería anterior a su uso francés y sería, concretamente, localizable en el poema *Las dos Américas* de Torres

Caicedo, poema fechado en Venecia el 26 de septiembre de 1856 y publicado en *El Correo de Ultramar*, el 15 de febrero de 1857. Ardao advierte el empleo de la expresión en la conferencia de Bilbao, pero no le asigna a esa ocasión de empleo más relevancia que la de “un paso”, que califica de “vacilante”, “ocasional” y “esporádico”. No insistiría Bilbao en ella con posterioridad y no daría lugar, entonces, esa instancia de empleo, a su uso y consolidación posterior (Ardao, 1980:81-82). La consolidación del uso pertenecería a Torres Caicedo, que habría, frente a la amenaza de la presencia yanqui en Centroamérica en ese mismo momento, creído encontrar “en las tradiciones de la latinidad un nuevo horizonte histórico de inspiración y de cohesión para nuestra América” (Ardao, 1986:159).

El libro de William Crawford publicado en 1944, traducido en 1966, y las obras de Leopoldo Zea de 1949 y de 1965, aunque de muy distinto carácter y alcance, suscitaban primero un artículo de Oscar Kubitz en 1960, después, un ensayo de Salomon Lipp en 1975, y, finalmente, otro artículo de Frank Spindler en 1980. Este último tiene la particular relevancia de haber seguido de cerca la relación de Bilbao y Lamennais y, pese a que en ocasiones desacierta, llamó la atención sobre una carta de Lamennais dirigida a Bilbao y su respuesta, sobre la referencia en ellas al manifiesto del Comité Latino y a la proposición de unificación de las naciones latinas. Las contribuciones de Louis Miard, en 1982, sobre las influencias de Lamennais, Quinet y Michelet, a mediados del siglo XIX en América Latina, a través de Bilbao, permitieron abrir, sin embargo, un capítulo distinto a la cuestión del nombre.

Estas relaciones discipulares de Bilbao las tiene en cuenta Miguel Rojas Mix en un trabajo suyo de 1986: “¿Quién fue el primero en hablar de América latina? ¿Bilbao o Torres Caicedo? ¿Quién lo escuchó de quién? o ¿A quién se lo escucharon ambos?”. A esas influencias no les asigna empero una relevancia gravitacional. En medio del tráfico de las significaciones de la latinidad de entonces, según otro trabajo suyo de 1991, la expresión “la América latina” encontraría en Bilbao un alcance de sentido singular, y significativamente, se encontraría en él tanto su primer empleo como su abandono posterior. Bilbao instala el nombre con motivo de la intervención norteamericana en Nicaragua, en 1856 y, después, deja de emplearlo con motivo de la intervención francesa en México, en 1862. Rojas Mix sugiere en ello una

influencia de *La expedición de México* (1862) de Edgar Quinet. Pero entonces su uso, para Rojas Mix, en contra de la tesis de Ardao, no es un uso simplemente esporádico o meramente ocasional. El desembarco de las tropas francesas en México y la crítica al panlatinismo por Quinet opera, sin duda alguna, un efecto en esa decisión: “Cuando lo abandona es porque ve que sirve para legitimar el colonialismo francés”, dice Rojas Mix. En Bilbao, el nombre tendría una significación propia, y sería la misma que perduraría hasta hoy, a saber, una significación decisivamente antiimperialista, y por eso a Bilbao se debería “el hallazgo de América Latina” y “la fundación del término en que hoy reconocemos nuestra identidad” (1991:346). El Post-Dictum de la *Iniciativa de la América* aparece fechado el 24 de junio. La conferencia había sido leída “el día 22 de junio de 1856, en París, en presencia de treinta y tantos ciudadanos pertenecientes a casi todas las Repúblicas del Sur” (Bilbao, 1956:3), en el contexto de una reunión en protesta por la intervención norteamericana. Rojas Mix especula sobre la asistencia, ciertamente probable, de Torres Caicedo a la conferencia de Bilbao, y sobre una posible influencia ejercida por Bilbao sobre el poema de Torres Caicedo, que es tres meses posterior. “Hasta donde he podido seguir su pista, el primero en emplear el apelativo fue el chileno Bilbao”, concluye Rojas Mix, y “le siguió el colombiano Torres Caicedo” (Rojas Mix, 1991:343-4).

Frente a la recomendación de la Real Academia Española en 1992, en el sentido de “la reinstalación en la nomenclatura oficial de los términos Hispanoamérica e hispanoamericano”, “o los de Iberoamérica e iberoamericanos, siempre que se quiera aludir también a los hermanos brasileños”, y “se abandonen las voces ajenas y equívocas de Latinoamérica y Latinoamericano”, Paul Estrade identifica, en 1994, el motivo de la recomendación académica en la tesis de Phelan y convoca en su favor las investigaciones de Ardao y de Rojas Mix:

Hasta donde está averiguado, la expresión “América Latina” se inventó en 1856 para ser lanzada en son de reivindicación identitaria y de manifiesto político. Surgió con motivo de la invasión de Nicaragua por los mercenarios de William Walker, y como protesta contra la misma y también contra la potencia que, bajo ese disfraz, trataba de llevar a cabo su gran designio expansionista a expensas del Sur, después de haberlo logrado hacia el Oeste a expensas de México. En

París fue –eso sí, y no es casual– donde brotó el término de “América Latina” del cerebro de unos latinoamericanos conscientes del peligro del Norte, conscientes de la urgencia de la unión del Sur, conscientes de la necesidad de un concepto definidor y unificador después de decenios de indecisión en la América, antes española y aún sin nombre genuino. El 22 de junio de 1856, en París, delante de más de treinta ciudadanos de casi todas las repúblicas del Sur, en un acto de repudio a la agresión a Nicaragua, el chileno Francisco Bilbao calificó de “latina” a la América que defendía y promovía y evocó “la raza latino-americana”, oponiéndolas clara y únicamente a los Estados Unidos de América y al “yankee”. Fechado en 26 de septiembre de 1856 y motivado por la misma y prolongada agresión, el poema *Las Dos Américas* del colombiano, exiliado también en París, José María Torres Caicedo, las enfrenta del todo: “La raza de la América latina / Al frente tiene la sajona raza. / Enemiga mortal que ya amenaza / Su libertad destruir y su pendón”. Por aquellas fechas, nadie en el mundo usaba tal denominación, ni siquiera en Francia entre los adeptos de la “latinidad” incipiente. (Estrade, 1994:79-80).

Estrade volvió al asunto en 1998. Esta vez para inclinarse, pensando en la consolidación del nombre, por la figuración de Torres Caicedo: “el más consecuente promotor de la nomenclatura ‘América Latina’” (1998:179-188).

También en 1998, Mónica Quijada ha abordado la cuestión por el lado del éxito y de la difusión del nombre “América Latina”, con el propósito, dice, de “devolver el papel protagónico a los principales actores de ese proceso”, oponiéndose, así, a la tesis que ella misma llama imperialista, de Phelan. Desde esta perspectiva, la instalación y la consolidación del nombre respondería, en parte, al interés de esos actores por inscribirse en el proceso de modernización occidental decimonónico, y respondería, en parte, pero sobre todo, al interés de constituirse como un conglomerado geopolítico suficiente para hacer frente a los expansionismos norteamericano y europeo sobre América del Sur. Con esta clave de lectura, Quijada resitúa la figuración de Torres Caicedo en la línea de Ardao y pasa casi por alto el rol de Bilbao, que había destacado antes Rojas Mix.

Desde otra perspectiva, tendiente a debilitar las tesis de Ardao y de Rojas Mix, este mismo año de 1998, Vicente Romero ha

reconsiderado la influencia sobre Bilbao de Lamennais y ha hecho gravitar sobre él el sentido suyo de la latinidad. Ese sentido sería el que pone en circulación el Comité Latino de París, que había fundado y lideraba el propio Lamennais, y el que se encontraría, además, en dos cartas de Lamennais, una de las cuales es la carta que dirige a Bilbao el 5 de diciembre de 1853. En esta carta y en el Manifiesto del Comité aparecería un sentido espiritual de la latinidad, en oposición al materialismo del mundo anglosajón, y sería éste el sentido que actuaría en la obra de Bilbao. “Es en ese molde latino de Lamennais que el chileno Francisco Bilbao formulará, rápidamente, la ‘latinidad’ de su continente”, dice Romero. Frente a la tesis de fondo que compartirían Ardao y Rojas Mix, tesis, para Romero, “demasiado optimista, pues ella afirma la existencia de una ‘identidad’ y de una ‘conciencia’ latinoamericanas”, “nos situamos”, dice Romero, “como franco tiradores escépticos”. Enfrenta la tesis optimista, sin embargo, acantonándose, según nosotros, en información insuficiente. Dice Romero:

Es Lamennais el que pretende hacer de esta oposición [latino/sajón] el principio que oriente la obra y la acción de Bilbao en América, como también es él quien, por intermedio de una carta fechada en los primeros días de diciembre de 1853, propondrá a su discípulo, junto al “catolicismo social”, su nueva visión, y le insta a actuar para levantar “un contrapeso” latino en ese continente: “Tenga por seguro que no hay nada que esperar de la América española mientras ésta siga sometida a un clero imbuido de las más detestables doctrinas, de una ignorancia sin límites, corrompido y corruptor. La Providencia la ha destinado a formar el contrapeso de la raza anglosajona, que representa y representará siempre a las fuerzas ciegas de la materia en el Nuevo Mundo. Esta bella misión, sólo la podrá cumplir desprendiéndose de los lazos de la teocracia, uniéndose y confundiéndose con las otras dos naciones latinas, la nación italiana y la nación francesa. (...) Usted puede apreciar, en el pequeño folleto que acompaña a esta carta, como ha comenzado a realizarse esta unión. Ella responde a la naturaleza, a la necesidad, por ello se realizará. Trabaje en esta obra, y que Dios bendiga vuestros esfuerzos”. Antes de la recepción de esta carta, no se encuentra en Bilbao la oposición sajón/latino como principio de acción. Era “igualitario”, espiritualista y un puente lo unía a la civilización sajona: su espíritu casi puritano de libertad. Es después de la recepción

de esta carta que encontramos en sus escritos algunas referencias al problema de las diferencias y oposiciones entre las civilizaciones sajona y latina. En especial en su *Mensaje del proscrito a la nación chilena* (1854). Dos años más tarde, Bilbao vuelve sobre este problema en su conferencia en París *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas* empleando entonces las fórmulas hoy día consagradas (Romero, 2009-2010:412-413).

La, al parecer, evidencia que propone esta lectura puede disolverse si la confrontamos con la siguiente observación. Romero consulta las *Obras Completas de Francisco Bilbao* en la edición de Manuel Bilbao, que no incluyen –y esta ausencia es decisiva– *La revolución en Chile y los mensajes del proscrito* (Lima, 1853), un volumen de 300 páginas que reúne los escritos de Bilbao entre mediados de 1851 y fines de 1853. Romero no puede advertir, en consecuencia, que la oposición latino/sajón en Bilbao es algo anterior. Ella remonta, mirando ese volumen, al primero de sus artículos tras su huida de Chile en julio de 1851, titulado *La definición*, originalmente publicado en el diario *El Comercio* de Lima, el 17 de septiembre de 1851, y se encuentra con posterioridad en *Necesidad de una nación*, originalmente publicado en la *Revista Independiente* de Lima, a fines de diciembre de 1853. Es seguramente a estos escritos a los que se refiere el propio Bilbao en su carta de respuesta a Lamennais cuando dice: “El pensamiento de vuestra carta ha venido a imprimir la autoridad de vuestra palabra a la obra que he ejecutado en este país. Sucedió que yo había escrito en el mismo sentido”.³ Antes de la carta, pues, Bilbao había escrito en la misma dirección, “en el mismo sentido”, dice. Lo que hay todavía que comprender es precisamente ese sentido, anterior a la carta y el mismo de la carta. También para nosotros, la carta de Lamennais es gravitante, le otorgamos el carácter de hito en su virtud, pero es insegura, para nosotros, la tesis de un rol funcionario en el empleo de la expresión.

Para Walter Mignolo, más recientemente, “América” es la invención europea de la primera modernidad, como “América Latina” lo es la de la segunda modernidad. La primera corresponde a la etapa colonial, como la segunda a una segunda forma de

³ Carta de Bilbao a Lamennais, 30-IV-1854.

colonialidad. Dice Mignolo: “La ‘idea’ de América Latina es la triste celebración por parte de las élites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonialidad” (2005:81). En el nuevo escenario global, después del declive de España como potencia imperial, determinado por el conflicto entre Inglaterra y Francia como imperialismos rivales, y Rusia insinuándose en esa rivalidad; la intelectualidad criolla hispanoamericana emancipada habría buscado un amparo ante la avanzada de Estados Unidos sobre América del Sur y la habría encontrado –creído encontrarla– en la ideología francesa de la latinidad. Para Mignolo, entonces, América Latina no es simplemente un nombre que designe una entidad ni expresa la conciencia de una identidad. Para Mignolo, América Latina constituye un “proyecto político”. Y es, justamente, en relación a ese proyecto que resulta interesante, a diferencia de Torres Caicedo, la posición de Bilbao. Tomando una hebra del texto de Rojas Mix, dice Mignolo:

Ubicado en la encrucijada de una nueva subjetividad disidente y una reconfiguración del orden mundial, Bilbao fue crítico de las ambiciones imperiales de Europa, Estados Unidos y Rusia, y en especial de las de Francia, que incursionaba en territorio mexicano y pretendía controlar a “América Latina” luego de la salida de España y la focalización de Inglaterra en Asia y África. (...) Así, la discontinuidad de Bilbao inaugura una perspectiva crítica que tiene el potencial de dejar al descubierto la omnipresente rearticulación de la colonialidad del poder durante el siglo XIX, por medio del concepto de latinidad (2005:93).

Volvemos nosotros a tomar el hilo. El proyecto en cuestión se remonta a las *Cartas sobre la América del Norte* de Michel Chevalier, publicadas en París en 1836, y que ya circulaban en Chile, al menos desde 1842. Para la llegada de Bilbao a Francia en 1845, el libro de Chevalier era todo un éxito editorial. Había alcanzado, en 1844, la cuarta edición. Además, Chevalier en el Colegio de Francia, tenía a su cargo la cátedra de Economía Política desde 1840, y Bilbao asiste, según Manuel Bilbao, al curso de Economía Política en el Colegio en 1845.

En la Introducción a esas *Cartas*, lo mismo que antes para Hegel, para Chevalier “la civilización a la que pertenecen los pueblos de Europa marcha sobre el globo terráqueo de Oriente a Occidente”. (2010-11:425). No describe esa marcha una línea recta y avanza,

más bien, sinuosa y alternativamente entre “las dos grandes razas de la Biblia, la de Sem y la de Jafet”, y entre las razas benditas entonces. Pues son tres los hijos de Noé y tres las razas bíblicas. La tercera raza, la maldita, es la de Cam. Para Chevalier, América es el último paradero de la civilización europea, compuesta de tres “familias”: la latina, la germana y la eslava, cada una encabezada por una distinta nación: Francia, Inglaterra y Rusia. Y éstas, las tres naciones, también las “tres cabezas” de Europa, son las que disputan el predominio en la escena mundial. Dejando a un lado a Rusia, que es “una recién llegada” dice Chevalier, Europa aparece dividida, en consecuencia, entre una “Europa latina” y una “Europa teutónica”. La primera está constituida por los pueblos meridionales, cuyas lenguas proceden del latín y cuya religión es la romana. La segunda es la septentrional, que en cambio es protestante y habla lenguas germanas. En América, añade Chevalier, se ha reproducido esta diferencia, que es, insistamos, una diferencia de lengua y de religión: “Ambas ramas, latina y germana, se han reproducido en el Nuevo Mundo. América del Sur es, como la Europa meridional, católica y latina. La América del Norte pertenece a una población protestante y anglosajona” (2010-11:430). Así, pues, del mismo modo que existe una “Europa latina”, ha llegado a haber también, como una extensión suya, una América “latina”. De todo este “grupo latino” el liderazgo, continúa Chevalier, le debe corresponder a Francia; hallándose en “la cumbre” del grupo latino, Francia

Es responsable de los destinos de todas las naciones del grupo latino en los dos continentes. Solo ella puede impedir que esta familia entera de pueblos sea absorbida por el doble despliegue de germanos, sajones o eslavos. A ella le corresponde despertarlos del letargo en que se encuentran inmersos en ambos hemisferios, elevarlos a la altura de otras naciones y prepararlos para figurar en el mundo” (2010-11:432).

Le corresponde a Francia una función tutelar y patronal y es ella la que debe proteger el destino de los pueblos latino-americanos, porque, dice, “no se encuentran aún en condiciones de bastarse a sí mismos” (2010-11:433). El imperativo del liderazgo es, en Chevalier, ciertamente reactivo. De lo que se trata es de apurarse ante el despliegue y avance de los ingleses y de los rusos en Europa, como de los yanquis en América. De apurarse, y de conformar, pues de esto también y principalmente se trata, una unidad

racial panlatina capaz de equilibrar las fuerzas y de distribuir, en consecuencia, el mundo según un modelo geopolítico cuyo punto de vista es el francés, según un horizonte recortado por lo latino como punto de vista francés.

Con posterioridad a los acontecimientos de 1848 y 1849 en París, se había constituido el Comité Democrático Francés-Español-Italiano, fundado en 1851 por la iniciativa y bajo el liderazgo de Lamennais.⁴ En Londres, paralelamente, liderado por Mazzini, se había constituido el Comité Central Democrático Europeo. Mazzini pensaba en la realización de la “república universal”, mientras Lamennais, en lugar de la idea de una confederación que juzgaba irrealizable en ese momento, desde el Comité Latino de París pensaba más bien en la reconstrucción de la República a partir de un “núcleo central” de pueblos latinos: “Por su posición geográfica y sus afinidades de origen, cultura, ideas, lengua e intereses, las naciones latinas, Francia, Italia, España, parecen ser los elementos naturales de este núcleo central en torno al que lleguen a agruparse elementos nuevos” (Lamennais et al, 1851). El citado es un pasaje del Manifiesto del Comité Latino, firmado, entre otros, por Lamennais, Comité disuelto poco después con el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851. Es entonces cuando Lamennais, comprendiendo la significación del golpe y decepcionado, vuelve la mirada hacia América y hacia Bilbao en particular, y es entonces cuando fomenta, en contra del bloque sajón, la formación de un bloque latino, republicano y espiritual en “la América española”. Si “la América española”, decía Lamennais a Bilbao en su carta de 1853, entra en alianza con las naciones francesa e italiana, y si entonces inscribe su posición en relación a “las naciones latinas”, definiéndose a sí misma en tanto “latina”, solo entonces tendría la posibilidad de cumplir el destino de ser “el contrapeso de la raza anglo-sajona, que representa y representará siempre las fuerzas ciegas de la materia en el Nuevo Mundo”. Lamennais opone, en efecto, las dos razas, la latina y la sajona, en términos de la espiritualidad de la primera y el materialismo de la segunda, retomando así, por su cuenta, y a distancia de Chevalier, el sentido de la latinidad. La composición de un bloque latino en América del Sur, sostenía, es

⁴ Retomamos aquí la investigación de Vicente Romero.

una urgencia histórica en los momentos en que Estados Unidos amenaza con la realización de lo que llama su Destino Manifiesto y que, de cumplirse, le otorgaría una hegemonía tal que “rebajaría el mundo entero a su nivel y haría del género humano *una especie de gran molusco*”.⁵

La oposición, referida a América, en 1836, por Michel Chevalier, da lugar, entonces, bajo la mediación de Lamennais –a partir de un sentido amparado por la oposición entre la civilización espiritual de los pueblos latinos y la materialista de los anglosajones– a la denominación de “la América latina” por parte de Bilbao.

Con todo, antes de la carta de Lamennais, existe en Bilbao el uso, en boga por lo demás en la época, de la oposición latino/sajón. Hasta donde hemos podido pesquisarla, según decíamos, se remonta a *La definición*, de septiembre de 1851, donde América aparece como un campo de disputa entre lo latino y lo sajón. Hacia el Sur, América aparece, a su vez, como la matriz de un encuentro y la ocasión para un ensayo, la matriz del encuentro latino-indígena y la oportunidad para el tanteo de la República. América del Sur sería, podría ser, en este sentido, un nuevo mundo político y moral. La novedad posible de este mundo, sin embargo, está indecisa. A la oposición entre Europa y América,

⁵ El citado es un pasaje de una carta de Lamennais a Ligéret de Chazey, del 10 de julio de 1853, que es conveniente ver con más amplitud: “La raza sajona, en sus tres expresiones (alemana, inglesa, americana) posee su genio propio, y sus propias funciones en el desarrollo universal. Inferior a las razas del Mediodía, depositarias de los fecundos principios de la verdadera civilización totalmente espiritual, ella se encarga de los trabajos pesados de la familia humana, de desbrozar, de fabricar, de transportar, de manipular la materia, con una energía proporcional a la pasión por las ganancias, el único objetivo final que se propone, objetivo necesariamente egoísta. Dura e invasiva, rebajaría al mundo entero a su nivel y haría del género humano una especie de gran molusco, si la Providencia no hubiese dispuesto un contrapeso con otras razas, relativamente ociosas en apariencia, ya que, en cuanto su actividad se desarrolla en una esfera más alta, son el instrumento predestinado del progreso intelectual y moral. De esos dos tipos de funciones diversas, indispensables la una y la otra para la vida humana, resulta un antagonismo, cuya expresión geográfica en América será la atribución de una mitad de ese vasto continente, desde los límites boreales al istmo de Panamá, para la raza sajona, y la otra mitad para la raza latina, es decir, española, portuguesa, italiana y francesa, pueblos hermanos cuya íntima fusión ya ha comenzado a realizarse en las riveras de La Plata y en el mismo Brasil”. *Correspondance Générale*, Vol. VIII, 1841-1854. París, Colin, 1981, pp. 815-6. Cf. Romero, traducción citada, pp. 405-6.

propia del tiempo de las independencias, se ha unido una distinta ahora, una oposición interior al continente, que es distinta de la oposición bolivariana entre las Américas Septentrional y Meridional, la del Norte y la del Sur, y es esta una oposición entre una América “sajona” y una América “latina”. Su indecisión se funda en la amenaza que representa “la raza anglo-sajona” sobre el “mundo latino-católico” del Sur, si este no es capaz de replantear por sí mismo su condición de cristiandad y si no es capaz de replantearse en tanto *injerta* en los pueblos indígenas; si no es capaz de producir, en sentido ético y político, un mundo nuevo desde la singularidad de su condición, desde su condición, pues, latino-americana. Y habrá que pensar esa condición conjuntiva en Bilbao, desde ahora, como *injerto*, y pensarla a diferencia de otras metáforas, como la del *trasplante* o de la *importación* en Sarmiento y Alberdi.

Después, la oposición reaparece en *Necesidad de una Nación*, de diciembre de 1853, donde el “mundo latino” en América aparece como un mundo despotizado por el catolicismo, necesitado, pues, de un proceso de descatalogización. La sociabilidad latina de América debe descatalogizarse entonces, y para ello requiere de una nación que lidere esa operación. Bilbao veía ese liderazgo factible en Chile.

Esos dos textos son, en cierto modo, preparatorios del tercer *Mensaje del proscrito*, fechado en julio de 1854 y publicado en Guayaquil, que es, según los comentaristas, singularmente relevante para la cuestión de la latinidad, pero lo es, para nosotros, no porque encontremos en él una recepción de Lamennais y de la carta suya que acababa de recibir, sino porque más bien encontramos en él el cuadro geopolítico delineado por Chevalier y su diferencia con Chevalier, que es fundamental. En la agenda teológica y política de Bilbao, América del Sur debe descatalogizarse, decíamos, y recuperar “la bella tradición latina de la sociabilidad”. Una tradición de sociabilidad, sin embargo, que no es estrictamente francesa, o que no es francesa sin más. El Segundo Imperio de Bonaparte el chico, ya representaba para Bilbao una traición a Francia, al ideario republicano de las revoluciones de 1789, 1830 y 1848, y sin la República, pensaba, Francia no puede presumir el liderazgo de los pueblos latinos y pretender asumir la comandancia de Occidente: “La Francia no puede hacerse centro del espíritu y capitanear al Occidente sin proclamar a la República”.

Esta crítica a Francia se remonta a 1849, y es localizable en la carta a Andrés Bello del 31 de julio de 1849, remitida desde París, donde se lee:

La Francia, por su historia y su genio, es la patria donde se prepara la noción práctica de la fraternidad. (...) Pero, además de ser París el Panteón o el Vaticano moderno, es también la aspiración de lo desconocido. Y he aquí el mal que nos agita de un cabo al otro de la tierra. ¿Cuál es el pensamiento del porvenir? ¿La marcha actual es conforme al pasado revolucionario? ¿Hay decepción o esperanza? ¿Hay resplandores del ideal futuro? *Eternité, néant, ombres abîmes*. Mi carta, señor, toma proporciones que no esperaba, y me detengo. (...) ¡Oh, si puedo un día oponerme a la invasión de Europa presente en la América, y sobre todo, en la tierra de nuestro amor! ¡Que no escuche, señor, la seducción de la serpiente! Esto sería inagotable.

Y, más significativamente, en el texto de colaboración a *La Tribune des peuples* del 7 de mayo de 1849, donde, a propósito del desembarco francés en Civita Vecchia, se lee: “Esos signos, franceses, significan una cosa: la abdicación de Francia, la muerte de la iniciadora del mundo. (...) Adiós Francia, es necesario un nuevo mundo”. (Cf.: Mondragón, 2013)

Un texto de 1855, escrito y publicado en Bruselas, titulado *Movimiento social de los pueblos de la América Meridional*, representa, se puede decir, el definitivo momento de *visibilidad* de América. Los pueblos meridionales de América –o latino-americanos en su relevo inmediatamente posterior–, dice Bilbao, “aspiran igualmente y marchan a la vez, cada uno de su lado, a la realización de la República”. Ello es visible desde lejos y el texto importa, entonces, una distancia, la distancia que Europa proporciona: “Para apreciarlo convenientemente es necesario contemplarlo desde las playas de Europa”. Esa distancia no es sólo la de la lejanía, implica además un puesto, un lugar de mira y un modo de ver. Vuelta hacia América y de espaldas a Europa, Europa misma es la conquista de una perspectiva a la que se le vuelve la espalda: “Nosotros podemos hoy dar la espalda a la Europa. En esas regiones sombrías, no vuelve a levantarse el sol jamás”. Mirando hacia América, los pueblos meridionales –o latinos– parecen marchar, desfilan avanzando hacia la realización de la República: “en el norte sajón como en el sur latino e indígeno, todo marcha hacia la República, a pesar de la diferencia de

razas y de la diversidad de espíritus”; hacia la realización de la República que, sin embargo, aparece también amenazada desde tres frentes, y por los mismos que antes fueran sus tres influencias: por España y la moral del catolicismo; por Francia y la política del indiferentismo que ha seguido al fracaso de la revolución; por Inglaterra y el individualismo empresarial. A diferencia de los dos primeros, que son peligros de “contagio”, de influencias pues contrarrestables, el tercero, el anglosajón, desplazado hacia Estados Unidos y localizado como frente interno, es en cambio peligro de “invasión”, amenaza de “dominación”. Muy distinto al carácter de Grecia y de Roma, el “coloso yanqui”, dice Bilbao, “es una especie de estoicismo eléctrico que aspira a *la dominación del mundo*; es el movimiento perpetuo, es un Saturno rejuvenecido que devora a la vez el tiempo y el espacio”. No es nueva esta concepción colosal de Estados Unidos. Está en otros autores de la época y en Bilbao ya estaba, en cierto modo, en *La definición* y en *Necesidad de una Nación*, y está también en el tercer *Mensaje del proscrito*. En estos textos, sin embargo, la capacidad de respuesta todavía no pasa por la confederación; pasa para Bilbao por el liderazgo en Sudamérica de *una Nación* y Bilbao cifraba en Chile la esperanza de esa nación. La idea de la *Confederación* es posterior y se produce en relevo de esa esperanza nacional.

En *Iniciativa de la América*, la confederación es la estrategia de lo que llama “la segunda campaña”. La primera fue la de las independencias americanas. La primera fue contra España. La segunda lo será contra Estados Unidos. Durante la primera, Bolívar pensó la confederación fundamentalmente contra Europa. En los tiempos de la segunda, Bilbao piensa la confederación desde un contexto mundial que ha desplazado la cuestión. La estructura de las relaciones geopolíticas mundiales, en efecto, se ha vuelto más nítida en algún sentido y más difusa en otro. Más nítida la emergencia de las nuevas potencias mundiales. Más confusa, puestos en ese mismo contexto –y más urgente que nunca en esa posición– la situación de América del Sur; especialmente si la iniciativa *latina* que le urge tomar tiene que ser antiimperialista y serlo en tres direcciones: en dirección al panamericanismo anglosajón, al paneslavismo ruso y al panlatinismo francés. Es en estos panismos donde se acoda y contra ellos como se piensa, en Bilbao, el proyecto de confederación, y es también este el contexto de tráfico desde donde se piensa la noción de latinidad. Frente a los imperialismos rivales y emergentes del momento,

frente a las “civilizaciones” que representan, y a las “razas” y “pueblos” que los protagonizan, América del Sur tiene que buscar, no puede menos que encontrar una posición en la nueva escena mundial, y con los elementos de un discurso racial, Bilbao cree encontrarla en la noción de “la raza Latina-Americana”, de “nuestra raza Americana y Latina”. Ese soporte discursivo, que no es naturalista al parecer, sino más bien cultural y lingüístico, y en un contexto geopolítico preciso, es la condición para que en Bilbao pueda aparecer –y aparezca por primera vez en el texto de la *Iniciativa* de 1856, publicado en París– la expresión “la América latina” (Gabilondo; 2009). El diferencial latino aquí no representa una opción simplemente espiritualista, una opción arielista; es el síntoma de una angustia, más bien, y define una posición americanista singular; si se quiere, salvacionista de la iniciativa política y moral en riesgo en América del Sur.

En *La América y la República*, publicado en la entrega de julio de *La Revista del Nuevo Mundo* –fundada en Buenos Aires por Bilbao en 1857– escribe en la misma línea de los dos trabajos anteriores, escritos en Bruselas y París. Hay en él, sin embargo, un desplazamiento significativo. Ya no se habla de “raza”, sino de “mundo”, de un “mundo Latino-Americano” en peligro de consumo por el mundo yanqui: “El zapador americano prolonga sus líneas de ataque para envolver al continente y asimilarse el mundo Latino-Americano” (19). Este trabajo y las líneas programáticas de la Revista, poco conocida por los lectores de Bilbao, dan la pista más segura, especialmente por sus consideraciones sobre los pueblos indígenas, de la significación de este “mundo”.

En suma, decíamos que Ardao sostuvo que el empleo de “América latina” en la conferencia de Bilbao de 1856 había sido una ocurrencia ocasional; que Rojas Mix, en cambio, vio en esa ocasión de empleo una decisión, porque vio rehusar su uso con posterioridad; que, tiritando el nombre en esa renuncia, Estrade y Quijada concedieron a Torres Caicedo la obra de consolidación; que Romero, resolviendo en términos de influencias, sobre Torres Caicedo la de Chevalier y sobre Bilbao la de Lamennais, ve en ambos un empleo funcionario de la expresión; y que Mignolo, finalmente, ve en “América Latina” un *proyecto político* antes que un nombre expresivo de una conciencia y una identidad, y por lo mismo, una diferencia entre el uso funcionario de Torres Caicedo y el empleo crítico de Bilbao.

Ese sentido crítico y singular lo hemos seguido de cerca en la preparación del nombre con anterioridad a la conferencia de 1856, y sería preciso seguir la pista también a la insistencia de su empleo hasta el momento de su efectiva denegación. Tal vez para ello puede ser conveniente retomar el camino andado en 1973 por Alberto Varona (1973), y seguir a Bilbao en los diarios *El Orden* (1858) y *El Nacional Argentino* (1859), de los cuales fue redactor. En ellos hemos visto –y es esta una labor en curso sobre la que será preciso volver en otra ocasión– un empleo reiterado y sistemático de la expresión.

Por ahora indiquemos, en primer lugar, la evaluación retrospectiva de la conferencia de París. Decía así, por ejemplo, el 21 de mayo de 1858 en el diario *El Orden* de Buenos Aires:

En Europa, y desde allí, abarcaba a la América en mis brazos, como el continente prometido al ensayo de la República de la fraternidad, a la regeneración y desarrollo del poderoso elemento latino, despreciado, desprestigiado, esclavizado en el viejo mundo. En Europa se revela mejor la patria americana. Esa patria americana amenazada de invasión, destrozada y absorbida en partes, desquiciada y caminando al suicidio en otras, se me presentaba como el polo del eje de la civilización del mundo. ¿Cómo salvar el elemento latino en peligro, cómo salvar la patria americana, de qué modo dar garantías a la libertad ausente de la Europa continental, de qué modo realizar las sublimes profecías de los sabios, las esperanzas de los buenos que desde el viejo mundo nos tienden los brazos como al tabernáculo de la alianza, como al arca que sobrenada en el diluvio de esclavitud y corrupción que cubre las montañas de la Europa? Con la Nación América, que en Inglés y Español diga libertad, abundancia y fraternidad a todas las razas y naciones! Esa Nación América será en el porvenir los Estados Unidos del Norte y los Estados Unidos del Sur. Los Estados Unidos [del Norte] existen constituidos, como salvación de la República. Los Estados Unidos del Sur están por constituir. Luego, la federación de Sud América debe ser el gran pensamiento de los políticos y gobiernos que no quieren vivir con el día, sino preparar el camino de la era futura que garantizará todo bien, toda libertad y toda fuerza. Habitando las alturas de ese pensamiento fue que concebí el proyecto de la Federación Americana, para lo cual reuní en París a los jóvenes de América. Las prensas de América han reproducido el proyecto y tres gobiernos [los de Chile, Perú y Ecuador] han dado los primeros pasos

para llegar a un resultado preparatorio [el *Tratado Tripartito* de 1856] de la federación de las Repúblicas del Sur. [...] He llegado a Buenos Aires posesionado del gran pensamiento de la federación de las Repúblicas, y resuelto a cooperar a su realización, creyendo, como creo, que este pueblo, por sus antecedentes gloriosos, por la gloriosa iniciativa que tomó en tiempo de la Independencia, era la mejor tribuna para proclamarlo.

Y el 15 de abril de 1859, al tomar la redacción de *El Nacional Argentino*, el diario oficial del gobierno de la Confederación en Paraná, también decía:

Hace tres años presentábamos ante una reunión de americanos convocada por nosotros en París, el proyecto de un Congreso Federal de las Repúblicas del Sur.

La desaparición progresiva de Méjico, la anarquía de la América del Centro, en cinco repúblicas independientes dividida, sin poder arrojar de su territorio a una banda de filibusteros, y, más que todo, el espectáculo grandioso que podría presentar el continente americano dividido tan solo en dos nacionalidades colosales, los Estados Unidos del Norte y los Estados Unidos del Sur, con el inglés y el español como idiomas, y la República como verbo definitivo de la fusión de todas las razas, en orden y libertad explotando las maravillas conocidas y por conocer del mundo de Colón, he ahí, en resumen, el impulso y motivo que nos hicieron aceptar y propagar la idea de la Federación Americana.

Lejos de la República Argentina, jamás pudimos comprender la separación de Buenos Aires. Penetrados de la grande idea, esa separación era un obstáculo primordial que levantaba la cabeza de Medusa para espantar a los pueblos y hacer desesperar de los destinos de la raza latina. (...) En la *Revista del Nuevo Mundo* fundada por nosotros, en la redacción del *Orden*, en la correspondencia del *Uruguay*, proclamamos la cuestión nacional como cuestión capital de la República. (...) Hoy, casualidad o Providencia, hemos venido a redactar el diario de la Nacionalidad, y nos inclinamos ante el honor y la responsabilidad que la tribuna del *Nacional Argentino* nos impone.

Significativamente, en segundo lugar, en ambos periódicos hemos visto mayusculado el nombre. En *El Orden* vemos el nombre con mayúsculas en un artículo del 28 de marzo de 1858. La federación

americana, dice, podría llegar a constituir un coloso desafiante de Europa, “apoyando una planta en la América Sajona y la otra en la América Latina”. La mayúscula del nombre vuelven a aparecer en *El Nacional Argentino* el 7 de mayo de 1859: “Si volvemos nuestras miradas a la América, vemos al momento la palabra libertad pronunciada tan sólo en dos idiomas: la América Latina, la América Sajona”. Desconocemos un texto anterior a este, en Bilbao mismo o en otros autores, donde “América Latina” se escriba así, con mayúsculas.

Por último, en *La América en peligro*, como se sabe escrita en reacción a la intervención francesa en México ese mismo año de 1862, y donde, por lo tanto, no se trata de la *América latina en peligro*, sino del *peligro latino de América*, el nombre es empleado denotativamente, e incluye México, Centroamérica, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil (1862, 29-30). Brasil y Paraguay entran en el conglomerado latinoamericano virtualmente, pues sus situaciones políticas respectivas de ese momento los hacen permanecer a la expectativa de su efectiva inclusión; el primero, porque es todavía un imperio y el segundo, una prolongada dictadura. Esas exclusiones arrastran una doble significación política para América Latina, que habrá de ser en definitiva, republicana y democrática. Que tiene otra significación, pues, que la procedente del imperialismo panlatinista francés. En un artículo inmediatamente posterior –artículo de polémica publicado en *La Nación Argentina* el 7 de octubre de 1862– Bilbao usa, hasta donde sabemos, el título por última vez:

Cuando en la América latina se trata nada menos que de la vida o muerte de una religión y de una nueva manifestación o desarrollo del axioma eterno de la libertad en la región del dogma (...), al frente de una situación moral tan grave, en nombre de Dios y de la humanidad, a todos conjuro para sostener la columna fundamental del nuevo mundo: la libertad de pensamiento, la libertad de la conciencia, la autoridad de la razón.

En el retiro, tan reflexivo como decisivo, de la expresión, opera seguramente la lectura de *L'expédition du Mexique* de Edgar Quinet (1862), que Bilbao traduce y publica en Buenos Aires el 20 de octubre de 1862, y donde hay un explícito cuestionamiento de la “raza latina”. Dice Quinet traducido por Bilbao:

¿Es a título de *latinos* que vais a cubrir con vuestra invasión al pueblo mexicano? ¿Y todo lo que es *latino* en el mundo debe esperar de vuestra parte una violación semejante? (...) ¿Es, pues, como miembro de la familia que venís a ocupar el hogar, a arrojar de él a sus dueños, a imponerles la ley, o la ausencia de ley, que será más de vuestro agrado? (...) ¿Os declararéis su señor? ¿Cambiaréis a vuestro capricho su gobierno, su voluntad? Os diréis los mayores de esta familia, y a título de mayorazgo reduciréis a los menores a la condición de los siervos.

La denuncia de la “raza latina” como dispositivo ideológico por Quinet exhibe la distancia crucial de Bilbao con América Latina, que se expresa así en *Emancipación del espíritu en América* de 1863: “Atrás la Francia Imperial, personificación de la hipocresía y de la perfidia; hipócrita, pues se llama protectora de la raza latina para someterla a su régimen de explotación; pérfida, pues habla de libertad y nacionalidad cuando, incapaz de libertad, conquista para esclavizar”. Bilbao remitió este mismo artículo para su reimpresión en *La voz de Chile* a comienzos de 1863: “Envié a Guillermo Matta un artículo mío contra Francia, que ha causado algo como asombro aquí. No sé si lo publicará. Nos hemos de liberrar de todas esas fementidas tutelas. ¡América libre! es todo un programa. Los ilustrados son los más siervos en América. Pero la reacción empieza”.⁶ Para Bilbao, pues, Latinoamérica empieza en esta reacción, cuando Latinoamérica no se llama (sin) más América Latina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ardao, Arturo, (1965), “La idea de Latinoamérica”. Montevideo.

_____, (1980), *El origen de la idea y el nombre de América Latina*. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas.

_____, (1986), “Panamericanismo y Latinoamericanismo”, Leopoldo Zea (Coordinador), *América Latina en sus ideas*. UNESCO-SIGLO XXI, México, Buenos Aires, Madrid, pp. 157-171.

Bilbao, Francisco, (1956), *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso*

⁶ Carta de Bilbao a Miguel Luis Amunátegui, 17-IV-1862.

federal de las Repúblicas. Imprenta de D'Aubusson y Kugelmann, París, 1856.

_____, (1855), "Mouvement social des peuples de l'Amérique Méridionale, son caractère et sa portée". En: *La Libre Recherche*, Bureau de La Libre Recherche, Bruxelles, Première Année, Tome Premier, pp. 246-56. Una traducción de este texto fue publicada por Manuel Bilbao en su edición de las *Obras Completas* (Tomo I, pp. 169-180).

_____, (1857), "La América y la República", *Revista del Nuevo Mundo*, Argentina.

_____, (1862), *La América en peligro*. Imprenta y Litografía de Bernheim y Boneo, Buenos Aires.

_____, (1962), *La expedición de México de E. Quinet*. Traducción y prefacio de Francisco Bilbao. Imprenta y litografía a vapor de Bernheim y Boneo, Buenos Aires.

Chevalier, Michel, (1936), *Lettres sur l'Amérique du Nord*. Libraire de Charles Gosselin, París, 1836. (Traducción reciente de Alejandro Madrid Zan a partir de la primera edición francesa la hemos publicado en *Archivos de Filosofía*, N° 4-5, 2010-2011, pp. 423-436)

Crawford, William, (1944), *A Century of Latin-American Thought*. Editorial, Harvard. (*El pensamiento latinoamericano de un siglo*. Editorial Limusa-Wiley, México, 1966. Traducción de María Teresa Chávez.)

Estrade, Paul, (1994), "Observaciones a Don Manuel Alvar y demás académicos sobre el uso legítimo del concepto de 'América Latina'", *Rábada*, Huelva, N° 13, pp. 79-80.

_____, (1998), "Del invento de 'América Latina' en París por latinoamericanos (1856-1889)", en: Jacques Maurice y Marie-Claire Zimmermann (comp.), *París y el mundo ibérico e iberoamericano*. Actas del XXVIII Congreso de la Sociedad de Hispanistas Franceses (S.H.F.) (París, 21, 22 y 23 de marzo de 1997). Nanterre, Université Paris X, pp. 179-88.

Gabilondo, Joseba, (2009), "Genealogía de la raza latina. Para una teoría atlántica de las estructuras raciales hispanas", en: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXV, N° 228, pp. 795-818.

Kubitz, Oscar, (1960), "Francisco Bilbao's Ley de Historia in Relation to the Doctrines of Sarmiento and Lamennais", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 20, N° 4, jun. 1960, pp. 487-502. (Traducción de Rodrigo Naranjo en *Archivos de Filosofía*, n°6-7, 2011-2012)

Lamennais, et al. (1951), "Comité démocratique français-espagnol-italien". Garnier, París.

Lipp, Salomon, (1975), *Three Chilean Thinkers: Bilbao, Letelier, Molina*. McGill University Press, Waterloo, Ontario.

MacDonald Spindler, Frank, (1980), "Francisco Bilbao, Chilean Disciple of Lamennais", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 41, N° 3, jul-sept. 1980, pp. 487-496. (Traducción de Rodrigo Naranjo en *Revista La Cañada* (www.revistalacañada.cl), N°3, 2012, pp.359-368).

Miard, Louis, (1982), "Francisco Bilbao: un disciple de Lamennais, Michelet et Quinet en Amerique du Sud". *Société des Amis de Lamennais*, Brest, número especial de Cahiers mennaisiens, N° 14-15.

Mignolo, Walter, (2005) *La idea de América Latina*. Gedisa, Bracelona.

Mondragón, Rafael, (2013) "Anticolonialismo y socialismo de las periferias. Francisco Bilbao, la tormenta de 1849 y la fundación de La Tribune des Peuples". *Revista latinoamericana*, UNAM, México.

O'Gorman, Edmundo, (2006), *La invención de América*. Tercera Edición, FCE, México.

Quijada, Mónica, (1998), "Sobre el origen y la difusión del nombre 'América latina' (o una variación heterodoxa en torno al tema de la construcción social de la verdad)", *Revista de Indias*, Vol. LVIII, N° 214, pp. 595-616.

Quinet, Edgar, (1862), *L'expédition du Mexique*. W. Jefes, Londres.

Rojas Mix, Miguel, (1986), "Bilbao y el hallazgo de América Latina: Unión continental, socialista y libertaria...". *Caravelle, Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, N° 46, Université de Toulouse-Le Mirail.

_____, (1991), *Los cien nombres de América*, Lumen, Barcelona.

Romero, Vicente (1850), "Du nominal 'latin' pour l' Autre Amerique. Notes sur le naissance et le sens du nom 'L'Amérique latine' autour des années 1850", *HSAL*, N° 7, premier semestre, 1998, pp. 57-86. (Traducción de Alejandro Madrid Zan, en: *Archivos de Filosofía*, N° 4-5, 2009-2010, pp. 393-422).

Varona, Alberto, (1973), *Francisco Bilbao, revolucionario de América. Vida y pensamiento. Estudio de sus ensayos y trabajos periodísticos*. Ed. Excelsior, Buenos Aires.

Zea, Leopoldo, (1949), *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. Colegio de México, México.

_____, (1976), *El pensamiento latinoamericano*. Editorial Pormaca, México, 1965. Tercera edición: Editorial Ariel, Barcelona.

El nutrido campo de las historias de la Filosofía Latinoamericana¹

JOSÉ SANTOS HERCEG

Es mucho lo que ha ocurrido –y lo que se ha escrito– en el campo de la Filosofía en América Latina durante los últimos dos siglos. Tanto, que a estas alturas emprender la tarea de escribir su historia se ha vuelto una empresa que puede calificarse de enorme, monumental, incluso, titánica. Trabajo que, pese a esta constatación, una considerable cantidad de autores han tenido la valentía y la motivación de emprender. Es a raíz de ello que sorprende tanto que hace algunos años (2004), Carlos Boerlegui al comenzar su libro titulado *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad* señale que pese a existir algunas monografías y artículos sobre diversas épocas o historias de los países iberoamericanos más potentes, filosóficamente hablando, todavía no hay ninguna investigación “...que se dedique, de forma amplia y pormenorizada, a presentar lo más destacable del pensamiento filosófico latinoamericano en todas sus épocas históricas y en todas sus nacionalidades” (2004:21). Boerlegui pretende, por lo tanto, ser el primero en hacer el esfuerzo de sistematizar todas las historias del pensamiento filosófico latinoamericano.

Como ha puesto de manifiesto, ya muy claramente, David Sobrevilla (2007), en realidad la única novedad que presenta el libro de Boerlegui en este sentido es el haber sido la primera historia del pensamiento filosófico latinoamericano

¹ Texto leído en el III Encuentro del SICLA (Seminario Identidad Cultural Latinoamericana) “Independencia de América. Primer Centenario y Segundo Centenario”, Escuela de Estudios Hispanoamericanos del Consejo Superior De Investigación Científica (CSIC), Sevilla, 12 al 18 de septiembre de 2010.

que se publica en España escrita por un español. De hecho, en otros países de Europa ya se había emprendido esa tarea, como son los casos del libro del italiano Sergio Sarti, *Panorama della filosofia hispanoamericana contemporanea* (1976); la obra del francés Alain Guy, *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine. Du XVI Siècle a nosjours* (1989) y el estudio del alemán Heinz Krumpel, *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung* (1992). En América Latina, por su parte, los esfuerzos en este sentido ya constituían una abundante tradición al momento en que Boerlegui publicaba su libro. A partir de mediados del siglo pasado, sobre todo a raíz de un impulso dado por el mexicano Leopoldo Zea en vistas de “recuperar” el pasado filosófico del continente, se inició un movimiento que no ha conocido detención hasta hoy. En efecto, entre 1945 y 1946 Zea recibe una beca que le permite recorrer un año los países iberoamericanos. En dicho viaje contacta a un selecto grupo de intelectuales latinoamericanos, reclutándolos para su proyecto de recuperación. Entre ellos estaban Arturo Ardao (Uruguay), Joao Cruz Costa (Brasil), Francisco Miró Quesada (Perú), José Luis Romero (Argentina) y Guillermo Francovic (Bolivia). Más adelante se sumarán Ernesto Mayz Vallenilla (Venezuela), Ángel y Carlos Rama (Uruguay), José Antonio Portuondo y Roberto Fernández Retamar (Cuba) y Darcy Ribeiro (Brasil), entre otros. Comenzaba así la labor de “relatar” la historia de la Filosofía en América Latina.

Estos autores escarbaron en las tradiciones de sus propios países y en la de América Latina en general, dando lugar a una considerable textualidad, la mayor parte de la cual se ha publicado en el Fondo de Cultura Económica en México. Aunque no es mucho el tiempo que ha pasado desde que se iniciara este proceso, a estas alturas y contradiciendo flagrantemente la afirmación de Boerlegui, son multitud las historias de la Filosofía que se han escrito, tanto en los ámbitos nacionales como continentales. Es así como hay historias de la Filosofía nacional en prácticamente todos los países del continente. A modo de ejemplo, podría mencionarse

el caso de Chile², Bolivia³, Argentina⁴, Perú⁵, México⁶, Costa Rica⁷, República Dominicana⁸, Panamá⁹, Uruguay¹⁰, Colombia¹¹, Venezuela¹², Ecuador¹³, Cuba¹⁴, etc. Todos estos países tienen, en distinto grado, trabajo adelantado sobre las historias de sus respectivas filosofías nacionales.

En el plano de las historias continentales de la Filosofía, y solo con la intención de mencionar las más conocidas, publicadas antes de 2004, habría que aludir, en orden de aparición, los libros de Ramón Insua Rodríguez, (1945), Leopoldo Zea, (1949), Alberto Caturelli (1953), Manfredo Kempff Mercado (1958), Alfredo Carrillo Narváez (1959), Francisco Larroyo, (1963 y 1968), Abelardo Villegas (1963), William Rex Crawford (1966), Augusto Salazar Bondy (1968), Francisco Miró Quesada (1974 y 1981), Jaime Rubio (1979), Arturo Andrés Roig (1981), Horacio Cerutti-Guldberg (1986), José Luís Gómez-Martínez (1987), Enrique Dussel (1994), Javier Sasso (1998), Pablo Guadarrama (2000) y Germán Marquínez Argote (2001), entre muchos otros. Como se puede observar, entre los textos de Historia de la Filosofía en América Latina y en los diferentes países en particular, de hecho, se puede constituir una contundente biblioteca.

Justamente, la existencia de esa multitud de historias pone de manifiesto que ninguna de ellas es “la” Historia de la Filosofía en América Latina, y cada una es solo una versión posible de lo

² Roberto Escobar (1976 y 2008), Iván Jaksic (1984) y Cecilia Sánchez (1992).

³ Guillermo Francovic (1945 y 1956).

⁴ Celina Lertora (1976), Diego Pro (1980) y Alberto Caturelli (2001).

⁵ Augusto Salazar Bondy (1967), y María Luisa Rivera de Tuesta, (2000).

⁶ Leopoldo Zea (1943, 1955), Samuel Ramos (1943), Antonio Ibarguengoitia (2007), José María Gallegos Rocafull (1951), Mauricio Beuchot (1996), Abelardo Villegas (1985 y 1988), Mario Magallón (1998), María del Carmen Rovira (1997).

⁷ Medardo Vitier y Constantino Láscaris (1964 y 1970).

⁸ Armando Cordero (1962) y Rosa Elena Pérez de la Cruz (2000).

⁹ Ricaurte Soler (1971 y 1991).

¹⁰ Arturo Ardao (1950).

¹¹ Jaime Jaramillo (1964) y Germán Marquínez (1981).

¹² José Ramón Luna, José Román (1971), Juan David García Bacca (1953 y 1972), Ángel Muñoz (1999).

¹³ Arturo Andrés Roig (1977) y Carlos Paladines (1991).

¹⁴ Medardo Vitier (1948), Pablo Gadarrama (1986 y 1995), José Manuel Mestre, (1952), Humberto Piñera Llera, (1960), Dale Riepe, (1989) y Oleg Ternevoi, (1981).

acontecido. Como ha sido puesto múltiples veces de relieve, el discurso historiográfico es solo y simplemente una representación del pasado, y la historiografía es únicamente un relato acerca de la Historia, una producción mayoritariamente escrita acerca de lo acontecido. “La historiografía (es decir “historia” y “escritura”) –ha escrito acertadamente Michel de Certeau– lleva inscrita en su nombre propio la paradoja –y casi el oxímoron– de la relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso. Su trabajo es unirlos, y en las partes en que esa unión no puede pensarse, hacer *como* si los uniera” (2000:13).

La “futilidad” del discurso historiográfico –como la llama De Certeau–, es decir, aquella constatación de que “...nunca será llenado el espacio que separa al discurso de la realidad” (22) es lo que abre la posibilidad para que el relato, la relación que se hace de los hechos pueda ser alterado, cambiado, dando origen a la coexistencia de múltiples versiones de la historia o, dicho de otra forma, a muchas historias que se refieren los mismos acontecimientos. Lo único que queda de lo sucedido son vestigios, ruinas –fuentes– con los cuales se construyen discursos sobre el pasado, interpretaciones más o menos coherentes, más o menos verosímiles de lo acontecido. “Los archivos –dice De Certeau– forman el “mundo” de este juego técnico” (2000:23). La historiografía, en tanto que “reproducción” de la realidad pasada es, en realidad, una “producción” del pasado. En este sentido señala Le Goff que “El pasado es una construcción y representación constante” (1995:28).

De la Historia de la Filosofía en América Latina se han construido múltiples representaciones; es por ello que al titular este trabajo he preferido utilizar en plural la palabra historia y, de hecho, lo he llamado “El nutrido campo de las historias de la Filosofía latinoamericana”. Ante este panorama múltiple y variado de historias se hace necesario encontrar algún modo de organizarlo. Hay, sin duda, muchas formas de organizar este material, utilizando diferentes criterios tanto formales como de contenido. En esta oportunidad, ordenaremos el campo de acuerdo con la manera en que los diferentes historiadores organizan el relato, más bien, de acuerdo con los criterios que escogen los autores para ordenar su narración. En efecto, una nota que marca diferencia entre los relatos y determina la aparición de representaciones alternativas, tiene que ver con las decisiones de los autores

respecto de la forma en que se articula, se ordena la narración, dándole una coherencia, un sentido, una racionalidad. Cecilia Sánchez, analizando este tema, se ha referido a tres criterios que, a su juicio, se han utilizado para organizar el desarrollo del pensamiento latinoamericano (1997:34-36). La autora llama a estos criterios: racionalista, romántico e institucional.

El criterio que Sánchez llama “racionalista”, es aquel que “...tiende a historizar el pensamiento de acuerdo al progreso por ‘edades’ o ‘etapas’ de ciertas ideas magistrales. Dicha concepción se fía de la coherencia interna, autónoma y evolutiva del pensamiento, en concordancia con el patrón enciclopédico del siglo XIX” (Sánchez, 1997:98). Es así como, por ejemplo, la historia filosófica de la tradición europea-occidental se divide habitual y tradicionalmente en Filosofía Antigua, Medieval, Moderna y Contemporánea. Sobre esta base se articulan la gran mayoría de los textos que pretenden describir dicha historia, sobre ella, también, se confeccionan los programas de cursos en las universidades, y sirve para distinguir los ámbitos de trabajo de los profesores, de los alumnos, etc. Este criterio, como puede constatar cualquier observador, tiene una aceptación y utilización institucional sumamente amplia. Su sustento, sin embargo, es débil, pues la coherencia interna, la autonomía y la evolutividad de cada una de dichas edades o etapas es cuestionable. Pese a ello, como se decía, tiene una amplia aceptación institucional, la mayor de la veces a-crítica.

La tendencia de los historiadores de la Filosofía en América Latina ha sido, sobre todo cuando se iniciaba el proceso de recuperación, la utilización de las mismas etapas o períodos que se distinguen habitualmente en el desarrollo de la Filosofía occidental y, con modificaciones, aplicarlas para describir la evolución de la Filosofía en el continente. Las modificaciones, aluden, según hace ver Roig, a dos asuntos: discontinuidades y ausencias (1986:65). El proceso de la Filosofía en el continente, por tanto, se saltaría etapas, momentos, fases que se dieron en la tradición occidental. Salazar Bondy, por su parte, refiriéndose a estas modificaciones, coincide con lo dicho por Roig en lo referente a la discontinuidad, pero agrega el hecho de que dicho decurso es “sinóptico” y presenta un “retardo decreciente y una aceleración creciente” (1988:26-27). Con ello alude a que la Filosofía en América Latina está cada vez menos retrasada, a la vez que cada día está más activa.

Un caso paradigmático de este tipo de organización es el utilizado por el mismo Salazar Bondy, quien sostuvo ya hace treinta años, sin ambigüedad alguna, que "...el desenvolvimiento ideológico hispanoamericano corre paralelo con el proceso del pensamiento europeo (y ahora también norteamericano) y los cambios que se producen en él coinciden estrechamente con las transformaciones de la filosofía occidental" (1988:26). Sobre este supuesto el autor establecerá la existencia de cuatro grandes "etapas". Una primera, que llama "Escolástica" y que iría desde el siglo XV al XVII, es decir, durante gran parte del período colonial; una segunda titulada "Ilustración", que abarcaría lo ocurrido en el siglo XVIII, y finalmente, distinguirá una tercera etapa que llama "Independencia política". Esta última se subdivide, para el peruano, en cuatro momentos: a) hasta 1870: Romanticismo, "Filosofía de la Ideología", Escuela escocesa del *common sense* y el espiritualismo; b) últimas décadas del siglo XIX: Positivismo; c) primeras décadas del siglo XX: Antipositivismo y los Fundadores; 4) Etapa contemporánea: Marxismo y otras corrientes de Filosofía social: Neotomismo, Fenomenología, Normalización.

Dentro de este mismo modo de categorizar y organizar el desarrollo del pensamiento filosófico en el continente se puede mencionar, también, la propuesta del boliviano Risieri Frondizi, quien distingue cinco etapas que van, como él señala, "...desde las culturas indígenas hasta la futura formación de una conciencia filosófica genuina y propia" (1983:216). Dichas fases serían, según este autor: "Weltanschauung indígenas", "Escolásticas como ideología", "Ideas modernas y Positivismo-Antipositivismo", para terminar en una que llama simplemente, "Futuro". Del mismo modo, el clásico texto de Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, escrito en 1965, está dividido en dos secciones que coinciden, para este autor, con las dos grandes etapas del pensamiento latinoamericano hasta entonces: Romanticismo (Ilustración) y Positivismo.

Finalmente, para mencionar otro ejemplo más contemporáneo, está el libro compilado por Germán Marquínez Argote y escrito por una pluralidad de autores, titulado *La filosofía en América Latina*. Dicho texto tiene expresamente como objetivo, según su compilador, ser "...un libro de texto para los estudiantes sobre el proceso histórico de las edades filosóficas en América Latina" (Marquínez, 2001:11). Con esa finalidad divide sus

capítulos dedicados a los siglos XIX y XX en: “El positivismo latinoamericano”, “Antipositivismo, Metafísica y Ontologías”, “La Neoescolástica de los siglos XIX y XX”, “Dinámica y especificidad de las ideas marxistas en América Latina”, “La Fenomenología en América Latina” y “Filosofía de la ciencia y análisis filosófico”.

Como una suerte de reacción a este modo de historiar utilizando categorías y esquemas organizacionales importados –“categorías imperiales” como diría José Gaos–, surgen propuestas que buscan, siempre dentro del esquema racionalista, innovar en cuanto al orden y categorización: buscan categorías “autóctonas”, como las llamaría Arturo Roig.

Una propuesta paradigmática en este sentido es la de Enrique Dussel, quien distingue entre Épocas y Períodos (1982:405). Según el autor, la Filosofía latinoamericana ha pasado por tres grandes Épocas y ocho Períodos, siendo los Períodos momentos internos de las Épocas. La Primera Época llamada “Filosofía colonial (1492-1807)”, comprende los cuatro primeros Períodos: “Filosofía política ante la conquista (1492-1553)”, “Primera normalización filosófica (1513-1700)”, que corresponde a la instalación universitaria de la Escolástica y “La crisis de la Ilustración (1700-1756/67, 1750-1800)”. En la Segunda Época denominada “Filosofía de la dependencia Neocolonial (desde 1907)” se enmarcan los cinco Períodos siguientes: “Filosofía ante la primera Emancipación (desde 1807)”, “El fracaso del nuevo orden (desde 1820)”, “El positivismo a la sombra de la expansión del imperialismo (desde 1880)”, “La segunda ‘normalización’ (desde 1910)” y “Los avatares de la crisis de dependencia (1945-1955)”. Finalmente se abre una tercera Época que Dussel denomina “La filosofía ante la segunda emancipación (desde 1959)”.

Junto a este modo “racionalista” de articular la Historia, Cecilia Sánchez se refiere, como se decía antes, a una manera “romántica” de hacerlo, que también ha sido utilizada por los historiadores de la Filosofía latinoamericana. Con este modo de organización se alude a aquella periodización que busca construir la historia del pensamiento en torno a ciertos “genios” del pensamiento. Se trata de lo que José Gaos denominaba “los nombres centrales” (1990:57-59). Se toman ciertos autores que, por diferentes razones, se consideran especialmente relevantes y se estructura la Historia del pensamiento sobre la base de aquellas

cabezas particularmente sobresalientes: Platón, Aristóteles, Santo Tomás, San Agustín, Descartes, Kant, Hegel, Husserl y Heidegger para el caso Europeo. De este modo, se organiza la Historia del pensamiento filosófico como una seguidilla de “mentes brillantes”. Por complejo y discutible que sea este modo de organización –pensemos, por ejemplo, en lo difícil que fundamentar objetivamente un criterio para decidir quienes son los “fundamentales”– este modo de historia goza de gran vigencia, aunque aparece, la mayoría de veces articulado con el criterio racionalista. Es así como, por ejemplo, en el caso de la tradición europea-occidental la “Filosofía Antigua” está constituida por el pensamiento de Platón y Aristóteles y la “Filosofía Moderna” es la que va de Descartes a Hegel.

En el caso de América Latina, este esquema fue muy utilizado durante una época para referir la Historia de la Filosofía en el continente. Un caso paradigmático es el de Mamfredo Kempff Mercado en su libro *Historia de la Filosofía en Latinoamérica* (1958). Allí, el autor, en su segunda sección, que llama “Histórica”, contempla una división en tres partes. La primera llamada “La cultura en la Colonia: Escolástica”, la segunda que denomina “La filosofía moderna”, donde aborda la descripción y análisis del pensamiento de Enrique José Varona, José Ingenieros, Alejandro Korn, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Deústua, Antonio Caso, José Vasconcelos, Enrique Molina, Mamerto Oyola, Raimundo de Farías Brito, Jakson de Figueiredo y, finalmente una tercera parte, llamada “La filosofía actual”, donde se refiere única y exclusivamente al pensamiento de Francisco Romero.

Algo semejante es lo que se puede encontrar en la tercera sección de la obra de Francisco Miró Quesada *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* –sección que curiosamente no figura en el índice–. Allí, el autor lleva a cabo una revisión del pensamiento de los llamados “forjadores de la Filosofía latinoamericana” uno por uno: el argentino Francisco Romero, los peruanos Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaúnde, Óscar Miró Quesada, Julio Chiriboga, Honorio Delgado, Mariano Ibérico y, finalmente, el mexicano Leopoldo Zea. El segundo libro de Miró Quesada, titulado *Proyecto y Realización del filosofar latinoamericano*, complementa el primero, en tanto que habla del presente del autor y, aunque organiza los autores en tres ejes temáticos, el texto se dedica a exponer por su orden el pensamiento de Miguel

Ángel Villaroso, Alberto Wajner de Reyna, Renato Cirell, Mario Sambarino, Emilio Estiú, Juan Adolfo Vásquez, Ernesto Mayz Vallenilla, Octavio Nicolás Derisi, Eugenio Pucciarelli, Danilo Cruz Vélez, Leopoldo Zea y Abelardo Villegas.

Una variación interesante de este modo “romántico” de periodizar, es el llamado método “generacional”. Lo que está en juego aquí es la conocida “teoría de las generaciones” que fuera difundida por Ortega y Gasset y continuada por Julián Marías. En palabras de Ortega “...el conjunto de los que son coetáneos en un círculo de actual convivencia, es una generación. El concepto de generación no implica, pues, primariamente, más que estas dos notas: tener la misma edad y tener algún contacto vital” (2006:46). Las edades humanas se dividirían en 5 grupos de 15 años cada una y las generaciones vigentes serían, por tanto, las que van de 30 a 45 años y de 45 a 60 estando la primera en gestación y la segunda en gestión. Al margen de las críticas que se pueden hacer y se han hecho con razón a este método, lo interesante, para efecto de este trabajo, es su aplicación.

La propuesta que hace Miró Quesada en la primera parte de primer su libro, en cuanto a la periodización generacional del pensamiento latinoamericano es, sin duda, la más conocida. Hay que reconocer, sin embargo, que el peruano toma las categorizaciones fundamentales del argentino Francisco Romero. Es así como se distingue, primero que nada, la llamada “Generación de los fundadores”, entre los que menciona a Korn, Rodó, Vaz Ferreira, Molina, Deusta, Farías, Vasconcelos, Caso. A ésta habría seguido una “Generación de los forjadores” integrada por Romero, Astrada, Anquín, Figueiredo, Liman, Mariátegui, Ramos. En tercer lugar estaría la “Generación joven o técnica” que sería la que se divide en Afirmativos y Asuntivos. En su segundo libro, Miró Quesada agrega la “Generación de la articulación”, a partir de 1960, y la “Generación de la liberación”: Salazar Bondy, Roig, Kusch, Scannone, Dussel, Freire y Villegas.

Finalmente, junto al modo racionalista y al romántico, Cecilia Sánchez habla de un criterio “político institucional” de periodización. Según este criterio “...forman parte constitutiva del pensamiento acontecimientos, decisiones y operaciones considerados usualmente externos a las ideas, cuya configuración en un espacio se encuentra regulada directa o indirectamente por algún tipo de poder” (Sánchez, 1997-98:35). Dicho más

claramente, la Iglesia, el Estado, la Universidad o incluso el mercado, según este criterio de análisis histórico, han determinado la configuración de los espacios filosóficos, por lo que historia su decurso para por tener en cuenta lo que ocurre con dichos poderes.

El mismo texto de Cecilia Sánchez llamado *Una disciplina de la Distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile* es un ejemplo paradigmático de la utilización de este criterio para organizar el desarrollo de la Filosofía (1992). El texto da cuenta de la Historia de la Filosofía en Chile de acuerdo con su vinculación a la Universidad –aunque la autora misma reconoce que “una porción importante del trabajo filosófico no ha pasado por ella”–, poniendo el acento en el grado de autonomía que la disciplina adquiere o pierde respecto del Estado. De esta forma se hace evidente “...cuán estrecho y delicado es el vínculo entre la universidad y el poder político del Estado” y con ello cuán indelible y poderosa la relación entre la Filosofía que se da en las aulas y el poder político. Es así como el desarrollo –según la autora– admite tres momentos, que corresponden a las tres partes del libro: “El uso de la filosofía en Chile durante el siglo XIX y principios del XX”, la “Constitución disciplinaria de los Estudios filosóficos” y “La Filosofía, un ejercicio tolerado” (a partir de 1973).

En una perspectiva análoga José Luis Gómez Martínez, al referirse al pensamiento hispanoamericano del siglo XIX, parte de la “...convicción de que todo pensador responde a una circunstancia concreta”. A raíz de ello, divide su exposición en cinco momentos de acuerdo con los procesos políticos vividos por los pueblos americanos: “La herencia del siglo XVIII: la ilustración en Hispanomérica”, “De la autonomía de la independencia: idealismo utópico”, “El fracaso inicial y las búsquedas de sus causas”, “Triunfo de los liberales”, y “El progreso mediante el orden”.

A partir de las diferentes formas de organización de los discursos historigráficos se pueden clasificar las múltiples formas en que se ha relatado el decurso de la Filosofía en América Latina. Esta nota, que marca diferencia entre los relatos y determina la aparición de representaciones alternativas, es decir, las decisiones de los autores respecto de la organización del relato, admite, no obstante, otra variante que ya no es, ni puede ser, racionalista, romántica ni político-institucional. Se trata de la alternativa de

historiar las ideas filosóficas renunciando a toda periodización, dejando por completo de lado la alusión a épocas, etapas, nombres o generaciones; abandonando, incluso, las referencias políticas o institucionales con las que se intenta organizar o articular el relato historiográfico.

En el ámbito latinoamericano es Arturo Andrés Roig quien, por inspiración confesada de Gramsci, comienza a hablar de la posibilidad de construir una “historia episódica”. Su punto de partida es la constatación de que las historias, los relatos sobre acontecimientos exigen, se cree que exigen, una organización. La organización que se hace de la Historia, ya sea en fases, etapas, momentos, autores, generaciones, etc. es, como dice Roig, un elemento “...sin el cual se piensa que no se puede llevar a cabo una tarea historiográfica” (1994:97). Ella sería lo que hace posible agrupar los acontecimientos en unidades. Estos elementos funcionarían como los “guiones” de los que habla De Certeau cuando se refiere al “hacer historia” como una “fábrica de guiones”, que permiten organizar el discurso acerca de los “hechos” del pasado (Cf.: 2000:20). Organización que busca una pretendida “continuidad” en el decurso de los acontecimientos, una continuidad que, desde Foucault es, como se sabe, objeto de sospecha.

Se podría pensar, como dice Roig, que la continuidad es más una expresión de deseo de los historiadores, que es solo un “...proyecto de continuidad y hasta una desesperación por una continuidad a la que se la reviste de necesidad racional” (1994:101). Las líneas de continuidad, entonces, serían una aspiración-imposición sin objetividad y necesidad. Es en este contexto en el que Roig introduce la idea de una “historia episódica”, es decir, una “...historia que se reduce a *momentos puntuales* que quedan señalados como rupturas sin significado, momentos de irracionalidad que no encajan dentro de una racionalidad que podría justificarlos” (1994:101). Momentos que se describen renunciando a justificarlos racionalmente dentro de una totalidad de sentido y que, por lo tanto, dejan fuera toda pretensión de articularlos. Al modo de una suerte de álbum de fotos, de colección de momentos, la historia comprendida como conjunto de episodios se agota en la descripción de instantes.

La selección de los “episodios” referidos, sin embargo, es central, pues no cualquier irrupción de pensamiento es filosófico para

Roig, sino solo aquellos en que aparece el “filósofo”, en que, usando su terminología, aquellos en que concurre lo que llama *a priori antropológico* ([1984]2009). La Historia de las ideas filosóficas debe comenzar por la noción de sujeto –de sujeto filosofante, en nuestro caso– lo que es completamente coherente, pues, según Roig, sin sujeto no hay Filosofía. Se trata de aquel sujeto que “se pone a sí mismo como valioso” y “considera como valioso el pensar sobre sí mismo”. El relato de la Historia de las ideas filosóficas en el continente ha de tomar en cuenta la instalación de aquel sujeto. Ahora bien, según hace ver el mendocino, el sujeto filosofante latinoamericano, de hecho, no se ha instalado de una vez y para siempre. Es así como Roig sostiene que la Filosofía en el continente ha tenido múltiples “recomienzos”: ella ha surgido cada vez que un sujeto se ha puesto a sí mismo como valioso y ha considerado que tiene valor el pensar sobre sí mismo. Se puede hablar de un comienzo con las ideas independentistas, de otro durante la etapa de la organización nacional, de un tercero durante la independencia tardía de Cuba y Puerto Rico, etc.

Decía, al comenzar este texto, que es mucho lo que ha ocurrido en el campo de la Filosofía en América Latina durante los últimos dos siglos, que es tanto, que intentar escribir su historia es una tremenda tarea. Tarea que, sin embargo, como he intentado mostrar, ya ha sido cumplida por múltiples estudiosos latinoamericanos y no- latinoamericanos, con lo que hacía ver que el esfuerzo de Carlos Boerlegui se viene a sumar a una relativamente breve, pero contundente tradición de estudios sobre la Historia de la Filosofía en América Latina. Las historias que se han narrado, sin embargo, aunque admiten algunas coincidencias, tienden a divergir profundamente, al punto de que, en ocasiones, parece que se refirieran definitivamente a objetos del todo diversos. Da la impresión de que se relatan historias de lugares diferentes, pues los autores relevados difieren, las organizaciones cambian, los estilos son diversos, etc. Lejos de ver un problema en esta pluralidad de representaciones, que llegan a ser incluso antagónicas, lo que se tiene aquí es, sin lugar a dudas, una riqueza: una multiplicidad de versiones que permite observar una historia desde distintas perspectivas, desde diferentes escorzos, reconociendo, desde el principio, que ninguno de ellos es “la” versión verdadera, “la” Historia de la Filosofía latinoamericana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ardao, Arturo, (1950), *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, FCE, México.
- Boerlegui, Carlos, (2004), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, Una búsqueda incesante de identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Beuchot, Mauricio, (1996), *La historia de la filosofía en el México colonial*, Herder, Barcelona.
- Caturelli, Alberto, (1953), *La filosofía en Hispanoamérica*, Córdoba (Argentina).
- , (2001), *Historia de la filosofía Argentina, 1600-2000*, Buenos Aires.
- Carrillo Narváez, Alfredo, (1959), *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- Cerutti-Guldberg, Horacio, (1986), *Hacia una metodología de la Historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Cordero, Armando, (1962), *Panorama de la filosofía en Santo Domingo*, 2 vols., Imprenta Arte y Cine, Santo Domingo.
- Crawford, William Rex, (1966), *El pensamiento latinoamericano de un siglo*, Editorial Limusa-Wiley, México.
- Davis, Harold Eugene, (1995), “La historia de las ideas en Latinoamérica”, *Fuentes de la cultura Latinoamericana II*, Zea (comp), FCE, México, pp.221-
- , (1974), *Latin American Thought. A Historical Introduction*, The Free Press, New York.
- De Certeau, Michel, (2000), *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México.
- Dussel, Enrique, (1982), “Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana”, II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, USTA, Bogotá, pp.405-436.
- Escobar, Roberto, (1976), *Filosofía chilena*, Universidad Técnica del Estado, Santiago de Chile.
- , (2008), *El vuelo de los Búhos. Visión personal de la actividad filosófica en Chile*, RIL Editores, Santiago de Chile.
- Francovich, Guillermo, (1945), *La filosofía en Bolivia*, Editorial Losada, Buenos Aires.
- , (1956), *El pensamiento Boliviano en el siglo XX*, FCE, México.

Fondizi, Risieri, (1983), “¿Hay una filosofía Iberoamericana”, *Filosofía e Identidad cultural en América Latina*, Monte Ávila Editores, España, [1948].

Gallegos Rocafull, José María, (1951), *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*, Centro de Estudios Filosóficos, México.

Gaos, José, (1990), *Pensamiento en lengua española*, UNAM, México. (1945), pp.57-59.

García Bacca, Juan David (1953), *Antología del pensamiento venezolano de los siglos XVII y XVIII*, Ediciones del Ministerio de Educación, Caracas.

_____, (1972) *Lecturas de historia de la filosofía venezolana*, Caracas.

Gómez-Martínez, José Luis, (1987), “Pensamiento iberoamericano del siglo XIX.” *Historia de la literatura hispanoamericana*. Siglo XIX. Vol. 2., Cátedra, Madrid, pp. 399-416

Guadarrama, Pablo, (1996), “¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?” *Temas* (La Habana), N°7, julio-sept., pp.109-117.

_____, (2000), *Historia de la filosofía latinoamericana*, Universidad Abierta a Distancia, Bogotá.

_____, (1986) *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, Editora Política La Habana, La Habana.

_____, (1995), *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX*, Santa Clara.

Guy, Alain, (1989), *Panorama de la Philosophie Ibéro-Américaine. Du XVI^e Siècle a nosjours*, Patino, Ginebra.

Harold Eugene, David, (1995), “La historia de las ideas en Latinoamérica”, *Fuentes de la cultura latinomericana*, FCE, México, pp.220-236.

Insua Rodriguez, Ramón, (1945), *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Imprenta de la Universidad, Guayaquil.

Ibargüengoitia, Antonio, (2007), *Suma filosófica Mexicana*, Porrúa, México.

Jaksic, Iván, (1989), *Academic rebels in Chile; the role of philosophy in higher education and politics*, State University of New York Press, Albany.

Jaramillo Uribe, Jaime, (1964), *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Editorial Temis, Bogotá.

Kempff Mercado, Manfredo, (1958), *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, Zig zag, Santiago de Chile.

Krumpel, Heinz, (1992), *Philosophie in Lateinamerika. Grundzüge ihrer Entwicklung*, Akademie Verlag, Berlin.

Larroyo, Francisco, (1968), *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, Editorial Porrúa, México.

____, (1963), *La filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires.

Láscaris, Constantino, (1964), *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, Editorial ECA, San José.

____, (1970), *Historia de las ideas en Centroamérica*, EDUCA, San José.

Lertora, M. Celina, (1976), *Historia del pensamiento filosófico Argentino*, Universidad Nacional de Cuyo, Cuyo.

Luna, José Ramón, (1971), *El positivismo en la historia del pensamiento venezolano*, Editorial Arte, Caracas.

Magallón, Mario, (1998), *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, UAEM, México.

Marías, Julián, (1961), *El método histórico de las generaciones*, Revista de Occidente, Madrid.

Marquínez, Germán et al, (2001), *La filosofía en América Latina. Historia de las ideas*, El búho, Bogotá.

____, (1988), *La Filosofía en Colombia*, El búho, Bogotá.

Mestre, José Manuel, (1952), *De la filosofía en La Habana*, editado con introducción de H. Piñera Llera, Dirección de Cultura del Ministerio de Educación de Cuba, La Habana.

Miró Quesada, Francisco, (1974), *Despertar y proyecto de la filosofía latinoamericana*, FCE, México.

____, (1981), *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México.

Muñoz García, Ángel, (1999), "Hacia una historia de la filosofía en Venezuela: prehistoria filosófica de la Universidad de Caracas", 33, pp. 81-100.

Ortega y Gasset, (2006), "En torno a Galileo", *Obras Completas*, Tomo VI, 1941-55, Taurus, Madrid.

Paladines Escudero, Carlos, (1991), *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*, UNAM, México.

Pérez De La Cruz, Rosa Elena, (2000), *Historia de las ideas filosóficas en Santo Domingo durante el siglo XVIII*, UNAM, México.

Piñera Llera, Humberto, (1960), *Panorama de la filosofía cubana*, Unión Panamericana, Washington.

Pro, Diego, (1980), *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, Cuyo.

Riepe, Dale, (1989), "Philosophy in Cuba: then and now", en April Ane Knutson (Ed.), *Ideology and independence in the Americas*, Mep Publications, Minneapolis, pág. 156-181.

Romero, Francisco, (1967), "Sobre la historia de las ideas" (1955), *La estructura de la Historia de la filosofía y otros ensayos*, Losada, Buenos Aires, pp.193-200.

Roig, Arturo Andrés, (1997-98), "Historia de las Ideas", *Boletín de Filosofía* N°9, Vol 3, Universidad Católica Blas Cañas, Chile, pp.11-33.

_____, (1977), *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.

_____, (1994), "La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana", *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, pp.125-146.

_____, (1971), "Acerca del comienzo de la filosofía americana" *Revista de la Universidad de México*, Vol. XXV, N° 8,

_____, (1986), "Interrogantes sobre el pensamiento filosófico", *América Latina en sus ideas*, Zea (Comp.) Siglo XXI, México.

Rovira, María del Carmen, (1997), *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*, UNAM, México.

Rivera De Tuesta, María Luisa, (2000), *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú: Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, FCE, México.

Rubio, Jaime, (1979), *Historia de la filosofía latinoamericana*, USTA, Bogotá.

Sánchez, Cecilia, (1992), *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*, CERC-CESOG, Santiago de Chile.

_____, (1997-98), "Institucionalización de la filosofía" *Boletín de Filosofía* N°9, Vol 3, Universidad Católica Blas Cañas, Chile, pp.34-48. También en *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*, R. Salas (comp), Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago de Chile, Tomo II, pp.569-583.

Salazar Bondy, Augusto, (1988), *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México (1968).

_____, (1967), *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo: el proceso del pensamiento filosófico*, F. Moncloa, Perú.

Santos Herceg, José, (2010), *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*, FCE, Santiago de Chile-México.

Sarti, Sergio, (1976), *Panorama della filosofia hispanoamericana contemporanea*, Cisalpino-Golliardica, Milán.

Sasso, Javier, (1998), *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Monte Ávila Editores, Venezuela.

Sobrevilla, David, (2007), “Una historia de la filosofía latinoamericana”, *Rev. filos.* vol.63, Santiago de Chile, pp. 87-97.

Soler, Ricaurte, (1979), *Estudios sobre la historia de las ideas en América Latina*, Librería Cultural Panameña, S.A, Panamá.

___, (1976), “Consideraciones sobre la historia de las filosofía y la sociedad latinoamericana”, *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, pp.86-

___, (1971), *Pensamiento panameño y concepción de la nacionalidad durante el siglo XIX*, Librería Cultural Panameña S.A, Panamá.

___, (1991), “Tradición, reflexión y enseñanza de la filosofía en Panamá”. *Tareas* N°79, septiembre-diciembre,

Ternevoi, Oleg, (1981), *La filosofía en Cuba*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

Vitier, Medardo, (1937), *Las ideas en Cuba*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

___, (1948) *La filosofía en Cuba*, FCE, México.

Villegas, Abelardo, (1963), *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeva, Buenos Aires.

___, (1985), *Autognósis: el pensamiento mexicano en el siglo XX*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México.

___, (1988), *Historia de la filosofía en México. Siglo XX*, UAT, México.

Zea, Leopoldo, (1974), “De la historia de las ideas a la filosofía de la historia”, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, Joaquín Mortiz, México.

___, (1956), *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, UNAM, México.

___, (1955), *La filosofía en México*, Libro-Mex, México.

___, (1943), *El positivismo en México*, El Colegio de México, México.

___, (1944), *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, El Colegio de México, México.

Autores

Horacio Cerutti Guldberg, nace en Mendoza (1950) y luego se naturaliza mexicano (1993). Es Licenciado y Profesor (Maestro) en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina (1973) y Doctor en Filosofía por la Universidad de Cuenca, Azuay, Ecuador (1978). Ha sido Becario de Posgrado en la Fundación Bariloche, Río Negro, Argentina (1976) y Becario de Postdoctorado Fundación Alexander von Humboldt, Nürnberg, Alemania (1986). Se ha desempeñado como Profesor en las Universidades de Salta, Argentina; de Cuenca, Ecuador y Pedagógica Nacional en México. Desde 1982 a la fecha es Catedrático de la Universidad Nacional Autónoma de México, Investigador en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos y Profesor de Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas y Filosofía Política en la Facultad de Filosofía y Letras. Entre sus libros cabe mencionar: *De Varia Utópica (Ensayos de utopía III)*. Bogotá, Universidad Central, 1989. *Presagio y tópica del descubrimiento*. México, UNAM, 1991. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE, tercera edición corregida y aumentada, 2006. *Memoria comprometida*. Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional, 1996. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, segunda edición, 1997. *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?* Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, segunda edición, 2001. *Filosofar desde Nuestra América*. México, Miguel Ángel Porrúa/UNAM, 2000. *Experiencias en el tiempo*. Morelia, Editorial Jitanjáfora, 2001. *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* en colaboración con Mario Magallón Anaya. México, UCM/Casa Juan Pablos, 2003. *Configuraciones de un filosofar sureador*. México, Ayuntamiento de Orizaba, Veracruz, 1ª reimpresión corregida, 2006. *La utopía de Nuestra América* (De

Varia Utópica. Ensayos de Utopía III), Colección Prometeo 37. Heredia, Costa Rica, Universidad Nacional de Costa Rica, 2ª ed. Corregida, 2007. *Democracia e integración en Nuestra América (Ensayos)*, Mendoza, Argentina, Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo, 2008. *Filosofías para la liberación ¿liberación del filosofar?* San Luis, Argentina, Editorial de la Universidad Nacional de San Luis, Tercera edición corregida, 2008. *Filosofando y con el mazo dando*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva / UACM, 2009. *Y seguimos filosofando...* La Habana, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales, 2009. *Utopía es compromiso y tarea responsable (Ensayos de utopía V)*, Monterrey, N.L., CECyTE-CAEIP, 2010. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, Colombia, ediciones desde abajo, 2011.

Juan Carlos Scannone, s.j., nació en Buenos Aires (1931) es Licenciado en Teología por la Universidad de Innsbruck y Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich. Entre 1970 y 1980 y desde 1998 ha sido Decano de la Facultad de Filosofía de San Miguel en la Universidad del Salvador en Argentina, donde es Profesor ordinario. Desde 1996 es Profesor invitado anualmente en la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Entre 1992-2001, y desde 2005 es Presidente del Área San Miguel en la Universidad del Salvador. Fue Profesor invitado en las Facultades jesuitas de Filosofía (Munich) y Teología (Frankfurt), y en las Universidades de Frankfurt y Salzburgo; director de investigación del “Equipo Thyssen de Filosofía de la Religión” en Argentina; coordinador del Grupo Argentino Interdisciplinar de Investigación sobre Doctrina Social de la Iglesia “Monseñor Gerardo Farrell”, del que actualmente es miembro y Vicepresidente de la Sociedad Argentina de Teología (1971-1982; 1998-2004). Es coordinador del Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, miembro de la Academia Europea de Ciencias y Artes y asesor del CELAM. Participó en numerosos Congresos, Jornadas Académicas, etc. Autor de los libros: *Sein und Inkarnation* (Ser y encarnación), Friburgo-Munich, 1968; *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987; *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990; *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990; *Weisheit und Befreiung* (Sabiduría y liberación), Düsseldorf, 1992; *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona, 2005. Compilador y coautor de otros

muchos numerosos libros y artículos en obras colectivas y revistas científicas. Sus escritos (anteriores a 2003) fueron catalogados por A. Fresia SDB, en el “Índice bibliográfico de Juan Carlos Scannone”, *Stromata* 59 (2003) 301-317.

Mario Casalla es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, en cuya Facultad de Psicología se desempeña como Profesor Regular e Investigador Principal, en temas de Historia de la Psicología, Psicoanálisis y Filosofía Moderna y Contemporánea. Es también profesor de Historia de la Filosofía Latinoamericana en la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador (Colegio Máximo de San Miguel). Como conferencista y profesor invitado, ha dictado cursos en numerosas casas de altos estudios del país y del extranjero. Ha sido consultor de varios organismos internacionales en temas culturales y educativos, desempeñándose además como asesor del Senado de la Nación Argentina, desde el año 1983. Su obra escrita ha recibido numerosos premios nacionales e internacionales, siendo sus últimos libros *La Tecnología. Sus impactos sobre la educación y la sociedad contemporánea* (1996) y *América Latina en perspectiva. Dramas el pasado, huellas del presente* (2003, 2005, 2011), además de numerosas obras en colaboración y artículos escritos en diarios y revistas del país y del extranjero.

Mario Sáenz es Profesor de Filosofía de la Universidad de Le Moyne, una universidad jesuíta en Syracuse, en el estado de Nueva York de los Estados Unidos. Entre sus trabajos se destacan los libros *The Identity of Liberation in Latin American Thought: Latin American Historicism and the Phenomenology of Leopoldo Zea* (1999) y *Latin American perspectives on Globalization: Ethics, Politics, Alternative Visions* (2003) (compilador) y artículos como “Philosophies of Liberation and Modernity: The Case of Latin America” (en *Philosophy Today*, 1994) y “Tolerancia, diversidad e imperialismo” en la página de la red digital de la Asociación de Filosofía y Liberación, así como artículos sobre Dussel en libros y revistas como *Erasmus*.

Raúl Fornet-Betancourt, nacido en Cuba, es Doctor en Filosofía por las universidades de Aachen y de Salamanca. Su doctorado de habilitación lo obtuvo en la Universidad de Bremen, donde es Profesor de Filosofía. Es Director del Departamento de América Latina del Instituto de Misionología en Aachen, de cuya universidad es Catedrático Honorario. Es director de *Concordia*.

Revista Internacional de Filosofía y coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur así como de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural. Es también Profesor Invitado Permanente de varias universidades en América Latina y miembro de la Societé Européenne de Culture. Entre sus trabajos destacan: *Introducción a Sartre* (México, 1989); *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (México, 1992), *José Martí* (Madrid, 1998) ; *O marxismo na América Latina* (São Leopoldo, Brasil, 1995), *Modele befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, (Frankfurt, 2000), *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde América Latina en el contexto de la globalización*, (Bilbao, 2001), *Transformación del marxismo en América Latina*, (México, 2001), *Filosofía e interculturalidad en América Latina*, (Aachen, 2003), *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, (Aachen, 2004), *La interculturalidad a prueba*, (Aachen, 2006); e *Interculturalidad y religión*, (Quito, 2007).

Fidel Tubino es Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina. Actual Decano de la Facultad de Estudios Generales Letras y Profesor Principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es también Coordinador de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI). Ha sido Coordinador del Doctorado en Filosofía de la PUCP. Miembro fundador de Foro Educativo y experto en educación intercultural. Responsable académico del proyecto de la Fundación Ford: Educación Ciudadanía Intercultural para Pueblos Indígenas de América Latina en Contextos de Pobreza. Sus áreas de especialización son la ética y la hermenéutica. Coautor del libro *Interculturalidad, un desafío* (1992) y de numerosos artículos en revistas especializadas sobre ciudadanía y diversidad cultural.

Ricardo Salas Astrain, chileno, Profesor de Filosofía y Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina con una tesis acerca de una hermenéutica del lenguaje religioso mapuche. Ha escrito dos libros: *Lo Sagrado y lo Humano* (Santiago, Ediciones San Pablo 1996) y *Ética Intercultural. (Re) Lecturas del pensamiento latinoamericano*, (Santiago, Ediciones UCSH, 2003). Es editor de la obra colectiva *Pensamiento crítico latinoamericano* (Santiago, UCSH, 2005). Ejerce como Profesor Titular de Filosofía en la Universidad Católica Cardenal Silva Henríquez de Santiago de Chile y es Coordinador del Programa Mapuche del CERC-Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Dina Picotti es Licenciada en Filosofía por la Universidad del Salvador y Doctora en Filosofía por la Universidad de Munich. Ejerce la docencia en universidades nacionales y privadas en Argentina. Ha sido Decana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Morón y Directora de su Instituto de Pensamiento Latinoamericano; es actual Directora del Doctorado de Filosofía de la Universidad de Morón. Ha sido coordinadora de la Maestría en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de La Matanza. Es actual Directora del Instituto de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Nacional Tres de Febrero y Coordinadora de las Orientaciones en Estudios indoamericanos y en Estudios afroamericanos en la Maestría en Diversidad Cultural. Es investigadora-docente de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Investigadora en temas de Filosofía Contemporánea, Filosofía de la Historia y Pensamiento Latinoamericano. Autora de artículos sobre los mismos en revistas especializadas nacionales y extranjeras y entre otras obras de *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas* (1990), *El movimiento positivista argentino* (1985) (coautora), *A los 500 años del choque de dos mundos 1492-1992* (1989) (coautora), *Pensar desde América* (1995) (prólogo y compilación), *Kulturen der Philosophie* (1998) (coautora). *La presencia africana en nuestra identidad* (1998). *El negro en Argentina – presencia y negación* (2000) (compiladora y coautora), *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalisation* (2002) (coautora), *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*, t.I ‘Identidad, utopía, integración (1900-1930), coautora, Ed. Biblos (2004). Traductora al castellano del original alemán de los t.65. “Beiträge zur Philosophie-Vom Ereignis” (2003), t.68 “Hegel” (2001), “Besinnung” (2005), t.66 y “Unterwegs zur Sprache” (1989, inédito) de la edición de Obras Completas de Martin Heidegger, las dos primeras en Editorial Almagesto/Biblioteca Internacional Martin Heidegger/Biblos, Buenos Aires, la 3ª en Editorial Biblioteca Internacional Martin Heidegger/Biblos.

Arturo Andrés Roig: Argentino (1922-2012). Fue profesor de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Profesor Titular de la misma institución y de otras universidades latinoamericanas. Investigador Principal de CONICET, fue Director General del Centro de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Mendoza, Director del Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales del CONICET. Autor de más de cuatrocientas publicaciones, entre las que se destacan

Los krausistas argentinos (1969), *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972), *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), *La utopía en el Ecuador* (1987), *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994), *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002).

Adriana Arpini es Profesora y Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Investigadora Independiente de CONICET en las líneas temáticas de la Filosofía Práctica y la Historia de las Ideas Hispanoamericanas. Profesora Titular Efectiva de “Antropología Filosófica” y Profesora Asociada Efectiva de “Ética Social y Profesional” en la Universidad Nacional de Cuyo. Profesora de postgrado. Autora y compiladora de libros: *América Latina y la moral de nuestro tiempo* (Mendoza, EDIUNC, 1997). *Razón práctica y discurso social latinoamericano* (Buenos Aires, Biblos, 2000). *Filosofía, narración, educación* (Mendoza, Qellqasqa, 2002), *Eugenio María de Hostos, un hacedor de libertad* (Mendoza, EDIUNC, 2002). *Otros discursos, Estudios de Historia de las ideas latinoamericanas* (Mendoza, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo, 2003). Autora de artículos en revistas especializadas de su país y extranjeras. Directora de proyectos de investigación de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo y de CONICET (Argentina).

Alvaro García San Martín es Profesor en el Departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (UMCE) y Director de la revista *Archivos de Filosofía*. Actualmente, es miembro investigador de un Proyecto FONDECYT (N° 1111041) sobre el pensamiento y la obra de Francisco Bilbao: “Francisco Bilbao y el proyecto latinoamericano”. Es asimismo, coeditor de *La Cañada, la revista del pensamiento filosófico chileno* (www.revistalacañada.cl).

José Santos Herceg hizo sus estudios de Licenciatura en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile (1991-1995) y de Doctorado en la Universidad de Konstanz Alemania (1996-2000). Se ha desempeñado como Profesor en la Universidad Católica del Maule (Talca) (2000-2001), la Universidad Alberto Hurtado (2002-2005) y actualmente es investigador del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. En su trabajo se destaca su investigación en torno a la Filosofía Latinoamericana y Chilena, por una parte, y por otra, su

investigación referente a la Interculturalidad. En el ámbito de la Filosofía Latinoamericana ha publicado algunos textos y leído ponencias tanto en Chile como en el extranjero. Cabe destacar la publicación de su libro *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* (FCE, Chile /México, 2010) que obtuvo el premio Municipal del Literatura en categoría ensayo (2011). En lo referente a la Filosofía Chilena, junto a un número importante de textos publicados, cabe destacar la creación del *Centro Difusión de Pensamiento Filosófico Chileno* y –junto a Álvaro García– la coedición de *La Cañada: revista del pensamiento filosófico chileno*. La interculturalidad, finalmente, ha sido el tema central de sus dos últimos proyectos FONDECYT, de los cuales han emanado un número importante de comunicaciones en eventos, así como también de textos publicados en revistas y libros.

