

Comisión III. Pensamiento alternativo e intercultural

Hugo Biagini, hbiagini@arnet.com.ar

Ricardo Melgar Bao

Neusa Vaz F. neusavazsilva@yahoo.com.br

Magalim Meneses magalimm@hotmail.c

Convocatoria: **El pensamiento alternativo** puede ser tomado como una nueva variante del saber crítico y emancipador. Si bien sus fundamentos y sus raíces históricas se remontan a distintas etapas de flujo popular, el mismo emerge orgánicamente en oposición al “modelo” neoliberal, a la ideología de la globalización, y a la modernización excluyente, en relación con expresiones contrahegemónicas como han sido las del propio Corredor de las Ideas.

Sus pivotes conceptuales se orientan hacia las identidades positivas, las utopías sociales, la integración regional y la justicia distributiva, mientras que sus dimensiones pragmáticas oscilan entre los márgenes de la disidencia, el reformismo o el cambio estructural.

En el plano documental se han publicado varias obras colectivas sobre el particular, como el *Diccionario del Pensamiento alternativo* y sendos tomos sobre *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*.

1) Ecofeminismo,

Celina A. Lértora Mendoza, Conicet-FEPAI, USAL; Bs. As.

El ecofeminismo, que surgió hace unos veinte años de la confluencia de dos corrientes independientes, la denominada *deep ecology* y el feminismo, tuvo resonancia en América Latina través de las corrientes de la filosofía y la teología de la liberación. Esta dirección latinoamericana, asumiendo los presupuestos teóricos del ecofeminismo elaborado en el Norte, le imprime un carácter específico que podría resumirse en dos rasgos, que se desarrollan más ampliamente: 1º un retorno a las cosmovisiones autóctonas y 2º el ecofeminismo como una praxis de liberación. En ambos rasgos se aprecia el sesgo claramente político de la propuesta, en el sentido de configurarse como una corriente anticolonial denunciante de múltiples procesos de subrepticio neocolonialismo en América Latina.

Ecofeminismo latinoamericano

El ecofeminismo, que surgió hace unos veinte años de la confluencia de dos corrientes independientes, la *deep ecology* y el feminismo, se vincula en América Latina sobre todo a corrientes anteriores y ya arraigadas: la filosofía y la teología de la liberación. Ello se debe fundamentalmente a que el feminismo latinoamericano, a su vez, se ha vinculado estrechamente a estas corrientes y sus temas se han conjugado alrededor de cuestiones relativas a la praxis concreta de liberación.

En líneas generales, el ecofeminismo latinoamericano asume los puntos teóricos y programáticos básicos del ecofeminismo del Norte, que a su vez toma los siguientes tópicos de las corrientes originarias. De la ecología profunda, la propuesta de proteger a la naturaleza buscando una alternativa cultural al modo de vida actual reemplazándolo por una cultura pro-vida. La ecología profunda se distanció cada vez más de la otra orientación de la ecología inicial: la que hoy constituye el amplio y diversificado campo de estudio de las ciencias ambientales. Del feminismo toma sus dos afirmaciones

fundamentales: 1. que el "género" (entendido como rol que corresponde a cada sexo dentro de una determinada comunidad) es un constructo social y no se deriva necesariamente del sexo biológico; 2. que en esta diferenciación de roles (sesgo de género) la primacía ha correspondido al varón, que ha dominado a la mujer (patriarcado) y ha establecido los modos masculinos de comportamiento y/o pensamiento como modelos para toda la humanidad (androcentrismo).

El ecofeminismo toma también del feminismo el método hermenéutico de la de-construcción, aplicándolo al nuevo objeto: la relación hombre-naturaleza y asume más acentuadamente la vinculación con los movimientos de liberación y de derechos humanos.

Como posición central el ecofeminismo sostiene que la dominación de la naturaleza y de la mujer son paralelas y que no revertirán aisladamente. Este es, por lo tanto, el supuesto básico del ecofeminismo latinoamericano. Expresado en términos de Mary J. Ressa: "es la convicción de que la opresión de la mujer y la destrucción del planeta derivan del mismo sistema patriarcal"¹. El camino hacia la construcción del ecofeminismo regional ha sido descrito por ella misma², tomando su propia historia personal como modelo. Por un lado, la lectura de precursores (Rachel Carson, Teilhard de Chardin) y de ecofeministas del Norte, como Rosemary Radford y Mary Grey. Por otro, las prácticas ecofeministas que emergieron de las exigencias de la vida y los imperativos de la historia. En su concepto, la ecología profunda analiza y de-construye los patrones simbólicos, psicológicos y éticos, de las relaciones destructivas entre los seres humanos y la naturaleza; y el feminismo cultural identifica y analiza la dinámica de opresión del macho sobre la hembra.

La conciencia de situacionalidad latinoamericana también llega al ecofeminismo a través del feminismo. Como señala Ricardo Pobierzym³, la gran mayoría de las demandas feministas de los años 60 y 70, en el primer mundo, desconocían que sus discursos sobreentendían un contexto socioeconómico. Las feministas del tercer mundo comprendieron pronto que sus experiencias de vida eran, en la mayoría de los casos, bastante diferentes de las experiencias de mujeres de clase media del primer mundo y por eso orientaron el feminismo hacia otras direcciones, privilegiando el análisis de los problemas de las sociedades periféricas. De ahí que el ecofeminismo tome también la misma orientación.

La brasileña Ivone Gebara es la mayor representante del ecofeminismo latinoamericano. Partiendo de las experiencias concretas de mujeres pobres y marginadas, presenta una visión crítica de la antropología dualista, buscando pensar de un modo nuevo la antigua imagen de la Trinidad⁴, considerándola una realidad inserta en el cosmos, en la tierra, en las relaciones entre los pueblos y culturas. Propone, en conclusión, que "una articulación íntima entre una línea feminista de pensar la vida y una línea ecológica, nos abre no sólo una posibilidad real de igualdad entre mujeres y hombres de diferentes

¹ Mary Judith Ressa, "Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina", Sylvia Marcos (ed.) *Religión y género*, Madrid, Trottra, 2003, p. 22.

² Mary Judith Ressa, "Las fuentes del ecofeminismo: una genealogía", *Cons-spirando* 23, 1998: 3-8.

³ "Ecofeminismo: la mirada femenina de la ecofilosofía", *Actualidad filosófica en el Cono Sur. XIV Jornadas de Filosofía, Actas*, Buenos Aires, Ed. FEPAL, 2009, CDROM, s/v.

⁴ En *Teología a ritmo de mujer*, Madrid, San Pablo, 1995, la segunda parte (pp. 107-15) se titula, precisamente "Trinidad, palabra sobre cosas viejas y nuevas. Una perspectiva ecofeminista".

culturas, sino una relación diferente entre nosotros, con la tierra y con todo el cosmos”⁵. Dos conceptos son claves en su enfoque: "experiencia" y "de-construcción"⁶. La experiencia refleja el punto de partida de todas sus reflexiones⁷; la deconstrucción consiste en la crítica a conceptos tradicionales para luego "reconstruir" desde otro lugar, de nuevas necesidades.

El desarrollo del ecofeminismo latinoamericano, que aun es incipiente, presenta sin embargo dos caracteres que permiten identificarlo con un perfil propio: la revaloración de las cosmovisiones autóctonas (antiguas) y el énfasis en la praxis de liberación.

1º. Retorno a las cosmovisiones autóctonas

Este es un rasgo vinculado a la propuesta general ecofeminista de construcción de nuevas cosmologías o teo-cosmogonías, la más importante de las cuales, y que ha sido adoptada en general por el ecofeminismo es la "hipótesis Gaia" de James Lovelock y Lynn Markulis, pero dándole un sentido más amplio y proponiendo una concepción que retorne a la primitiva sacralización de la naturaleza e impida al hombre ser un agente depredatorio legitimado. El ecofeminismo ha denunciado reiteradamente que el ascenso del punto de vista androcéntrico y patriarcal ha desplazado la reverencia a la tierra como "madre" y dadora de vida (personificada en diversas diosas de la antigüedad desde el paleolítico inferior). Y aunque algunas ecofeministas, como Radford, señalan el peligro de asumir la idea de una naturaleza originalmente paradisíaca, provocando intentos infructuosos de una vuelta imposible, es común a todos la denuncia de mitos patriarcales que legitiman la "culpa" de la mujer por la pérdida de la idílica situación originaria (Eva y Pandora), justificando el estado de sometimiento -tanto de ella como de la naturaleza- al poder transformador masculino. Se denuncia entonces que la desacralización de la tierra, así como la marginación de sus sacerdotisas, produjeron un cambio en la percepción de la naturaleza, y un modelo de acción de tipo depredatorio y explotador.

Sin asumir el sueño de una vuelta imposible al paraíso, el retorno a las cosmovisiones autóctonas es uno de los acentos específicos del ecofeminismo latinoamericano, que desarrolla de este modo la propuesta general en términos de posibilidades reales. La significación de este aspecto en el desarrollo latinoamericano del feminismo está vinculado, muy posiblemente, al hecho de que una buena parte de quienes comparten la propuesta provienen de -o están vinculados con- el ámbito de la teología de la liberación. Dicho retorno puede tomar varias direcciones.

⁵ Ibid. p. 158-159.

⁶ Cf. Paula Carman, "Ivone Gebara" en Antología de Textos de Autoras en América Latina, el Caribe y Estados Unidos, Mujeres haciendo teologías 2, Buenos Aires, San Pablo, 2008, p. 227.

⁷ Como otras autoras, el camino a sus posiciones teóricas forma parte de su historia personal. Sobre su adhesión al ecofeminismo dice: "Un nuevo paso de mi andadura ha sido el encuentro con las preocupaciones ecológicas de nuestro mundo. No soy especialista en esta área pero me doy cuenta de lo mucho que la teología tiene que preocuparse de las cuestiones éticas en relación con el planeta. [...] Con otros compañeros y compañeras busco una ecojusticia, es decir, un camino de justicia que incluya la salvaguardia del planeta. Esta perspectiva me ha abierto a una percepción cada vez mayor de la *relacionalidad* e interdependencia entre todo lo que existe. La vida humana depende de todos los otros seres vivos para mantenerse en la Vida. [...] Estos temas me han abierto, incluso, a la percepción de maneras plurales de pensar una reforma agraria, de cuidar la tierra, de perseverar las culturas, de buscar diferentes salidas para un mismo problema. [...]" ("Itinerario teológico. Una breve introducción", Juan José Tamayo, Juan Bosch (ed.) Panorama de la teología Latinoamericana, Navarra, Verbo Divino, 2001, p. 229 ss.

Una dirección, de afirmación positiva, es la construcción de nuevos esquemas de pensamiento y relación entre el hombre y lo sagrado de la naturaleza. Ivone Gebara, en relación a este aspecto⁸, afirma que un rasgo esencial del feminismo ecológico es la insistencia en la *relacionalidad* de todos los seres y su interdependencia fundamental y propone: 1. una cosmología diferente que subraye la unidad de todos los seres vivientes en un único cuerpo sagrado; 2. una antropología diferente, que re-piense las relaciones desde la clave de reciprocidad. Esto traerá como consecuencia la aparición de un conflicto diferente, en el seno de las instituciones religiosas y eclesiales establecidas, del cual surgirán nuevas comunidades con nuevos modos de entender la religiosidad del hombre y su relación con la naturaleza. En este aspecto pareciera que el ecofeminismo latinoamericano se vincula a algunos aspectos de la propuesta de *New Age*, pero viéndolas desde la perspectiva de una revaloración del chamanismo tradicional.

Otra dirección es la crítica a las religiones occidentales como fuentes de opresión y alienación. Ivone Gebara⁹ sostiene al respecto que es necesario ir más allá de las teologías heredadas porque -afirma- "los esquemas tradicionales y prácticos de las religiones tradicionales y de las tradiciones cristianas no son capaces de abrir nuevas posibilidades para nuestra lucha por la justicia y la felicidad"¹⁰.

Una tercera dirección, consecuencia de la crítica anterior, es la propuesta de una nueva ética para pensar tanto las relaciones humanas entre sí, como las de los hombres con los seres no humanos. Ivone Gebara propone la de-construcción de la ética tradicional del mundo patriarcal, en sus hábitos nocivos, para encarar una nueva construcción que incluya el respeto por el cuerpo y por el prójimo, pues se retoma, con sentido más amplio y comprometido, el mandato evangélico: "ama a tu prójimo como a ti mismo". Dice Gebara:

"Este amor que se expresa en acciones concretas a favor de la vida de todos los vivientes, incluye no sólo las relaciones humanas, sino las relaciones con el conjunto de los ecosistemas. Mi prójimo soy yo misma, mi hermana, mi hermano, mi barrio, los ríos, los mares y todos los animales. Todo es mi prójimo y yo soy prójima de todo. Cualquier agresión a mi prójimo es una agresión a mi propio ser. Hoy nuestro desafío es desarrollar esta ética más allá de las referencias patriarcales que la caracterizaron en el pasado y todavía la caracterizan en el presente"¹¹.

Finalmente, podría hablarse de una dirección epistemológica, en el sentido de proponer -y propiciar- nuevos modos de acceso a la totalidad de lo real, y especialmente lo viviente, como una unidad, reconociendo que en nosotros hay, además del conocimiento que llamaríamos propiamente humano (racional) otras formas de conocimiento que habitualmente no advertimos: animal, vegetal y cósmico. Por eso, en los procesos educativos se debe introducir la perspectiva de "comunidad con", o conciencia de la radical interrelación que asume Gebara y según la cual todos los seres vivientes serían un "tú" en el sentido de Buber.

⁸ Ivone Gebara, "Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos", *Alternativas*, 16/17, 2000: 173-185.

⁹ Ivone Gebara, "Ecofeminism: A Latin American Perspective", *Cross Currents*, 53, 1, 1999: 93-103.

¹⁰ "Ecofeminism...". p. 98.

¹¹ Ivone Gebara, "10 años de Con-spirando", *Con-spirando* 40, 2002, p. 10.

2º. El ecofeminismo como praxis de liberación

Un acento especial del ecofeminismo latinoamericano es su propuesta activista y en esto retoma la tradición del feminismo filosófico y teológico regional, cuya inserción en el contexto del pensamiento liberacionista ha sido siempre fuerte. Así, Ivone Gebara y su grupo de seguidores, sostienen que en el contexto latinoamericano las feministas y ecofeministas deben situarse en el interior de las filosofías y las teologías de la liberación entendidas en sentido amplio.

Ivone Gebara considera que el ecofeminismo debe ser un "eco" del feminismo y sus prácticas, y

"en esta perspectiva, quiere ir más allá de las discusiones estériles y retornar a buscar soluciones concretas para problemas de la vida cotidiana. Éste es el lugar a partir del cual una reflexión necesita empezar"¹².

A la vez, se propone un accionar liberador concreto fruto de la nueva cosmovisión y la nueva ética ecofeministas. Dos textos de Gebara ilustran esta perspectiva. El primero se refiere a la ética concreta e inmediatamente aplicada:

"Esta ética [la ecofeminista] no puede comenzar sólo por definiciones o principios y quedarse en ellos. Ella nos invita a abordar situaciones concretas y, a partir de ellas, pensar en los caminos que favorecen la vida y la justicia en las relaciones"¹³.

El segundo (varios fragmentos) constituye una denuncia a la excesiva teorización, incluso dentro del feminismo, cuando la gravedad de la situación reclama una acción inmediata, desde una posición teórica inclusivista, que respete las opciones y que no convierta sus diferencias en estériles discusiones.

"En el mundo occidental capitalista, siempre estamos intentando aplicar a la historia conceptos y análisis provenientes de un mundo competitivo. Diferentes pensadoras feministas en América Latina intentan discutir qué perspectiva viene primero, si la ecología o el feminismo. Esta discusión enfatiza la idea que algunas feministas creen que otros se apropian de los pensamientos ecológicos y los integran en una perspectiva feminista. Y al hacer esto, ellas no son fieles al feminismo en su lucha pura y exclusiva por las mujeres. Otros sienten que el feminismo está robando algo que es propiedad privada de la lucha ecológica. [...]

Mientras se discute todo esto, continúa la destrucción de la selva del Amazonas, de los bosques tropicales y otros [...] Mientras continúan estas discusiones, cantidades de mujeres y niños están pasando hambre y muriendo por enfermedades producidas por un sistema capitalista capaz de destruir vidas y generar beneficios sólo para unos pocos.

Para mí la cuestión desafiante no es la pugna entre los diferentes modos de interpretar las vidas de las mujeres y el ecosistema, o el reduccionismo de teorías, sino la destrucción de la vida mientras estamos discutiendo las teorías. No, yo no

¹² Ecofeminism..." cit., p. 95.

¹³ "10 años de Con-spirando" cit, p. 10.

estoy en contra de las teorías, pero sospecho que algunas discusiones están reforzando más la lógica patriarcal del capitalismo que un estilo de vida alternativo real. [...] Me parece que el feminismo no puede dejarse tentar por teorías masculinas y competitivas, que están enamoradas de ellas mismas, sin buscar teorías de una reforma estructural y acciones orientadas a la justicia"¹⁴.

Esta permanente apelación del giro a la praxis también puede interpretarse como un alerta ante posiciones utópicas que, por ser irrealizables, terminan reforzando el *statu quo*. En una de sus últimas obras, Gebara se hace cargo del peligro de que su reclamo de ecojusticia sea nada más que una hermosa utopía, un regreso al paraíso originario, donde todos seremos felices y el mal ya no existirá. La conciencia de la permanente dialéctica de lo bueno y lo malo en el mundo exige una mirada mesurada:

"No se trata de pensar un mundo utópico sin la presencia del mal, sin exclusiones ni jerarquías, sino de pensar y vivir un mundo más equilibrado, más ético, donde haya mayor respeto por la diversidad y la diferencia"¹⁵.

La relación entre ecología y sociedad es un viraje que intenta introducir el ecofeminismo al insistir en que el destino de los oprimidos está íntimamente ligado al destino de la tierra. Entonces, interpreta Ricardo Pobierzym, toda apelación a la justicia social implica una eco-justicia¹⁶.

También con un enfoque realista, Consuelo Vélez Caro¹⁷ relaciona el problema ambiental con el contexto de globalización (especialmente la economía neoliberal) y sus consecuencias en la región latinoamericana. Considera que los graves problemas que afrontamos son un desafío para replantear las opciones éticas y religiosas, así como la visión que tenemos del ser humano, la cultura y la sociedad. Reconoce logros en el sistema actual, como la preocupación (teórica y tal vez no tanto práctica, al menos en ciertos casos) por la defensa de los derechos humanos, la universalización de la democracia, la igualdad de género y la defensa del medio ambiente. Pero advierte que sus contradicciones internas producen efectos negativos y hasta perversos, especialmente sobre los más débiles. Estos débiles, conforme al ecofeminismo liberacionista, son tanto los seres humanos pobres como la naturaleza expoliada.

Síntesis

Aunque todavía con escaso desarrollo teórico, el ecofeminismo latinoamericano se perfila como una corriente en crecimiento, que se interesa por los graves problemas ambientales presentes en la región, sobre todo en relación con el mayor perjuicio relativo que causan a los pobres y marginados, cuyo hábitat está siendo devastado por prácticas depredadoras y correlativas ideologías perniciosas. Se prevé así que esta dirección de síntesis entre la filosofía de la liberación y el feminismo, ya presente, se afianzará también en el ecofeminismo latinoamericano de los próximos años.

¹⁴ "Ecofeminism..." cit. pp. 94-97, traducción de Paula Carman, art. cit. p. 233.

¹⁵ *El rostro oculto del mal*, Madrid, Trotta, 2002, p. 183.

¹⁶ "Los desafíos del ecofeminismo", conferencia en "Espacio" (Buenos Aires, 4 de julio de 2002), disponible en

<http://www.temakel.com/emecofeminismo.htm>.

¹⁷ "Un contexto global y fragmentado, una ideología dominante", *Theologica Xaveriana* 131, 1999: 327-340.

Bibliografía

- Gebara, Ivone, *La sed de sentido. Búsqueda ecofeministas en prosa poética*, Montevideo, Doble Clic, 2002.
- Gebara, Ivone, *Teologia em ritmo de mulher y Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas*, São Paulo, Paulinas, 1994; versión castellana, *Teología a ritmo de mujer*, Madrid, San Pablo, 1995.
- Gebara, Ivone, *El rostro oculto del mal*, Madrid, Trotta, 2002.
- Gebara, Ivone, "10 años de Con-spirando", *Con-spirando* 40, 2002: 3-14.
- Gebara, Ivone, "Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos", *Alternativas*, 16/17, 2000: 173-185.
- Gebara, Ivone, "Ecofeminism: A Latin American Perspective", *Cross Current*, 53, 1, 1999: 93-103.
- Gebara, Ivone, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Montevideo, Doble Clic, 1998.
- Ress, Mary Judith, "Reflexiones sobre el ecofeminismo en América Latina", en Silvia Marcos (ed.), *Religión y Género*, Madrid, ed. Trotta, 2004: 153-177.
- Ress, Mary Judith, "Las fuentes del ecofeminismo: una genealogía", *Con-spirando* 23, 1998: 3-8.
- Vélez Caro, Olga Consuelo, "Un contexto global y fragmentado, una ideología dominante", *Theologica Xaveriana* 131, 1999: 327-340.

2) Articulación de saberes y Práctica social. El pensamiento alternativo de José Luis Rebellato, Ricardo Nicolon, Montevideo, 2010. Instituto de Profesores "Artigas" rnicolon@adinet.com.uy

El trabajo pretende mostrar las líneas de trabajo de José Luis Rebellato, de este modo se puede articular su pensamiento, lenguaje y prácticas con los movimientos de liberación.

Su propuesta filosófica: Dialéctica. Hermenéutica del lenguaje, del sujeto, de las comunidades y de la cultura. Teología de la liberación. Epistemología de la Complejidad. Filosofía ética y política. (Praxis liberadora-alternativa) Filosofía de la educación (Dialógica y participativa) Filosofía social. (Revolución cultural)

Algunos de estos temas son hoy olvidados por la fuerza de un discurso dominante globalizador del mercado y de la informática, que sigue excluyendo y penetrando las subjetividades tanto de derechas, como de indecisos, como de izquierdas, como de pobres y excluidos. Una interrogante que nos planteaba Rebellato y que tiene vigencia hoy: "... ¿estamos dispuestos a rehacer nuestra propuesta, a generar una propuesta que se construya con las iniciativas, saberes y poderes de la comunidad y de su organización?" Y su respuesta: "No puede separarse la participación popular del poder. Y poder significa intervención real y efectiva en la toma de decisiones y en la construcción de un proyecto político."

Articulación de saberes y Práctica social. El pensamiento alternativo de José Luis Rebellato.

Introducción.

José Luis Rebellato fue un intelectual orgánico como lo aprendió de Gramsci, podemos afirmar que cumplía con la expresión dialéctica: Pensar lo que se hace y hacer lo que se piensa. En este sentido sigue siendo un referente ético ineludible para Suramérica.

Nació en Uruguay en Canelones en 1946. Estudió en el Colegio salesiano. En 1968 fue Doctor en Filosofía en la Universidad pontificia salesiana de Roma guiado por Giulio Girardi, con el cual conoció la Teología de la liberación. En los años 70 del siglo XX en Melo trabajó en la pastoral juvenil. En la dictadura estuvo preso. Fue militante y dirigente sindical de la cooperativa de lechería Conaprole. En 1981 fue asesor y educador popular en el Centro de investigaciones y desarrollo cultural (CIDC). En 1989 colaboró con la formación sindical en el Instituto “Cuesta Duarte” (PIT-CNT) En 1990 fue Profesor e investigador en la Multiversidad Franciscana de América Latina (MFAL) y Coordinador de la Maestría de Educación Popular. Desde 1993 en la Universidad de la Republica trabajó como Docente de Filosofía de la práctica y de la Maestría en Estudios latinoamericanos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación, como Profesor de Antropología filosófica en la Facultad de Psicología y de Ética filosófica en la Facultad de Ciencias sociales. En Extensión Universitaria integró el equipo de asistentes en el programa barrial (Cerro). Murió el 18 de noviembre de 1999.

Su pensamiento se desarrollo en los contextos de la dictadura militar (1973-1985), el retorno a la Democracia (1985), el referendum contra la Ley de Caducidad y la caída del muro de Berlín (1989) y la expansión de la cultura neoliberal en los años 90. Pero también con la esperanza del primer Gobierno de Izquierda en la Intendencia Municipal de Montevideo (1990).

El problema: La profunda crisis de civilización.

Ante estos contextos complejos Rebellato nos mostró que estamos en una crisis de civilización, lo que lo llevó a enfrentarse a la cultura capitalista neoliberal de dominación global.

Predijo el levantamiento de nuevos muros:

“...las transnacionales, el libre mercado, la democracia capitalista, han sido las causantes de la multiplicidad de muros, sea en el capitalismo central, sea sobre todo en nuestras sociedades periféricas. Muros que separan la prosperidad acumulada de las necesidades postergadas de la masas; muros que separan las decisiones en pocas manos, impidiendo las iniciativas colectivas.” “(...) un sistema que genera injusticias, miseria y muerte. Un sistema que sigue levantando muros.” (Rebellato, 1992) Con el paso de los años vimos levantarse nuevos muros, en los barrios ricos, en Israel, en Estados Unidos en la frontera con México, en las leyes migratorias europeas.

Denunció la destrucción y exclusión de vidas:

“Los procesos de globalización nos enfrentan a una contradicción fundamental: me refiero a la contradicción entre el capital y la vida. Cuando hablo de vida, pienso no sólo en la vida humana, sino en la vida de la naturaleza. El modelo de desarrollo propuesto y construido desde la perspectiva neoliberal supone destrucción y exclusión de vidas humanas, así como destrucción de la naturaleza.” (Rebellato, 1999) Esto ya nos lo había dicho con fatal arrogancia el economista neoliberal Hayek (1988) “La mera existencia

no puede conferir a nadie un derecho o exigencia moral frente a otro. (...) no todos los seres vivos tienen derecho a seguir viviendo.” Lo que demuestra que el darwinismo social sigue vigente, al que hoy llamamos capitalismo salvaje y depredador.

Interpretó la destrucción del tejido social por medio de las patologías de la dominación por el miedo, la violencia y la exclusión.

“(…) la violencia como expresión de la competitividad, pues se pierde el valor del otro como alteridad dialogante y se lo reemplaza por el valor del otro como alteridad amenazante. La sociedad de la exclusión genera una verdadera expansión de las violencias, un nuevo mundo de lucha de todos contra todos.” (Rebellato 1999) Esto lo vivimos diariamente en nuestras ciudades, los medios de comunicación han convertido la violencia y la vida privada en una mercancía pues “es lo que vende”.

Esta crisis de civilización es tan profunda que transforma nuestras subjetividades:

“Los modelos neoliberales poseen una capacidad de penetrar y moldear el imaginario social, la vida cotidiana, los valores que orientan nuestros comportamientos en la sociedad. Más aún: la cultura de la globalización con hegemonía neoliberal está produciendo nuevas subjetividades.” Es un problema cultural, la imposición de un modo de vida con valores anti-humanistas.

“Las estructuras de dominación, que tienen que ver con dispositivos de saber/poder, se encuentran profundamente interiorizadas en nuestros procesos de aprendizaje y en la conformación de nuestra identidad.” (Rebellato 1999) De esta manipulación subjetiva no se salvan ni los agentes políticos y sociales de izquierda.

El asalto a las subjetividades se produce proclamando el pensamiento único y el fin de la historia. “El pensamiento único se nos presenta con una lógica irresistible: la lógica del capital sobre la vida, la lógica del único sistema viable sobre la posibilidad de pensar la alternativa. La lógica del vencedor que anuncia haber llegado al fin de la historia.” (Rebellato, 1999) En palabras de Fukuyama (1989) “El triunfo de Occidente, de la *idea* occidental, es evidente, en primer lugar, en el total agotamiento de sistemáticas alternativas viables al liberalismo occidental.”, “Lo que podríamos estar presenciando no sólo es el fin de la guerra fría, o la culminación de un período específico de la historia de la posguerra, sino el fin de la historia como tal: esto es, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano.” Un nuevo fin de la historia en este caso secularizado, entre tantos otros fracasados intentos de corte religioso.

Articulación de saberes.

La realidad capitalista y posmoderna, se caracteriza por la dominación, la fragmentación y la complejidad. Se hace necesario comprenderla para poder cambiarla.

Ante el capitalismo, en primer lugar debemos decir que Rebellato fue un pensador dialéctico. “En una práctica transformadora, las cuestiones metodológicas y las cuestiones teóricas se hallan entrelazadas dialécticamente.” (Rebellato 1983)

Ante la posmodernidad, Rebellato fue un hermenéutico del lenguaje, del sujeto, de las comunidades, de la cultura. “Toda comunidad, todo agrupamiento humano, produce acciones y saberes con un profundo contenido simbólico. Símbolos y significaciones que más que "rescatar" se trata ante todo de "comprender". Estos conjuntos de símbolos forman parte de una verdadera tradición cultural, organizativa y participativa. Lo que requiere, de parte del educador una capacidad "hermenéutica", es decir, una formación en la interpretación de dichas tradiciones.” (Rebellato 1992)

Para comprender la complejidad de la realidad, Rebellato siguió la Epistemología de la complejidad. “Edgar Morin formula el principio hologramático, como uno de los principios del pensamiento complejo. De acuerdo al mismo, "el todo está en la parte que está en el todo". Lo que, en otras palabras, significa que las alternativas globales requieren su construcción también desde todos los espacios de la sociedad civil y que no es necesario esperar el cambio estructural, para entonces iniciar el cambio que deseamos realizar.” Rebellato (1999) Para comprender la complejidad de la realidad fragmentada hay que articular saberes para encontrar el sentido de ella.

Práctica social.

Articulación de saberes y práctica social, comprensión y cambio alternativo, están en relación dialéctica. Decía: “(...) entendemos la práctica social como una "hermenéutica", es decir, como una ciencia de la interpretación.” “Es la ciencia única de la práctica social, constituida a través de una recuperación dialéctica de los aportes de todas las ciencias” (Rebellato, 1983)

En Rebellato la filosofía da un nuevo giro hacia la praxis pero no en el sentido marxista-leninista de cambiar el mundo, de hacer la revolución sobre la marcha guiados por un grupo de iluminados expertos; sino de comprenderlo para cambiarlo con la participación del saber y poder popular construido con la gente, organizada en movimientos sociales.

“(…) la construcción de proyectos alternativos debe tener también una dimensión de globalización. Ante la globalización del capital, es preciso globalizar las respuestas, promoviendo una ética de la resistencia, de la interpelación y de la construcción de alternativas de vida desde los movimientos populares; una ética asentada en la vuelta del sujeto viviente, que ha sido reprimido, negado, desplazado (...).” (Rebellato 2000)

En la Teología de la liberación encontró la confluencia de la dialéctica, la hermenéutica y una praxis liberadora. Rebellato fue un ejemplo de trabajo social, comunitario y sindical. La Educación popular es una herramienta de reconstrucción del tejido social destrozado. “Entiendo la educación popular, sobre todo, como un movimiento cultural, ético y político, donde los centros e instituciones deben desempeñar un papel de servicio con relación al movimiento popular en su conjunto y, en especial, a la construcción de los procesos de saberes y poderes sociales y políticos.” (Rebellato 1999)

Entendió la Ética como práctica de liberación, indispensable para toda revolución.

“Una ética de la liberación que reclama la validez de la dignidad es parte sustantiva de las luchas de resistencia, así como también sostiene e impulsa la construcción de un

proyecto popular alternativo. La dignidad está, pues, en el centro de un pensamiento y de una práctica emancipatoria.” (Rebellato 2000)

Propuesta alternativa: la Revolución Cultural.

Su propuesta fue una Revolución Cultural construida desde y con la participación-acción de los movimientos populares sin los cuales no hay cambios profundos verdaderos.

“La apuesta no es tanto a la democratización de la cultura, sino a producir una verdadera revolución cultural, en lo intelectual, en lo ético y en lo político.” (Rebellato 1992)

“La nueva cultura, por otra parte, no resultará de la difusión de la cultura ya existente, sino de una crítica radical a la cultura predominante y a las sedimentaciones que ésta deja en el sentido común. Es precisamente la sociedad civil el lugar privilegiado para la formación de la nueva cultura.” (Rebellato 1992)

“Vivimos tiempos de crisis, de desafíos, de esperanzas. Vivimos tiempos de encrucijadas históricas. Esto requiere de nosotros lucidez, entrega a una tarea liberadora, adhesión a la utopía mediatizada en proyectos efectivos. Requiere resistencia y propuesta, radicalidad y sentido del límite.” (Rebellato 1999)

“Requiere construir una globalización de signo contrario a la globalización neoliberal. Una globalización de la solidaridad. Una verdadera internacional de la esperanza. Un mundo donde quepan todos los mundos.” (Rebellato, 1999)

Rebellato fue un pensador crítico en cuanto a la comprensión de la realidad pero también fue un pensador alternativo porque supo desarrollar propuestas, no se quedó sólo en el diagnóstico de la situación vivida.

Bibliografía:

Fukuyama, Francis. El fin de la historia. 1989 USA. Artículo en The National Interest. Verano.

Hayek, Friedrich. La fatal arrogancia. Los errores del socialismo. Apéndice D, Alienación, marginación y reivindicaciones de los parásitos. Ed. Unión, 1997. Madrid

Rebellato, José Luis. Algunos supuestos teóricos de una práctica social transformadora. Edición: 1983 Uruguay. Notas sobre cultura y sociedad. CIDC. N°1 Agosto.

Rebellato, José Luis. Poder, participación popular y construcción de nuevos paradigmas. Revista de la Multiversidad Franciscana de América Latina. Nro.2 Págs.25-47.1992 Montevideo. Uruguay.

Rebellato, José Luis. “La encrucijada de la ética” Editor Nordan-Comunidad del sur. 1995-2000. Uruguay.

Rebellato, José Luis. “Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza”. Fotocopias del original. 1999 Uruguay.

Rebellato, José Luis. *Ética de la Liberación*. Nordan. 2000 Uruguay.

3) **Intersticios de la Filosofía Intercultural: el arte como espacio de encuentro**

Federica Scherbosky

FFyL- UBA- Becaria de Conicet

fedescherbo@yahoo.com.ar

La presente ponencia se sitúa dentro del marco de la Filosofía Intercultural, haciendo especial hincapié en la lectura crítica de Raúl Fonet Betancourt. Desde su perspectiva, la Filosofía Intercultural se presenta como desafío y alternativa, frente a la lógica dominante de exclusión mantenida por la globalización neoliberal. Se propone una modificación de la filosofía tradicionalmente entendida, con el fin de lograr una crítica vinculación “teoría-praxis” aspirándose así a un profundo cambio del filosofar contemporáneo. Esto implica de suyo romper el discurso plenamente occidental y monológico que se basta a sí mismo, para abrirse al diálogo desde otros lenguajes. Ya no proposición, si no propuesta, expuesta a la crítica y al contraste.

Se propone entonces lo artístico como un campo posible, dentro de estas críticas vinculaciones. Un campo donde puede armarse, por un lado, este espacio intercultural en el que se materializan las diferentes visiones de mundo en un pie de mayor igualdad. Pero que además implica en sí mismo una apertura, una ampliación de enfoques y sobre todo otro modo de diálogo con la alteridad. Podría ser este el ámbito donde se dé el tiempo para apreciar y comprender al otro sin reconstruirlo teóricamente desde mi modo de pensar, desde donde se puede aprender a tratar de otra manera textos, ritos y tradiciones indígenas y afroamericanas (como así también cualquier otra cultura), ya que este nuevo modo de relacionarse nos enfrenta a una perspectiva otra que nos exige una relocalización, puesto que nos incita a repensar nuestros propios límites en tanto pensar latinoamericano.

Intersticios de la Filosofía Intercultural: el arte como espacio de encuentro

El trabajo aquí desarrollado se enmarca dentro de la temática de la Filosofía Intercultural y haciendo pie allí se inicia la búsqueda de las implicaciones que el arte puede tener en la misma. Intentaremos en un primer momento explicitar algunos puntos de lo que entendemos por Filosofía Intercultural, lo que en definitiva nos es otra cosa que dar cuenta de nuestro punto de partida. Creemos que esto es sumamente necesario no sólo desde una mínima honestidad intelectual, sino también en lo que respecta a la comprensión básica de la temática, ya que podrían recogerse innumerables acepciones de la misma, pero con sentidos bien diferenciados. Esta confusión es lo que pretendemos evitar.

En un segundo momento, luego de haber aclarado estos puntos, nos centraremos en la relación que creemos se da entre la Filosofía Intercultural y el arte.

Con respecto a la Filosofía Intercultural, nos posicionamos a partir de la lectura crítica de Raúl Fonet Betancourt, ya que asumimos esta postura como un modelo “fuerte” de interculturalidad, frente a otros que se autodenominan del mismo modo, pero cuya concepción implica un compromiso y una densidad mucho menor como son el caso de Seibold y de Olivé¹⁸, por ejemplo. Interculturalidad que al decir de Fonet “no es un reclamo de ahora, fruto de la difusión de una nueva moda filosófica, sino más bien una demanda de justicia cultural...” (Fonet,R. 2004:14)

¹⁸ El primero con una noción completamente esencialista y estanca de las culturas y Olivé presenta la interculturalidad como un modo meramente descriptivo en el que se interactúa en las sociedades multiculturales. Ninguno toma la temática como una apuesta y desafío, de allí el sentido débil del que hablamos.

El autor presenta a la Filosofía Intercultural como desafío y alternativa, frente a la lógica dominante de exclusión mantenida por la globalización neoliberal, ya que sostiene que esta puede implicar un real cambio en el modo de ver y hacer el mundo, pretende hacer justicia con todos los excluidos incesantemente por el sistema, generando un nuevo tipo de relación con la alteridad que nos conforma. Cuestiones éstas que serán posibles sólo en la medida en la que se generen un sinnúmero de cambios, como proponer por ejemplo una crítica vinculación “teoría-praxis” y aspirar a un cambio profundo del quehacer filosófico contemporáneo. Busca también romper el discurso plenamente occidental y monológico que se basta a sí mismo, para abrirse al diálogo desde otros lenguajes. Ya no proposición, si no propuesta, expuesta a la crítica y al contraste. Propuesta que al ser generada justamente desde otros lenguajes posibilita un corrimiento en la clásica concepción teórica de la filosofía y en su relación con la praxis. Estos otros lenguajes implican además una fuerte modificación epistemológica, un cruce interdisciplinar de campos, que al decir de García Canclini es lo que abre la posibilidad de generar preguntas no metafísicas a la hora de pensar la complejidad en la que habitamos.

La Filosofía Intercultural considera insuficiente una filosofía entendida como "una forma de saber sistemático y universal"; ya que mediante su sistematicidad omite todo saber contextualizado, vinculado a una cultura y tiempo. Además dicha universalidad se erige como una universalidad de tipo europeo occidental —etnocéntrica y monocultural—. Debemos también destacar que tal crítica a este tipo de universalidad es aplicable a cualquier otro tipo de universalidad —sea de origen africano, asiático o latinoamericano— concebida como resultado de un *decreto* o por auto-proclamación monocultural (Fornet, R. 1994b: 97-98). En este aspecto también pretendemos desligarnos, en relación al arte, de las nociones eurocéntricas del mismo, ya que -como lo veremos más adelante- la antropología ha demostrado -por ejemplo en los trabajos de Clifford Geertz y de Rally Price, entre tantos otros- que en otros pueblos han existido preocupaciones por las formas de los objetos y los modos de trabajar la sensibilidad, pero no pueden comprenderse con los criterios de belleza o de predominio de la forma sobre la función de las estéticas eurocéntricas. (García Canclini. 2010:33).

Tampoco debe confundirse la Filosofía Intercultural con una Filosofía Comparada; ya que se supera la noción de un centro a donde se remiten las diferentes culturas que se comparan para generar, por el contrario, una polifonía de voces que aprenden a convivir en un continuo contraste de experiencias. Pensamos aquí más en la idea de mixtura antropofágica, que se corre completamente también de cualquier idea de centro, de esencialismo, de identidad estanca y propone justamente un dejarse afectar por la otra cultura. Subyace así, en esta propuesta de interculturalidad fuerte una doble dinámica de apertura: el paso de lo monocultural a lo intercultural (Fornet, R. 1994b:17-24), y de lo monodisciplinar a lo interdisciplinar (Fornet, R. 1994b:65-72). De allí que la pregunta que sostiene este proceso sea *¿desde dónde pensamos?* Interrogante que obliga a la revisión de supuestos tanto en la propia cultura como así también en la propia disciplina. El cambio será conjuntamente intercultural e interdisciplinar. Y precisamente, desde ahí, se desprende y perfila la *función de la filosofía intercultural* bajo el marco del contexto mundial actual. Por eso, dicha propuesta se configura como un "aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas" (Fornet, R. 1997: 365-382) y, se levanta, como un modelo o 'protesta alternativa' frente al modelo neoliberal de globalización, buscando a su vez desenmascarar la contradicción inherente al contexto mundial dominante, que consiste en convocar al diálogo pero sin promover simultáneamente la equitativa repartición cultural del poder real para ordenar y configurar la contextualidad del mundo. De allí que se pretenda ayudar al desenmascaramiento de estas escenografías, con la pretensión de aportar constructivamente al reordenamiento de tales condiciones, con la mira puesta en que en

tanto se expliciten estos condicionamientos fundamentales del diálogo, el mismo podría ser un primer paso hacia un encuentro real, atendiendo sin duda a la diferencia pero en condiciones de igualdad. Hasta ese entonces, no merecerá tal título, ya que aun persisten situaciones de desigualdad creciente en diversos ámbitos de la sociedad.

Fornet propone así, un tipo de universalidad inclusiva que supone que las culturas humanas "son procesos ambivalentes que reflejan contradicciones de diversa índole entre sus propios miembros". En este contexto de diálogo entre culturas el objetivo no es preservar ninguna de ellas como entidades estáticas y portadoras de valores ontológicos absolutos, porque se conciben precisamente como universos caracterizados por ser "transitables y modificables", que han de *garantizar* la realización libre y personal de todos aquellos sujetos que participan y actúan en ellas. Sólo en el reconocimiento de ese "otro", considerándolo no como una entidad metafísica absoluta, sino como proceso histórico abierto, como una visión de mundo diferente que tiene algo para decirnos, sólo desde esta interacción puedo construir *lo propio*, conservando siempre como parte "huellas" de aquella interacción, aun en la propia interioridad de mi identidad o mi cultura.¹⁹

La Filosofía Intercultural al ofrecernos el horizonte del diálogo de culturas, entendido como "fuente" y "motor" de la transformación del filosofar, intenta abrir un nuevo paradigma del quehacer filosófico. Así como una hermenéutica filosófica que es, al mismo tiempo, una hermenéutica de los contextos de la interpretación de la vida y de la interpretación de las interpretaciones de la vida, que no podemos olvidar ni marginar al interpretar cualquier texto. Nuestro autor nos propone aquí una ampliación de la racionalidad mediante la incorporación de una pluralidad de sujetos y fuentes. Sujetos que posibilitan la reperspectivación de nuestra perspectiva de la totalidad, y que a su vez nos ayudan a descubrir nuestros propios límites, puesto que se nos presentan como aquello indefinido e indefinible desde mi posición originaria; donde indefinición no implica en absoluto indiferencia. "El otro es entonces, principalmente allí donde nos sale al encuentro en la alteridad de una forma de vida o cultura, una perspectiva sobre el todo" (Fornet, R. 1994b:20). No puedo reconstruir teóricamente al otro, si no solo escucharlo. En esta línea y siguiendo el análisis de Levinas, sostenemos que el otro es *absolutamente* otro y por ello inabarcable. Nos desborda en su totalidad y no se puede lograr una identificación con él, o no por lo menos en el sentido de identidad. Solo resta abrirse sosteniéndose en el respeto y la pasividad., lo cual no implica un respeto o una pasividad rayana la indiferencia. Más bien todo lo contrario. Debe destacarse que el otro en Levinas es un otro previo a la constitución misma del sujeto, ya que éste lo constituye. Se estaría situado aquí en una dimensión ontológica previa a la del sujeto constituido.

Se podría pensar entonces que este profundo acercamiento excede la relación distancia-proximidad, puesto que se llega a la mismísima intimidad en la que el otro es constitutivo del yo, donde el yo es absolutamente responsable del otro llegando a ser rehén²⁰ del mismo. Esta constitución del yo por la alteridad genera la imposibilidad de la indiferencia. No se puede evadir al otro porque no sólo se nos aparece, sino que primordialmente nos constituye. Se sostiene aquí la tensión entre nuestra absoluta responsabilidad por el otro y su absoluta otredad, situación que por un lado nos ata a él, pero que por el otro nos distancia y limita la posibilidad de abarcarlo, de ponernos en su lugar. Se permanece responsablemente allí, pero sin invadir su vivencia –porque aun queriéndolo, tal cosa no sería posible-. (Levinas. E. 1971)

¹⁹ Cfr. La noción de subjetividad antropofágica desarrollada en el trabajo titulado "En busca de una nueva cartografía de sentido: la subjetividad antropofágica", presentado en las Jornadas Nacionales de Antropología Filosófica. Buenos Aires. Junio 2010.

²⁰ Cfr. LEVINAS, Emmanuel. *De la existencia al existente*. Arena. Madrid. 2000, donde desarrolla extensamente la categoría de rehén.

De allí que se deba dejar el espacio abierto para que esto suceda, o más bien abrir el espacio, cultivar este terreno de lo *inter* para que la alteridad se comunique sin bloqueos. Bloqueos que sin duda se harán presentes, pero que no obstante pueden irse amenizando, como así también generar canales alternativos de comunicación que posibiliten la constitución de procesos de traducción diferentes, en tanto zonas de traducción. Esto es parte fundamental del incorporar nuevos sujetos y fuentes a este nuevo modo de filosofar.

En la creación de este espacio *inter* se lleva a cabo la *desdefinición de la filosofía* que implica liberarla de la definición monocultural y posibilita el abandono de modelos de racionalidad específicos, que no pueden decidir sobre cuestiones fronterizas, para asumir finalmente racionalidades consultantes que vislumbran sus límites y pueden afrontar estas problemáticas de borde.

Así, al poner en juego esa estructura de racionalidad heredada, intenta ensayar una experiencia de lo filosófico equivalente a "un campo de posibles sentidos", que implican simultáneamente apertura e indefinición.

A partir de este esclarecimiento, el autor plantea la necesidad de reestructurar la filosofía, puesto que al abrirse a otras fuentes, ciencias y a la sabiduría popular (cuentos, mitos, leyendas, etc.) se hace ineludible la creación de una nueva metodología. Esta modificación metodológica implica –entre otras- arrancar la pregunta de lo que nos es culturalmente extraño del “dominio exclusivo de los conceptos; y procurar entenderla también como pregunta que apunta a la comprensión del otro en su vida y en su corporalidad. El intercambio tendría que abarcar formas histórico-concretas de trato con la vida, desde el comercio hasta el culto.” (Fornet, R. 1994b:25)

Por ello al transformar la filosofía en este proceso de desocultar “lo evidente” y pensar desde “lo contextual” se impone la necesidad, a partir de este pensar desde la diferencia, de lograr la "realización concreta de una pluralidad de mundos reales". Y para ello, señala Fornet, la decisiva importancia de "dejar espacios y tiempos libres" para que tales *visiones* del mundo puedan convertirse en *mundos reales*.

Es a partir de allí que se postula el arte como este espacio y tiempo de libertad (aunque muchas veces producto del sometimiento), como el resquicio donde se materializan las diferentes visiones de mundo en un pie de mayor igualdad. Ámbito de expresión pura, de imaginación, de mostración plena sin estar *necesariamente* regido por el canon de la racionalidad, sino justamente como alternativa a la racionalidad moderna que devino en sometimiento y opresión, colonialismo y posteriormente globalización.

Asumimos de igual modo las luces y las sombras de una modernidad absolutamente compleja, por lo que creemos que no podemos afirmar sueltamente que la modernidad fue una sola, que implicó solo una racionalidad vacía que devino en Auschwitz, pero sí que ha sido una parte fundamental de este proceso, que se gestó desde allí con mayor fuerza, y que incluso se le dio el sostenimiento teórico y material al hecho. Desde allí postulamos al arte como una posibilidad frente a este aspecto de la modernidad, frente justamente al sometimiento, la opresión, el colonialismo y la actual globalización.

Ya la Escuela de Frankfurt afirmaba que el triunfo meramente político no era tolerable, sino que debía ser estético. “La práctica irreflexiva de la burguesía debía reemplazarse por la interpretación humana de la humanidad misma” (Friedman, G. 1986: 17). La transformación cultural es esencial para los cambios políticos y económicos, ya que la relación no es tan simple y causal entre economía y cultura, hay un dinamismo e influencia, una interrelación y no un determinismo. De hecho en ellos encontramos que lo estético expresa el núcleo de la experiencia histórica, el fundamento sobre el cual la realidad se determina a sí misma. El arte no es un efecto posterior de la realidad, sino que arte y vida llegan a ser indiscernibles. Esta coyuntura es la que les posibilita comprender lo estético no sólo como el escenario eficaz para la actividad política sino como un mundo íntimamente

vinculado con la vida misma (Friedman, G. 1986: 144). Se aúnan en esto con el pensamiento nietzscheano, compartiendo el postulado de la historia como desarrollo de la sensibilidad estética, y ésta como afirmación de la vida misma. (Nietzsche, F: 1975)

El arte como crítica a la sociedad y con la creatividad que le es propia, puede ser un ámbito interesante para generar alternativas. Al decir de Marcuse,

Al igual que la tecnología, el arte crea otro universo de pensamiento y práctica en contraste con el universo existente ya dentro de él. Pero en contraposición al universo técnico, el artístico es un mundo de ilusión, apariencia, Schein. Sin embargo, dicha apariencia es semejanza de una realidad que existe como amenaza y promesa²¹ para la realidad establecida. En las distintas formas del enmascaramiento y del silencio, el universo artístico se organiza de acuerdo con las imágenes de una vida sin miedo...Cuanto más clamorosamente irracional se torna la sociedad, mayor llega a ser la racionalidad del universo artístico. (Marcuse, H, 1985: 267)

Cabe aclarar que tanto en el momento en el que pensaban los frankfurtianos, como en mayor medida en la actualidad, el arte se erige como un ámbito de posibles alternativas, pero donde no debemos olvidar que es, como bien lo dice Marcuse, *amenaza y promesa para la realidad establecida*. Puede ser el lugar desde donde se comience una verdadera emancipación, pero también está dentro de sus posibilidades propiciar totalitarismos, sometimientos, enajenaciones, mercantilizaciones, etc. No es otra cosa que lo que Deleuze trabaja como fuerzas activas o reactivas, como la potente y por ello mismo peligrosa, ambivalencia de la cultura, que ya Benjamín anunciaba en su releído texto de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Es la amenaza de una estetización de la política, como a su vez la promesa de la politización del arte.

La apertura que posibilita el arte es generada así por una especial racionalidad, ya no técnico-instrumental sino profundamente humana y de afirmación de sí. Además, el fenómeno de la transmisión artística es esencialmente binario, lo cual implica que no puede imaginarse sin otro (Gadamer, H. 1991:152). El fenómeno artístico se asocia en Gadamer a la representación, y a partir de esta al juego. Obra de arte como juego y este como autorepresentación, a través de la cual me comunico con la autorepresentación del otro que viene a mi encuentro. El *entrar en juego* implica la expansión de uno mismo, como así también la del otro. El sentido del juego es un puro *automanifestarse*. No tiene el juego en sí un objetivo en el que desemboque, sino que se renueva constantemente conforme la variedad de sus participantes. No puede darse como algo estático, inmóvil sino como el tránsito y la automanifestación de aquellos que entran en el juego. (Gadamer, H. 1991:145-151). De allí que no pueda haber juego ni representación sin otro, sin la participación de aquel a quien convoco y con quien podremos pensar los lineamientos y reglas del mismo de manera conjunta, como poniendo a disposición de la representación nuestro bagaje previo, en busca de un diálogo común y convocando a una participación cada vez más amplia. Encontramos que en Gadamer el arte siempre está en relación con lo colectivo, con aquello que se da como parte de algo común, de un todo compartido. De allí que más allá de la noción de representación relacionada con el juego, que desarrolla en *Verdad y Método*, vuelve a insistir en él en *La actualidad de lo bello*, sumándole a la metáfora del juego, la

²¹ Justamente en la amenaza y promesa de la ilusión, de la apariencia, de lo artístico podemos pensar en la ambivalencia de la cultura, ya que puede actuar en ambas direcciones. Cfr: Gilles Deleuze "La nueva imagen del pensamiento en Nietzsche". También podemos pensar en la amenaza de una estetización de la política, como a su vez en la promesa de la politización del arte: Cfr.: Walter Benjamin. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

del símbolo y la de la fiesta. Tópicos completamente participativos, inclusivos y que a su vez van variando, modificándose, de acuerdo a quienes formen parte de ellos.

Retomamos también a Kimmerle quien postula que en el ámbito del arte se desarrolla el reconocimiento de la igualdad de las culturas y la praxis del conocimiento mutuo y del intercambio mutuo mucho más que en la Filosofía²². Afirma que en el arte los diálogos interculturales no sólo encontraron un reconocimiento mayor, sino que comenzaron también antes que en la Filosofía y sostiene que ellos pueden reforzar y potenciar los intentos correspondientes de los filósofos. Postula así una profunda vecindad entre el fenómeno del arte y el de la filosofía, sustentándose en la tesis de que en lo propiamente artístico y en lo propiamente filosófico, no hay historia y tampoco progreso –en el sentido que les dio la modernidad ilustrada–. Hay desarrollos históricos y progresos solamente en los medios técnicos y en las posibilidades, que son utilizadas por los artistas y los filósofos para su trabajo. (Kimmerle, H. 2002:21).

Podemos pensar además el arte como símbolo, como aquello que da que pensar, al decir de Ricouer. Pero enmarcado en la Filosofía Intercultural proponemos un pensar conjunto, un pensar con el otro, con lo que el otro tiene para decirme, para mostrarme, intentando eliminar los supuestos mediante los cuales *construyo* al otro, para dejarlo que se manifieste. Pensar que no sólo se refleja a través de la palabra si no que abarca numerosas manifestaciones. Se amplían las fuentes hacia otros lenguajes que nos interpelan, pero junto con Fornet “creemos que ese esfuerzo por promover las investigaciones que nos amplíen las fuentes, tiene que hacerse cumpliendo un giro metodológico. Pues ampliar las fuentes significa ampliar no solamente el campo de estudio o aumentar nuestros “objetos de estudio”, si no también, y fundamentalmente, ampliar los sujetos que hablan su propia palabra en nuestra tradición de pensamiento”. (Fornet, R. 1994b:49)

Este giro metodológico se hace cada vez más necesario, puesto que los “objetos de estudio” dejan de ser tales y puros, hay un desdibujamiento de los límites producto de un sinnúmero de significativas interrelaciones. Cuestión que se sostiene desde la perspectiva García Canlini, en el análisis de lo estético que realiza en su último libro, donde afirma que “estamos en medio de un “giro transdisciplinario, intermedial y globalizado” que contribuye tanto a redefinir lo que entendíamos por arte en el Occidente moderno como en el Oriente preglobal. Al mismo tiempo, las artes participan en la redefinición de las ciencias sociales que también dudan de su identidad y hallan en el arte no la solución, la salida, sino, como decía Maurice Merleau-Ponty acerca del marxismo, un lugar a donde uno va “para aprender a pensar”. (García Canlini. 2010:41).

Arte como ese símbolo que da que pensar desde Ricouer, o como el lugar a donde uno va para aprender a pensar desde Canlini, pero siempre y una vez más desde una dimensión conjunta, como un aporte y una posibilidad de reflexionar sobre quiénes somos, sobre nuestros límites, sobre nuestras aperturas.

Apertura a otros símbolos, a otros lugares de reflexión que se hacen visibles en textos y tradiciones de sujetos no reconocidos, como sucede con lo afro y lo indígena en América. Por lo que sostenemos que para un real descubrimiento de la misma, para que esta deje de ser una *invención*, “debería ser prioritario el fomentar las investigaciones y prácticas culturales que corrigen ese proceso de encubrimiento de la realidad plural de “Nuestra América” poniendo de manifiesto justamente la variada riqueza que la caracteriza en los

²² Da algunos ejemplos que considera como pilares de este camino como son el “japonismo” de Van Gogh y de algunos contemporáneos, la influencia de las máscaras africanas en Picasso, Braque y De Vlaminck, hasta más allá de las visitas mutuas de los artistas dogones del actual Mali y de pintores del holandés *Cobra-Gruppe* (Grupo Cobra) o de la “inspiración africano-europea” que experimentan cuatro artistas togoleses y cinco alemanes en un trabajo en conjunto y que se documenta en varios museos alemanes.

más distintos órdenes, como por ejemplo, el religioso, el lingüístico, el artístico, etc.”(Fornet, R. 1994b:41)

Sostenemos, desde la Filosofía Intercultural, que hay que abrirse a otras tradiciones para oír el mensaje de las voces ausentes o silenciadas hasta hoy, puesto que aquel sometimiento, aquella supuesta deformidad, aquello imperfecto, esa barbarie aparentemente suprimida ha logrado expresarse por otros canales, aun hoy negados o menospreciados.

Escribe así Kusch en sus *Anotaciones para una estética de lo Americano*:

“El arte se vuelca con violencia, como venciendo una resistencia, ya que expresa contenido que adopta una forma. (...) En este punto asoma lo tenebroso en el arte. Porque se fija y se contiene en arte una vida postergada frente a lo social. O sea, se vuelve a traducir en formas o en signos comprensibles aquello que socialmente fue excluido o relegado como algo tenebroso frente a la inteligencia social. Mientras el cuerpo social deambula dentro de su propia estructura intelectual, la vida le cuestiona sus derechos por intermedio del arte”. (Kusch, R. 2007:532)

Conclusión

Si para la conciencia general parece aceptable que el arte (aun cuando no exista ni haya existido bajo este nombre en todas las culturas) y el intercambio de éste entre las culturas es interesante y provechoso para todos los interesados, se propenderá en primer lugar a juzgar las tesis correspondientes para la Filosofía como no erradas o superficiales en el asunto, ya que el diálogo artístico implica ya un cierto reconocimiento de la otra cultura. Este ámbito netamente creativo y abierto puede propiciar un mayor reconocimiento del otro, posibilitando así un verdadero diálogo intercultural. Quizás también conlleve a que todo etnocentrismo, incluido el eurocéntrico, sea mejor superado. Y esperando también que por medio del hecho del diálogo intercultural en el arte y la filosofía también los representantes de las diferentes culturas en la economía y la política así como en la ciencia y la tecnología puedan ser impulsados tanto como sea posible a ser dialógicos.

Finalmente podemos considerar que dentro de los desarrollos de la Filosofía Intercultural lo artístico representa no sólo una ampliación de las fuentes y una consecuente modificación metodológica, si no que a su vez implica un real avance en el reconocimiento y la apertura al otro, en el contexto del diálogo entre culturas. De allí que Fornet convoque a

“atreverse en la investigación filosófica a ir más allá de lo transmitido y documentado por escrito según los cánones o exigencias de la forma filosófica que conocemos. Habría que consultar fuentes sin pre-juicios; fuentes provenientes de otras áreas como la poesía, la literatura, la religión, etc. Y, más todavía, habría que aprender a superar, sin sentirse incómodo o con mala conciencia, los límites de nuestra cultura escrita, para oír y darle su lugar también a otras fuentes trasmisoras de su pensamiento, cuyas voces no objetivan su decir en la escritura, si no que lo transmiten en su específica cultural oral. Además tendría que crearse el espacio para que el rito y el símbolo puedan asimismo concurrir a la cita en el coro de las voces del pensamiento iberoamericano”. (Fornet, R. 1994b:47)

Por último, sostener que son procesos que se están dando en el presente y análisis que empiezan a llevarse a cabo, puesto que empieza a ser un ámbito que nos ayuda a reflexionar sobre la posibilidad de alternativas, de otras realidades, de otras historias posibles.

Como sostiene Néstor García Canclini en su libro *La sociedad sin relato*, lo artístico posibilita otro modo de conocimiento que nos hace cuestionarnos e incluso hoy modificar, la noción de ciencia y de sus métodos, puesto que

“los artistas se presentan como investigadores y pensadores que desafían en sus trabajos los consensos antropológicos y filosóficos sobre los órdenes sociales, sobre las redes de comunicación o los vínculos entre individuos y sus modos de agruparse.”

Así considera a las obras no sólo desde su comprensión interna, sino como “experiencias epistemológicas que renuevan las formas de preguntar, traducir y trabajar con lo incomprensible o lo sorprendente. El hecho de que ninguno de estos artistas ofrezca respuestas doctrinarias ni programas ayuda a concentrarnos en los dilemas de la interrogación. Su libertad, mayor que la de un científico social, para decir con “metáforas” condensaciones e incertidumbres del sentido que no encontramos cómo reformular en “conceptos” lleva a reconsiderar las articulaciones entre estos dos modos de abarcar lo que se nos escapa en el presente”. (García Canclini.2010:47).

Bibliografía.

- Adorno. T.W. *Crítica cultural y sociedad*. Barcelona, Ariel. 1970.
- Adorno. T.W. *Dialéctica del iluminismo*(con Horkheimer). Título original: *Dialektik der Aufklärung*(1954). Buenos Aires. Sur.1969.
- Adorno. T.W. *Teoría Estética*. ed. original 1970. Madrid. Taurus. 1980.
- Bhabha, Homi K.: *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Castro-Lucic, Milka (ed.): *Los desafíos de la interculturalidad*, Santiago de Chile, Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, 2004.
- Cullen, Carlos: *Reconocimiento y pluralismo. El lugar del otro en la formación del sujeto moral*, Memorias del XIV Congreso Interamericano de Filosofía, Puebla, México, Agosto de 1999. Publicación en CD, <http://afm.org.mx>. pp.572-586.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1976.
- Fornet Betancourt, Raúl: *En lugar de una introducción: Problemas del diálogo intercultural en Filosofía*. Revista Agustiniiana, v. XXXIV/ may-ago, 605-615. 1993
- Fornet Betancourt, Raúl: *Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural*. Cultura, Ética y Poder. Segunda Época,año IX, Bs.As.: n. 19 / 09 61-69. 1994a
- Fornet Betancourt, Raúl : *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Costa Rica, DEI, 1994b.
- Fornet Betancourt, Raúl. *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2001
- Fornet Betancourt, Raúl: *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz, 2003.
- Fornet Betancourt, Raúl: *Culturas y poder*, Bilbao, Desclée, 2003.
- Fornet Betancourt, Raúl: *Crítica intercultural de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2004.
- Fornet Betancourt, Raúl: *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt-San José de Costa Rica, IKO-DeiI 2000
- Friedman, George. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. Título original: *The Political Philosophy of the Frankfurt School*. Traducción de Carmen Candioti. México. Fondo de Cultura Económica. 1986.
- Gadamer, H.G. *Verdad y Método*. Salamanca. Ediciones Sígueme. 1991
- Gadamer, H.G. *La actualidad de lo bello*. Barcelona. Paidós.1997.
- García Canclini, Néstor. *La sociedad sin relato*. Buenos Aires. Katsz. 2010.
- Honneth, Axel. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007
- Jameson, Frederic / Žižek, Slavoj: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- Kimmerle, Heinz: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg, Junius, 2002.
- Kimmerle, Heinz. *The stranger between oppression and superiority*. En www.kimmerle.nl
- Kusch, Rodolfo. *Anotaciones para una estética de lo americano*. En: Obras Completas. Tomo 4. Capital Federal. Editorial Fundación Ross. 2007
- Levinas, E.: *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1971.
- Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- Olivé, León (comp.): *Ética y diversidad cultural*, México, FCE-UNAM, 1993.

Ricoeur, Paul: *Si mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

Ricoeur, Paul: *Hermenéutica y Estructuralismo*, en: El conflicto de las interpretaciones. Buenos Aires, Ediciones megápolis. 1975.

www.polylog.org / www.kimmerle.nl / www.nietzscheana.com.ar

4) **Región y Federalismo,**

Prof. Fernán G.Carreras, Univ.Nac.de Tucumán

La cuestión del federalismo como forma de organización política ha sido objeto de numerosos debates, y de ricos análisis planteados desde diferentes disciplinas, además de una pluralidad de enfoques teóricos. Para los hombres y mujeres del interior, nosotros, la cuestión acuciante ha sido y lo es todavía hoy, la relación región y federalismo.

En efecto, a principios del siglo veinte, mientras en la capital federal se celebraban los logros del modelo agroexportador en el marco del primer centenario de la Revolución de Mayo, en el interior comenzaban a emerger voces críticas que planteaban la necesidad de revisar el proceso. En el NOA fue la denominada “generación del centenario” quien visualizó la necesidad de un proyecto alternativo de país que equilibrara la macrocefalia de nuestra organización nacional. La reflexión producida ha cristalizado en numerosos escritos y en la realización de importantes emprendimientos regionales. En este trabajo presentamos la perspectiva de Bernardo Canal Feijóo quien impulsó el PINOA (Primer Congreso de Integración del NOA), y planteó la necesidad de la regionalización para una integración federal del país.

Región y Federalismo.

Introducción:

La cuestión del federalismo como forma de organización política ha sido objeto de numerosos debates, y de ricos análisis planteados desde diferentes disciplinas, además de una pluralidad de enfoques teóricos. Entre nosotros miembros del NOA, la cuestión acuciante ha sido y lo es todavía hoy, la relación región y federalismo.

En efecto, a principios del siglo veinte, mientras en la capital federal se celebraban los logros del modelo agroexportador en el marco del primer centenario de la Revolución de Mayo, en el interior emergieron voces críticas que planteaban la necesidad de revisar el proceso. En el NOA fue la denominada “generación del centenario” quien visualizó la necesidad de un proyecto alternativo de país que equilibrara la macrocefalia de nuestra organización nacional. La reflexión producida ha cristalizado en numerosos escritos y en la realización de importantes emprendimientos regionales.

Como hitos del regionalismo en el NOA podemos mencionar:

- La creación de la Universidad Nacional de Tucumán, que nació regional en 1914.
- La primera conferencia de gobernadores del Noroeste realizada en Salta el año 1926.
- El Primer Congreso de Planificación Integral del NOA, realizado en Santiago del Estero en 1946.

- Creación de la Universidad del Nordeste en 1956, al mismo tiempo que se deslinda una región por oposición al Noroeste.
- El NOA Cultural en 1966.
- En 1967 se adopta mediante decreto nacional la propuesta de regionalización de la CONADE.
- En ese mismo año, podrían contarse unas 35 instituciones de carácter público y privado que tenían como objetivos una coordinación regional de sus actividades.
- En 1971 se crea en Tucumán el Centro de Estudios Regionales, organismo interdisciplinario para estudiar y planificar el desarrollo integral de la región NOA.
- Creación del Parlamento NOA.

Hoy, a doscientos años de la Revolución de Mayo, nos proponemos retomar las reflexiones de Bernardo Canal Feijóo planteadas desde el NOA, en busca de una integración federal.

1. El NOA, itinerario histórico.

Escapa a los límites de este trabajo el desarrollo exhaustivo de una historia regional, se trata de señalar sucintamente los avatares de nuestra región en los distintos momentos de su historia, a fin de pensar los problemas y las tareas del presente.

El NOA Indígena: En nuestro NOA, florecieron las más altas culturas de nuestra Argentina indígena. Numerosos pueblos habitaban esta región, pudiéndose reconocer la presencia de vestigios culturales que los arqueólogos han clasificado en los periodos pre- cerámico (12000 a.C- 300 d.C), y agro- alfarero (400- 1543). Dentro del período agro- alfarero se distinguen las culturas del periodo temprano: La Candelaria y la Mercedes, del periodo medio: Cultura Sunchituyoj, y del periodo tardío: cultura Averías. Entre las distintas parcialidades étnicas parece haber existido intensos intercambios culturales a lo largo del toda la región y de esta con los centros de las altas culturas andinas que culminó con la anexión al Imperio Incaico. Según Risco Fernández la religación de estas sociedades con la Pacha Mama fue el eje vertebrador de su organización social y política, además “gracias a ella se habrían constituido aquellas culturas agro- alfareras en una especie de proto-federación autónoma, entidad socio-política regional”²³.

Etapa colonial. Es preciso distinguir dos momentos:

- **De la conquista y la colonia temprana (1500-1720).** El hecho clave es la irrupción violenta de agentes exógenos que interrumpieron las dinámicas locales, forzando la incorporación de las sociedades locales a un sistema de mayor desarrollo relativo. La organización del territorio argentino se dio alrededor de las explotaciones mineras con el objeto de llevar a la metrópoli la mayor cantidad de metales preciosos. Por entonces, el territorio se fue organizando en torno a tres áreas con característica y funciones diferentes. Dichas áreas se correspondían con las gobernaciones de Salta del

²³ Risco Fernández, Gaspar. *El Noroeste Argentino como Cultura Regional*. Revista Cultura Económica. Año XXV. N° 69. Agosto de 2007. Pág. 58-63.

Tucumán, Cuyo y Río de la Plata, aunque no estuvieron contenidas en una misma organización política hasta doscientos años después. Todas ellas eran áreas periféricas con respecto al centro político (Lima) y económico (Potosí). En la zona directa de influencia del Potosí se situaba la gobernación de Salta del Tucumán que abarcaba el actual territorio de siete estados argentinos: Jujuy, Salta, La Rioja, Catamarca, Tucumán, Santiago del Estero Y Córdoba. Raúl Armando Bazán realiza una caracterización de la organización económica de este período como de autoabastecimiento: “Casi todo lo que se consumía era producido en la jurisdicción, en cada ciudad o en las vecinas: maíz, trigo, porotos, zapallo, carne, harina, aguardiente, tejidos de algodón y de lana. Los frugales hábitos de vida de sus habitantes les permitía alimentarse y vestir casi totalmente con la producción y la industria local”²⁴. En ese contexto las provincias mejor ubicadas y beneficiadas eran Santiago del Estero, Tucumán, Salta y Jujuy, por estar a la vera del camino real.

- En el año 1776 se crea el **Virreinato del Río de la Plata**, provocando un giro significativo en el curso de la economía regional. Nuevas oportunidades y restricciones se harían presentes. La apertura del puerto de Buenos Aires comenzaría a ejercer su influencia que se potenciaría aún más a partir de la Revolución de Mayo. El Potosí continuaba siendo un polo que requería ser alimentado desde el Noroeste, pero con menor exigencia. El crecimiento desmesurado de Buenos Aires y su área de influencia cortará el circuito comercial con el Perú. Otros factores jugarán su rol en detrimento de la reconocida importancia de la región: la soberbia política y económica del puerto, el capitalismo industrial y el sistema liberal nos convertirían en un mercado de producción de materia prima y a la vez de consumo de manufacturas y particularmente la subordinación a dicho sistema, perjudicaría notablemente al Noroeste, favoreciendo a Buenos Aires, al Litoral y a Cuyo.

De la revolución de Mayo hasta la organización nacional.

La crisis institucional producida por la ruptura con la corona española, las guerras de la independencia primero, y las luchas internas después provocaran un quiebre en las economías regionales. En tal sentido se va consolidando un país dual. Por una parte, el litoral, principalmente Buenos Aires se ve favorecida económicamente por las oportunidades abiertas al comercio internacional, mientras que la región de Salta del Tucumán se ve afectada por diversos factores, entre ellos: 1) La desvinculación del polo alto peruano, 2) la imposibilidad de competir con sus productos en el mercado del litoral inundados de mercancías europeas que las nuevas políticas librecambistas permitían ingresar, 3) la proliferación de aduana interiores que encarecían el costo del flete, y 4) la condición de continuo escenario para las campañas militares de la independencia y para los periódicos alzamientos de la posterior guerra civil. Este desarrollo desigual, caracterizado por el crecimiento de Buenos Aires y el decrecimiento de las regiones interiores significó de hecho el dominio de Buenos Aires sobre el interior que se autodenominó a si mismo la Confederación Argentina.

La Argentina Moderna (1861-1930)

Un momento decisivo en la consolidación del proceso hegemónico de Buenos se da en la Batalla de Pavón (1861) que fortaleció el Estado central y su incidencia en los destinos del todo nacional. En efecto, los ideales federales sostenidos por los caudillos

²⁴ Bazan, Armando.

sucumbían en manos de los acuerdos establecidos entre las oligarquías portuarias y las oligarquías provincianas, quienes aceptan el rol hegemónico de Buenos Aires en lo político y económico a cambio de pequeños beneficios.

Hacia 1880 se inicia el llamado modelo agroexportador. Etapa que estuvo caracterizada por algunos elementos fundamentales: el país tenía recursos naturales y tuvo que adquirir en el exterior capitales y mano de obra. Este modelo se sustentaba en una estructura socioeconómica en donde la tierra, bien abundante en la Argentina, estaba en muy pocas manos, un proceso de apropiación que venía de la época de la Colonia.

Un elemento a tener en cuenta es el desarrollo del ferrocarril que acompañó el desarrollo productivo, consolidando la comunicación de los centros de desarrollo. En el caso de nuestro país, la tríada conformada por el ferrocarril, la inmigración y los beneficios naturales de la Pampa húmeda, constituyeron el sostén de una arquitectura que tuvo como eje a Buenos Aires y a algunas zonas satélites del interior como complemento. El primer pilar de la triada, “el ferrocarril, llegará a Tucumán en el año 1876, uniéndola con Córdoba, Rosario y Buenos Aires, pero a la vez aislando injustamente a regiones que por su contribución histórica no merecían tal tratamiento”²⁵

¿Pero cuáles eran las oportunidades y las restricciones en el Noroeste antes del arribo del ferrocarril?

Tres son los factores que rubrican el sistema productivo del Noroeste antes de la llegada del riel: el consumo local, el comercio interregional y la existencia de mercados exteriores, como Bolivia, Perú y Chile. Estos factores u oportunidades garantizaban no sólo trabajo para el habitante autóctono, sino que no era necesario acudir al empleo público estatal que se convertirá, en tiempos futuros, en una poderosa restricción.

La llegada del Ferrocarril sirvió para trasladar a Buenos Aires las producciones de algunas provincias, pero no sirvieron para generar una comunicación interregional. Esto provocó el crecimiento de algunas de ellas (Tucumán) y la marginación regional de otras (Catamarca y la Rioja) Quien describe el estado de cosas es Armando Bazán en su trabajo Economía y comercio del noroeste antes del ferrocarril (1860-1890):

« . . . si bien modernizó en algunas partes las comunicaciones, la rigidez del riel aprisionó el sistema económico del Noroeste, desarticuló la integración de sus partes constitutivas, las provincias, y creó una desventaja insuperable para los centros productores cuya vinculación siguió dependiendo de las tropas de carros y de las arrías de mulas. También desalentó los antiguos ejes de circulación que vinculaban a la región con Chile, Bolivia y Perú, subordinándola a los puertos del Litoral. Esto reportó una decadencia generalizada, con excepción de Tucumán, centro de la economía complementaria del nuevo sistema, que hizo de Buenos Aires el punto de convergencia necesario y forzoso. Esa decadencia arruinó el aparato productivo del N.O. que cubría el consumo local y brindaba importantes rubros para el comercio interregional y países vecinos del área andina»²⁶.

Esta crítica situación fue lo que motivo la reunión de gobernadores del NOA en el año 1926, allí se analizó la realidad de la región y se formularon importantes propuestas.

²⁵ Hernan Miguel Colombo, Proyectos tendientes a restaurar la integración regional del NOA. Revista Nación-Región- Provincia, N° 1, 1/12/07, Pág. 3.

²⁶ Citado por Hernán Miguel Colombo, *Ibíd.* Pág. 7.

El trauma Forestal.

Dentro de este cuadro general, Santiago del Estero se integró al modelo agro exportador mediante la explotación de su recurso forestal. A su inicio ocurrido más o menos a partir de 1884²⁷, la provincia poseía una superficie de 13.000.000 de hectáreas de bosques, a mediados de 1930 se contabilizaba sólo unas 700.000 hectáreas, en sólo cincuenta años se había arrasado un poco Más de 12.000.000 de hectáreas de bosques de madera. La base del sistema era el latifundio, Amalio Olmos Castro registraba que en 1942 sólo veinte familias, en su mayoría extranjeras, poseían unas 1.407.000 hectáreas²⁸. El proceso se llevaba a cabo mediante la explotación inhumana del hachero. El paisaje quedaba desierto, la tierra salinizada e inútil para la agricultura, las riquezas se habían ido hacia el extranjero... el obrero rural comenzó a migrar. Un verdadero ejército de santiagueños partía en busca de trabajo.

Los intelectuales y científicos de la época²⁹ tuvieron aguda conciencia de lo que estaba sucediendo. Destacamos entre ellos a Bernardo Canal Feijóo, para quien el proceso forestal representa un caso emblemático de la “destrucción del interior argentino”. Desde sus escritos tempranos se ocupa del tema iniciando una larga meditación que se traducirá tanto en importantes escritos, como en acciones concretas. Expuso ampliamente su perspectiva en *De la Estructura Mediterránea Argentina* (1948), texto en el que reúne trabajos escritos para fundamentar la puesta en marcha del IPINOA (Instituto de Planificación Integral del Noroeste Argentino) y la realización del PINOA (Primer Congreso de Planificación Integral del Noroeste Argentino) reunido en 1946.

La reflexión de Canal Feijóo será realizada en clave constitucional, y la realización del PINOA será la puesta en marcha de su “convicción de que la solución constitucional u orgánica de los problemas estudiados, no podría dejar de tener el nombre de “planificación”. La planificación entendida como la constitución racional de un orden de relaciones entre el hombre y su mundo de cosas propias, en que conjuguen la estabilidad, la seguridad y la autonomía democrática, con la justicia y la prosperidad”³⁰.

El primer congreso de planificación integral del Noroeste Argentino, realizado luego de vencer dificultades produjo importantes análisis y propuestas para impulsar el desarrollo regional. Un segundo congreso se realizó un año después en Salta. A pesar de lo valioso del emprendimiento, este “no alcanzó a dar frutos, el gobierno nacional se interpuso, y los provinciales no estaban en condiciones culturales y morales de interesarse en el empeño”³¹.

El federalismo Argentino.

²⁷ Fecha del trazado ferroviario que unía las ciudades de Frías y Santiago del Estero, a lo largo de su recorrido existían aserraderos de durmientes.

²⁸ Amalio Olmos Castro, *El Trabajo* 1942.

²⁹ Se publicaron numerosos trabajos sobre el tema, entre ellos podemos mencionar: *El País de la Selva* (1905) de Ricardo Rojas, los hermanos Emilio y Duncan Wagner escribieron cartas dirigidas a las autoridades provinciales advirtiendo del daño enorme que implicaba la explotación forestal, Orestes Di Lullo escribió *El Bosque sin leyenda* (1937), Carlos Bernabé Gómez escribe su novela *Tolvanera* (1942) en la que describe la crueldad de la explotación humana. Más cercanas en el tiempo son los escritos de Luis Alen Lascano *El Obraje* (1971) y *Hacha y Quebracho* de Raúl Dargoltz (1980).

³⁰ Bernardo Canal Feijóo, *De la Estructura Mediterránea Argentina*, López Editor, Buenos Aires, 1948. Pág. 16.

³¹ Bernardo Canal Feijóo, *La Frustración Constitucional*, editorial Lozada, Buenos Aires 1958, Pág. 93.

Diez años después del frustrado emprendimiento escribirá su obra *La Frustración Constitucional*³² en la que profundiza sus análisis planteándose la necesidad de revisar el estado de conciencia constitucional argentino. “El foco elegido es el federalismo”. Canal señala que el tema que ha sido abordado entre nosotros principalmente y de modo abundante, desde el ángulo histórico, pero que es susceptible de ser tratado desde otros ángulos como el filosófico, el sociológico, el económico, el psicológico.

En el abordaje del tema introduce la distinción entre “constitución” y “estado constitucional”, entendiendo que la cuestión constitucional implica un texto y una cosa. En nuestro país se puede decir que la ley formal es perfecta, pero debajo de ella lo que existe es una “des- constitución real”. El sentimiento y la conciencia de este desequilibrio llevan de modo automático a la idea de reforma constitucional, con lo cual se piensa más en la “reforma del texto que en la reforma de la estructura. Diríase que se quiere menos la modificación de la constitución real que la de la constitución nominal”³³. Al formular este planteo, Canal tenía presentes las reformas del 1949 y la Convención Reformadora de 1957 que la había declarado “nula”.

Los cambios vertiginosos ocurridos en el mundo moderno movilizan a las sociedades. Dentro de este dinamismo sólo el Estado se ha mantenido rígido y estático, mostrando una tendencia creciente a la automatización burocrática, militar y policial, o sea, a convertirse en mera máquina de poder. Esta contradicción entre un estado rígido y las ingencias internas de una sociedad totalmente movilizadas por las nuevas circunstancias del mundo, da cuenta de la frustración constitucional. Las inspiraciones constitucionales no fracasan en o por las sociedades sino en y por el estado, esto es en y por los gobiernos. Es lógico que el gobierno quiera ser cada vez más gobierno, y no conciba reforma constitucional que no parta de sí y se dirija a sí mismo. Hasta hoy las reformas constitucionales se han hecho para los gobiernos. El ideal federalista aspira a introducir en la conciencia constitucional el concepto de una constitución a partir de la sociedad, no del gobierno. “Es la constitución del gobierno de la sociedad para ella, no para el gobierno”³⁴. Sólo así se podrá superar la brecha que existe entre el texto constitucional y la realidad.

La Frustración Constitucional.

Se ha hablado del federalismo argentino como de algo que hubiese existido, pero en realidad, y por brevísimo tiempo sólo hubo lucha por un federalismo a lograrse que quedara malogrado.

El primer golpe contra el federalismo fue la supresión de los cabildos por parte de Rivadavia. El segundo, sería el gobierno de Rosas, quién a nombre de federalismo burló astutamente la vocación federalista. En efecto, por una parte su gobierno fue autoritario y centralizador, por otra parte al postergar indefinidamente la constitución del país, Rosas paradójicamente entregó la tarea a manos de sus adversarios.

“Federalismo es o debe ser, organización de conjunto, en un Todo soberano en que las partes concurrentes conserven cierta autonomía fundamental. Es clave de estado constitucional en que las partes constituyen un Todo de tal manera que el Todo sepa, y sienta que ellas le son indispensables, y las partes sepan y sientan que perderían sentido fuera de él. Es constitución del Todo y constitución de las partes”³⁵. Por razones de

³² Publicada el año 1958.

³³ B.C Feijóo, *La Frustración Constitucional*, Editorial Lozada, Buenos Aires 1958, pág 12.

³⁴ *Ibid.* Pág. 14

³⁵ *Ibid.* Pág. 17.

oportunidad histórica, el siglo XIX argentino acometió la tarea constitucional como sinónimo de nacionalización, es decir dio prioridad a la constitución del Todo postergando la constitución de las partes. Una vez dictada la constitución, los hechos históricos profundizaron esta dicotomía. La cabeza creció desmesuradamente y el cuerpo nacional se fue debilitando.

Esta situación, a más de cien años de dictada la constitución, se le representa para Canal como de estado preconstitucional. De ahí que la reforma convocada no tenga para él otro sentido que la de la conformación de *nuevas bases federalistas*. La complejidad del problema comporta nuevos datos, además de la pluralidad del substrato geográfico, y étnico cultural, Canal subrayará los siguientes:

Los *imperialismos* poseídos cada vez más de espíritu hegemónico. En este contexto la conciencia política suele suponer que no hay otra defensa contra un imperialismo que la de otro imperialismo. De este modo, libres de la mala enfermedad de la colonia, los países latinoamericanos se han visto condenados a la peste de los imperialismos, debiendo la conciencia patriótica decidirse a favor de uno u otro por motivos de conveniencia. La decisión es siempre un asunto de sector, de minoría operante en y desde el gobierno. “Cuando no entra montado en caballo de conquista, el imperialismo entra como virus filtrable por el interés, material o ideológico de una minoría operante. Este es el verdadero peligro nacional y constitucional del imperialismo y no ningún otro: el que se teje a la vida constitucional del país por la vía de minorías gobernantes, esto es de las oligarquías”³⁶.

El estado de *promoción inmigratoria* permanente que debilita las resistencias morales de la comunidad propicias a los entronizamientos despóticos y adversos a un ideal federalista.

Un tercer problema es. La llamada *cuestión social*. En nuestro caso el problema no es únicamente la pobreza, sino en la situación de desarraigo en que los ha colocado la centralización política y económica urbana y un mal concebido plan de industrializaciones que, que para proveer a la comodidad del empresario o del consumidor (de la ciudad) sacrifica al productor (de la campaña). Las poblaciones rurales se ven de pronto desarraigadas y movilizadas hacia las ciudades en donde sobran y se convierten en presas fáciles de las manipulaciones demagógicas.

Apuntados estos datos, Canal se abocará a la tarea de fundamentar un nuevo proyecto constitucional con bases federales, discutiendo las premisas heredadas del siglo XIX.

Filosofía del federalismo.

El hombre es un ser que actúa, y tiene necesidad de dar razón de sus actos. Cuando no se los da antes de producirlos, se los da después. Si esa razón, previa o posterior, es orgánica y coherente, adopta el nombre de filosofía. Máxima categoría a la que el pensamiento humano aspira a encumbrarse. La historia, sostiene Canal es producto dialéctico de estas dos formas de realización del ser humano.

En el momento de la disputa preconstitucional, el cuadro de la pasión política, enfrenta a “Unitarios” y “Federales”. Los unitarios se anotaron dos triunfos en los momentos iniciales del conflicto: llegaron primero al poder, a la vez que entraron a actuar desde el principio, armados de una ideología precisa. Los federales llegaron tarde al poder, y debieron agenciarse a posteriori de su razón. El ideal unitarista, como Palas Atenea, había nacido de la cabeza, venía directamente de la ideología dieciochesca. El

³⁶ *Ibíd.* Pág 22.

federalismo en cambio no consistirá al principio en una ideología sino en una pasión. Se hablará entonces, del ideal unitarista y la pasión federalista.

La pasión federalista no irrumpe en la historia como una ideología, nace de los hechos históricos. Mientras se desarrollan las guerras de la independencia, el objetivo común y obvio es sacudirse el yugo de los dominadores. El país sabe lo que quiere y lo que hace. El problema viene después, conquistada la independencia, hay quienes permanecen escépticos, no se cree que esté totalmente descartado el dominio español. Este escepticismo es gaje de los patriotas pensantes, no así de los que actúan en las batallas. El guerrero que hace la guerra, envuelve en la guerra la voluntad de independencia sin reservas.

Pero están los patriotas de la retaguardia pensante, aquellos que reflexionan sobre el modelo de país, sobre su constitución, forma de gobierno, etc. Canal ve, en la demora de la declaración de la independencia, las vacilaciones de esa elite intelectual.

Los caudillos mediterráneos afloran cuando la guerra grande entra en la última etapa. Una vez finalizados los combates, fueron confinados a comandancias de frontera para contener al indio. Esta situación no satisfizo a ninguno de ellos, y en la primera oportunidad entran en escena. Los mayores caudillos fueron gente que había estado en la guerra. Al advertir amenazas monarquizantes tramadas por los intelectuales de la retaguardia, arremeten en guerra civil a defender la independencia conquistada. El levantamiento es caracterizado como “levantamiento de los pueblos”, remitiendo el fundamento de la conducta a una cuestión de voluntad general y de localidad.

Hoy podemos ver aquel levantamiento como movimiento de resistencia mediterránea, y como desarticulación metódica de la unidad hispano colonial, para obstruir así una unidad unitaria que aspirara a ser monarquista. Desde el arranque, la cuestión constitucional tiene la forma del enfrentamiento de Buenos Aires con las provincias. Los federales defendían los valores de pueblo y localidad en su lucha, por donde esta adquiriría el carácter de lucha constitucional, contraponiéndose a un proyecto de unificación totalista que pudiera servir a intereses monárquicos o neocolonialista.

Los teorizadores del momento no entienden el carácter de la lucha y la desestiman con adjetivaciones tales como “tendencias democráticas instintivas”, que corresponden a un “estado de infancia en el proceso de desarrollo social”, con lo que se niegan a comprender cualquier razón. Descartan condenando.

Rosas en su carta a Quiroga desarrollará con notable precisión sus razones constitucionales. Ese documento, tiene el valor de mostrar que hay una filosofía que puede servir al federalismo, es el historicismo o como entonces se dice es la escuela germánica del derecho. A Rosas no le sirvió para otra cosa que para diferir la constitución, entregándole al bando enemigo, por omisión, el privilegio histórico de concretarlo, y hacerlo por cierto, según su modelo.

Canal observa que no se ha formulado esa filosofía del federalismo, quizá porque aún sus partidarios quedaron presos de aquella caracterización primigenia, según la cual carecían de ideales y eran pura pasión y acción. Muchos teóricos del federalismo terminan enviando la cuestión federal a sentimientos místicos, pero no tomaron en serio que es una forma de organización política. En esta falta de filosofía estaría hoy una de sus debilidades fundamentales.

Federalismo y Sociología.

Los unitarios habían alcanzado el poder, pero les faltó conocimiento de la realidad. ¿De que realidad? Nada menos que de la realidad social. Interpretarán como

caos social a aquel movimiento de masas localizadas levantadas bajo la bandera del federalismo. Separándose olímpicamente del pueblo concebirán una “constitución del Estado formal, para poner orden al caos; pero un orden para la autoridad no un orden para la sociedad, un orden político que tendría que ser principalmente policial, dadas las premisas del diagnóstico social: el gobierno tutelar tendría que ser más bien un gobierno fuerte”³⁷.

La posición de desconexión de los unitarios con el pueblo, exaspera el sentimiento de minoría que pretende postularse como “ilustradas” y necesitará de “conexiones extranjeras” para llevar a cabo su proyecto. La posición periférica de Buenos Aires predisponía a los “contactos” extranjeros, era la ciudad sobre el mar, la puerta de entrada o de salida. Por otra parte, el gobierno de Rosas al diferir indefinidamente el dictado de la constitución en nombre del pueblo, terminará convalidando el diagnóstico de un pueblo que aún no está preparado para el gobierno.

Pero ¿Qué es lo que se constituye? ¿Para qué, para quienes se dictan las constituciones? ¿Quiénes las dictan?

Ante estas preguntas suelen darse respuestas que parecen obvias, Canal discute esa obviedad.

Parece sobreentenderse que el objeto de la constitución es un pueblo, pero ello no es tan obvio. Un pensador argentino dijo que el objeto es constituir “el orden y el poder”. Debiendo entenderse estas dos palabras en sentido correlativo, el poder para cierto orden, y un orden para el poder.

Se dice que las constituciones se dictan para el pueblo: “promover el bienestar general, fomentar el progreso”. Pero lo cierto es que el progreso y bienestar llegan en forma abundante a ciertas minorías y de modo muy escaso a las mayorías.

Se dice que en los países republicanos el pueblo dicta sus constituciones. En verdad las dictan los legisladores que aún teniendo un origen electivo representan a sectores en general alejados del pueblo. El legislador legisla “para” un pueblo cuyas condiciones da por consabidas. Particularmente, el legislador argentino desconfía del pueblo. La base y punto de partida más íntimos de la conciencia legislativa y de la acción ejecutiva ha sido siempre una profunda desconfianza en el pueblo. Alberdi sentenció la “Ineptitud de raza” del hombre americano para la libertad y la industria, o sea para la vida moderna, para la civilización.

Toda preocupación constitucional persigue dos objetivos: uno explícito que es el político, y el otro más o menos tácito que es el sociológico. Implícita o explícitamente, toda constitución parte de una idea sociológica y apunta a una idea sociológica.

En el siglo XIX, la concepción constitucional se construía sobre dos perspectivas sociológicas virtuales: la que miraba negativamente la realidad presente para negarla, y la que miraba con optimismo a la realidad futura objeto de la tarea constitucional. Era una sociología de guerra. Es la sociología que encontramos en las páginas del facundo, y en las bases de Alberdi. “Destinadas a probar que la concepción constitucional no podía contar para nada con la base sociológica dada, si no era como base de una voluntad civilizada de destrucción”³⁸. Por otra parte, la concepción constitucional implicaba una segunda sociología: Una sociología a partir de la constitución, para una sociedad que substituyera a la otra que había que destruir. Esa otra sociedad sería la que llegara desde Europa gracias a las políticas inmigratorias.

Con esos supuestos, la conciencia constitucional del siglo XIX dio prelación absoluta a la constitución del Estado, dejando el otro elemento, la sociedad como

³⁷ *Ibíd.* Pág. 50.

³⁸ *Ibíd.* Pág. 55.

cantidad deleznable. La unidad buscada no puede dejar de representarse como un estado de abstracción formal superpuesto a un estado de realidad elemental, la sociedad.

Luego de este proceso, es preciso preguntarse, ¿Cuál es el estado sociológico argentino actual precipitado por una experiencia constitucional de cien años? ¿Es-cómo, en qué medida- favorable o propicio, desfavorable o negativo para el ideal federalista, infuso, según se supone, en la constitución, o para una nueva construcción de ese orden?

La respuesta de Canal a estas cuestiones es que el objetivo buscado de la constitución del Estado sobre las bases de la centralización y un ejecutivo fuerte se ha cumplido en demasía. La centralización se ha traducido en un puerto único, en una red de caminos polarizados en el puerto, en concentración industrial en la capital, en la acromegalización urbana, en otros términos en la capitalización del país. El ejecutivo fuerte se ha traducido en la politicación del ejército y en la militarización de la policía. El ejército que apuntala el poder del estado se siente poder del estado por antonomasia, concebido para la defensa nacional termina entrometiéndose en las cuestiones internas, intromisión realizada al modo militar.

El resultado general del proceso ha ido a dar en un cuadro general que comprende, por un lado la omnipotenciación del Estado y por el otro un estado sociológico particularmente arduo. Mientras que una minoría se beneficia del estado de centralización, el resto de la sociedad debe debatirse en trance permanente de descentramientos materiales y morales, migraciones e incertidumbres. Y un ejecutivo fuerte, termina generando una contrarata de ablandamiento de los resortes de resistencia social. Un estado fuerte es la otra cara de una sociedad débil.

No puede haber federalismo sin una población debidamente establecida, en sí y en el suelo, poseída de espíritu de posesión y permanencia en tierra. En cuanto este estado no esté logrado, la situación no podrá dejar de ser considerada realmente preconstitucional. El imperativo hoy es en gran parte inverso al del siglo XIX, se trata de constituir la sociedad, es decir, procurarle su propio centramiento.

El triunfo de la “Unidad sintética”.

Se dijo que la constitución de 1853 fue la “solución perfecta” porque apaciguó los ánimos. ¿Perfecta para qué? ¿Los ánimos de quienes? Se pregunta Canal. El de los vencedores se responde. La constitución del 1853 es la constitución de los vencedores. ¿Quiénes fueron esos vencedores? Las minorías ilustradas, esas que estuvieron postergadas en el turno rosista. Basta repasar la lista de los primeros presidentes: Derqui, Mitre, Sarmiento, Roca...

No era la minoría unitaria del siglo XVIII, cargada de idealismo dogmático, era la minoría del siglo XIX llena de positivismo. Alberdi será el teorizador por excelencia que postulará en su idea de la “forma” constitucional un concepto operativo que resume en un solo concepto la idea de “forma- medio- fin”. Es una instancia dinámica que señala el momento del paso de lo dado como realidad a lo deseado como fin. “Ejecutivo fuerte”, “centralización” eran medios para romper una realidad dada y crear otra. Debemos transformar “La América de mediterránea e interna, en litoral y marítima”. El centro es Buenos Aires, que luego, con la legislación y el trazado de vías y caminos, se consolidará como centro polarizador. De este modo se legalizaba su privilegio geográfico y consuetudinal.

El triunfo del proyecto unitarizante se pone en evidencia en un nuevo repaso de los antecedentes “federativos” que realiza Canal, tomando como base los apuntados por Alberdi. Revisando uno por uno los antecedentes alberdianos, Canal concluye que no

sólo no se ha añadido ningún elemento nuevo favorable al federalismo, sino que los que existían quedaron allanados por completo. En efecto, hay más caminos, pero polarizados en una dirección centralizadora, se hablaba de “extensa franquicias municipales y gran latitud de los gobiernos provinciales”, de la “Imposibilidad de reducir sin sangre ni violencia a los gobernantes”, del “poder o la soberanía local”, de “pactos interprovinciales”...todo lo cual ha desaparecido por completo e incluso se torna irrisorio el plantearlo en esos términos.

Muy por el contrario, la lista de antecedentes unitarios se ha consolidado y ampliado considerablemente. En efecto se puede contabilizar: a) cien años de centralización política y administrativa en Buenos Aires, b) concentración industrial en torno a la capital, c) Unificaciones legislativas en materia fiscal y económica, d) la organización del sistema educativo y de formación profesional, e) nacionalización de los partidos políticos, f) la “cuestión social” o sea el afloramiento de las masas a la vida política en organizaciones unificadoras y abstractas excediendo los marcos locales, h) Los imperialismos que opera sobre los grandes planos homogéneos, y necesita del apoyo del gobierno y el auspicio de las oligarquías locales, i) extranjerización y provincialización de la capital, bajo la doble avalancha de extranjeros que ignoran la condición interna del país y de provincianos que al verterse sobre ella se olvidan de su región, j) cristalización de un nacionalismo orgulloso y abstracto semivacío de conocimiento de la realidad. A todo esto hay que añadir la tendencia contemporánea a una unificación mundial que anule las diferencias regionales. En ese proceso la cadena del devenir muestra a un pez grande comiéndose al pez chico.

En búsqueda de una integración federal.

El crónico dualismo se ha acentuado, la estructura político administrativa del país funciona como una máquina que se impone no sólo a la sociedad sino a los propios gobernantes. El estado actual cifra un estado de frustración constitucional, hay un problema de fondo no resuelto, y es el enfrentamiento de una gran capital concentradora, y un haz de provincias dispersas en una relación de fuerzas descompensada. No bastaría un mero traslado de la capital, se requiere mucho más.

La tarea hoy se torna mucho más difícil dado que el punto de partida es un estado constitucional antifederalista acabado. Se trata de agenciar las partes dentro de un todo monolítico y anulador. No se trata de rehacer las partes pues ya no existen, se trata de un proceso de creación liberadora. La complejidad del problema es tal, que ya no basta la técnica jurídica como hace cien años, la cuestión técnica pasa a ser sociológica, económica y hasta psicológica.

Si el problema es una mala disposición de las cosas, la tarea será concebida como “estructuración”: “veo pues el ingente problema, como un problema de soluciones por unificación integradora de las cosas. A eso le llamo estructuración. También puede llamársele planificación... Sólo un reacomodo arquitecturado de la cosa para el hombre podrá traer el remedio”³⁹. Este reacomodo de las cosas persigue la finalidad de equilibrar la macrocefalia argentina salvando la distancia entre una capital toda poderosa y una provincia impotente. Para ello es necesario rehabilitar el viejo concepto de región.

Para Canal Región es la “unidad objetiva de las cosas reales”, y el NOA es la región más “histológicamente unificada e integrada” no tanto por razones de hermandad

³⁹ Bernardo Canal Feijóo, *De la Estructura Mediterránea Argentina*. Ediciones del autor. Buenos Aires, 1948. Pág. 118.

sentimental sino por la objetividad de las cosas reales, por el substrato material. Se trata que esa unidad subestructural sea asumida como base de una nueva estructuración. La provincia cartográfica será superada y alcanzará substantividad sólo si se integra en bloques regionales.

“La regionalización es la trascendencia natural y racional de la provincia. Regionalizar debe entenderse que es transportar lo convencional, declarativo y nominal de la idea de provincia, a la idea realista de unidad de sistema geográfico, de interdependencia económica, demográfica, sanitaria, etc. Es darle o descubrirle una base natural, profunda y permanente, a lo que no es más que un rompecabezas de pequeñas ficciones contingentes y deficientes”⁴⁰.

Después de este reintegro de las provincias a la región, deberá procederse por “soluciones por unificación integradora en las cosas”.

El nuevo movimiento constitucional ha de partir de las mismas provincias comprometidas, para ello habría que “suscitar la conciencia constitucional del interior argentino”, volver a la “concepción constitucional de los tratados interprovinciales para objeto de bienestar común, económicos, culturales, de progreso”⁴¹.

Este es el camino propuesto por Canal para establecer un orden federal. Si el imperativo del siglo XIX fue el de una constitución “para el mundo”, la clave de la conciencia federalista comienza por el imperativo de constituirnos “en el mundo” y “frente al mundo”. Lejos de negar el universalismo se trata de construir un orden verdaderamente universal, en que para cada comunidad el situarse en el mundo comience por una segura posesión de sí misma. La necesidad de una estructura regional conlleva el imperativo de devolver a la comunidad la autoposesión de sí misma para el autogobierno, base de un orden federal.

Federación Latinoamericana.

Este proyecto implica el retomar el viejo ideal bolivariano de una Federación Latinoamericana, “última garantía de salvación: a) Contra los avasallamientos económico político imperialistas, y b) contra el azote despótico que acecha dentro de cada país”⁴².

A partir de esta premisa Canal analiza las posibilidades de concreción de este ideal. El problema general consiste en el “estado constitucional inacabado” de nuestros países. Hay países constituidos para fuera, para el contacto externo, pero no están constituidos en su interioridad para su propia posesión. Tal estado constituye sin duda un inconveniente si se sigue pensando el estado federal como un esquema pactado por estados ya constituidos. No podría pensarse en una federación entre países todavía no constituidos.

Pero el inconveniente podría ser una ventaja si se piensan las cosas de otra manera. En un mundo férreamente unificado, no se trataría de pensar en partes preconstituidas que acuerdan organizarse, sino más bien de “pensar en un Todo preconstituido exteriormente que decide articularse por dentro, buscándose las bases biológicas de su existencia”⁴³.

Otro factor adverso al federalismo latinoamericano es la gravitación imperialista entretejida al desenvolvimiento general. Dado que no es posible la gravitación de una

⁴⁰ *Ibíd.* Pág. 119.

⁴¹ *Ibíd.* Pág. 121.

⁴² B. Canal Feijóo, *La frustración Constitucional*, Pág. 156.

⁴³ *Ibíd.* Pág. 157.

sola potencia, interesa la desintegración del campo continental en parcelas incomunicadas entre sí. Del mismo modo que los imperialismos necesitan en el plano nacional de la “unidad nacionalista”, en el plano continental requieren de la fragmentación comunicante. Por donde resulta que el federalismo sea el enemigo tanto del imperialismo como del nacionalismo.

Finalmente, Canal señala que un inconveniente más a la integración latinoamericana reside en sus gobiernos. Existe tanto el temor de abdicación de soberanía como la ambición de acumular más poder aún. Por ello, la vocación federalista debe comenzar desde abajo, es preciso cultivarla sistemáticamente en la ciudadanía latinoamericana.

Concluyendo...

El ideal federalista es un ideal de humanización. “En un mundo organizado para el relevo del hombre en todas las inercias tecnológicas, y su anulación en todas sus masificaciones, el ideal federalista encierra el proyecto de restitución del hombre a un puesto ineludible e indelegable. “El hombre está como en un puesto de guardia y no le es lícito separarse ni huir de él”, sentenció Sócrates. El ideal federalista aspira a reintegrarlo a ese puesto, que da la medida de toda dignidad humana posible”⁴⁴.

5) Prejuicios metafísicos de autonegación nacional.

Fernán Gustavo Carreras
Dr. en Filosofía.

Introducción:

Según el filósofo mexicano Leopoldo Zea, la actitud existencial del hombre iberoamericano es la de “un ser que se niega a ser lo que es para ser algo distinto”⁴⁵. Por su parte, el santiagueño Bernardo Canal Feijóo⁴⁶ señala que el pensamiento dominante en el siglo XIX argentino se ha traducido en una filosofía de la historia construida desde una mirada “mar afuera”⁴⁷, que ha formulado al modo de dogmas unos prejuicios metafísicos de autonegación nacional que influyeron profundamente en los destinos culturales e institucionales de la República Argentina. En su profunda meditación sobre los procesos históricos de nuestro país, explorará la genealogía de tales prejuicios.

Experiencia y Conciencia de ruptura.

Arturo Roig considera que el problema de una filosofía en América, depende de la constitución de una conciencia de sí y para sí. Dada esta premisa, la dificultad para el ejercicio del *a priori antropológico*, tiene su origen en lo que el llama “conciencia de ruptura”. La misma es consecuencia de la situación de dependencia en la que ha nacido nuestra América, y la consecuente estructuración de una sociedad sobre la base de relaciones dominador- dominado. Roig distingue “conciencia inocente de ruptura” y “conciencia culposa de ruptura”. Conciencia inocente de ruptura, sería la de aquellos sujetos que han sido separados violentamente o compulsivamente de sus legados: El indio, el negro, el mulato, el criollo, el inmigrante explotado laboralmente. “Conciencia

⁴⁴ *Ibíd.* Pág. 122.

⁴⁵ Leopoldo Zea, *El Pensamiento Latinoamericano*, Editorial Ariel, México 1976, Pág. 22.

⁴⁶ Bernardo Canal Feijóo (1897-1982), escritor polígrafo de Santiago del Estero, República Argentina.

⁴⁷ Bernardo Canal Feijóo, Los Grandes Epígonos del 80. Diario La Prensa, Buenos Aires 30/11/80

Culposa de ruptura”, sería la de aquellos criollos que capitalizaron para sí las independencias nacionales, transformándose en herederos de los privilegios del dominador, oficiando de intermediarios entre las grandes potencias imperiales y las oligarquías locales. Ellos se arrogarán a sí mismos el papel de ser “la voz de la nacionalidad” en las historias oficiales. Posicionados en el lugar del dominador, producirán formulaciones discursivas como “civilización-barbarie”, “pecado original de América”, etc. Que justifica un statu quo injusto, a la vez que niega y excluye, a un sujeto previamente negado en la vida social.

Conciencia de ruptura en la ortogénesis americana.

El proceso de constitución del sujeto americano es interpretado por Canal en términos superposiciones culturales⁴⁸. Es decir como una serie de desarrollos culturales inconclusos por el advenimiento de otro sujeto cultural que se le superpone, provocando crisis, y un recomienzo. Se trata de procesos de “comienzos”, “ruptura” y “recomienzos”. Esto es analizado en cuatro momentos históricos: la cultura aborígen prehispánica, La conquista y el período colonial, el proceso de emancipación nacional y la gesta aluvial (inmigración masiva a fines del Siglo XIX) En esta génesis histórica se irán formando estos prejuicios tan influyentes en nuestra actitud existencial:

Cuando el español llega a las tierras, ante el contraste con las altas culturas de montaña, recibe una impresión que queda formulada en dos enunciados de enorme significación en nuestra historia cultural: “desierto” para caracterizar la tierra, y “gente desnuda y salvaje” para referirse a la población. Estas formulas respondían a una mirada de “arriba para abajo” que permanecerá instalada como dogma en las filosofías de la historia argentinas y en las políticas de organización nacional.

En el choque hispano indígena Canal reconoce procesos complejos. Por una parte, la acción militar sangrienta, violencia que se prolongó en estructuras sociales, generando una “situación de ruptura” con su consecuente “conciencia de ruptura”. Nos referimos a la ruptura del aborígen con su mundo, mediante una serie de expropiaciones: la expropiación de la vida por la matanza de poblaciones enteras, expropiación de la tierra usurpada por el español, la explotación laboral como expropiación del cuerpo, el mestizaje por vía de la mujer aborígen y el hombre blanco como expropiación de la mujer, destrucción de sus dioses a la vez que imposición de otro Dios. Todo ello será explicitado en un discurso conquistador que tomará la forma general de una “pedagogía del gajo”: el español enseña al aborígen que la cultura es una planta que creció en otra parte, que las especies silvestres nos son susceptibles de ser cultivadas, por lo tanto hay que traer desde fuera esa planta e injertarla.

Ahí estaría el origen de un rasgo del carácter argentino desprendido del español, para quien la voluntad de ser, haya supuesto junto a una voluntad vaga y un poco desordenada, una fácil voluntad de importar. Esta actitud llevará a una suerte de largas vacaciones de la naturaleza en la época colonial. De ahí que a medida que se ingrese a la modernidad con su vocación de dominio sobre la naturaleza, haya ido surgiendo el sentimiento de que lo que ha faltado en nuestro ámbito histórico ha sido siempre el quórum humano. De que, siempre en el juego dialéctico del destino nacional, la naturaleza ha estado en abrumadora mayoría. De ahí que, a mediados del siglo diecinueve, esta conciencia se vuelva intolerable para los espíritus políticos, quienes

⁴⁸ B.C. Feijóo, En Torno al Problema de la Cultura Argentina, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1980.

llamarán a una guerra contra la naturaleza, a cuyo influjo misterioso se echa la culpa de gran parte de las desdichas que afligen al país.

Un nuevo ciclo de “ruptura” y formación cultural, será el de las **luchas por la independencia y la organización nacional**. Mientras que la lucha por la independencia expresaba una voluntad unánime de emancipación que incluía al pueblo y las elites intelectuales, una vez declarada la independencia, las elites se atribuyen en exclusiva el designio de organizar la nación. En ese cometido debían enfrentar numerosos problemas: Un proceso mundial de modernización liderado por Europa. Un país desintegrado con graves conflictos internos. Por lo que el imperativo de la hora era “integrarnos de prisa” a la civilización. En lo interno debían reducir a la unidad un país inmenso y plural, para poder insertarnos al orden de la civilización mundial.

La empresa fue acometida desde el trasfondo profundo de prejuicios metafísicos de autonegación nacional. Sarmiento de modo polémico- pasional, y, Alberdi con rigor filosófico, les dieron expresión y fuerza dogmática. Alberdi sentencia⁴⁹. 1) El mal que aqueja a América es la extensión: “El terreno es la peste en América”; 2) El hombre americano adolece de “ineptitud de raza” para la vida republicana e industrial. Negación de la tierra y negación de la raza, serían las premisas metafísicas sobre las que se edificaría nuestra organización nacional. Se debía por tanto, aniquilar el viejo orden para construir el país moderno. Las consignas del proyecto serían: 1) “América, de mediterránea e interna, debe volverse litoral y marítima. El puerto- puerta, sería el centro político y económico del nuevo país. 2) Hay que “alterar y modificar profundamente la masa de nuestra población”. El designio era suplantar al criollo por el anglosajón. “Gobernar es poblar” será la formula de esa política eugenésica.

Estos principios eran expresión, en términos de Roig, de una “conciencia culposa de ruptura”. Sobre la base de ellos se constituirá la nación. Ellos serán los que guiarán el proyecto modernizador del país, alcanzando su máxima operatividad en la generación del `80⁵⁰. Las políticas de población darán lugar a una nueva superposición cultural que Canal caracteriza como el gran codo histórico. Es la “gesta aluvial”, por la que llegan al país enormes masas inmigratorias que provocarán un fuerte impacto y crisis cultural.

“Ser” donde se “está”.

Esta actitud de autonegación radical para proyectar el propio futuro, constituye la dificultad fundamental para el argentino. Dicho de otro modo el problema del argentino consiste en la “imposición de si mismo”, en su incapacidad para “ser donde se está”. De ahí ese empeño permanente en ser otra cosa esa voluntad de ser europeo o ser anglosajón. Esta fractura originaria provoca otras, el divorcio élites-pueblo, interior-Buenos Aires, constitución formal- desconstitución real.

Cuando la generación del 80´ había cumplido su ciclo, surgió otra generación que inició otro proceso, compensador no negador de aquel proyecto concebido desde una mirada “mar afuera”, mediante una reflexión y acción desde una mirada “tierra adentro”. Adán

⁴⁹ Juan Bautista Alberdi, **Bases y Puntos de Partida para la Organización de la República Argentina**, Valparaíso 1852.

⁵⁰ Denominación dada a los escritores, intelectuales y políticos Argentinos que tuvieron gran influencia a partir de 1880. Fecha considerada el fin de las guerras civiles. En esas guerras son derrotados los cuadros locales defensores del federalismo, y sobre todo, son exterminadas las poblaciones indígenas. Las elites en el poder desplegarán un proyecto modernizador en articulación con las potencias neocoloniales, especialmente Inglaterra y Estados Unidos. Los representantes políticos de esa generación serán fundamentalmente los presidentes: Bernardino Rivadavia, Domingo Faustino Sarmiento, Bartolomé Mitre, Y Julio Argentino Roca.

Quiroga (1863-1904) y Joaquín V. González (1863-1923) “soñaron el país, recobrándose por sus más hondas potencias de tierra firme”⁵¹. Estos pensadores complementaron los sueños de grandeza de Alberdi y Sarmiento sostenidos por la admiración a Europa con los valores de las culturas aborígenes descubiertas por Quiroga. Así como aquellos pensadores abjuraron de lo local para conquistar lo universal, éstos revaloraban lo propio para elevarse a lo universal. Supieron a nombre de la ciencia dar medidas de profundidad, en busca de fundamentos de una autenticidad argentina.

La indagación en nuestro subsuelo histórico emprendido por El catamarqueño Adán Quiroga y el riojano Joaquín V. González entre otros, marcó un giro decisivo que permitió reencontrarnos con nuestras culturas originarias, que nos constituyen a modo de raíz en el pasado, y que siguen vivas en numerosas costumbres del presente. Lo hicieron con actitud y método científico. Fueron los iniciadores de una visión de la historia que corrigió y completó aquella iniciada en el siglo XIX. Ellos vieron como un bien y no como una maldición la integración de razas en América “De aquella unión de razas separadas por un océano y que, sin embargo se presentían por los rumores lejanos, como un dialogo de dos mundos perdidos en el espacio, nació una humanidad rejuvenecida, porque el viejo metal probado en añejas vicisitudes fue refundido en el molde vigoroso y virgen brotado de las olas”⁵². En esta visión, nuestro proceso emancipador lo ha sido no sólo del criollo sino “del prometeo encadenado” como llama al indígena. Después de la gesta de San Martín empuñando la bandera de la “nueva cultura humana... el mundo contempla con asombro el nuevo prometeo liberado”⁵³.

Este giro hacia el “interior” como perspectiva permite avanzar en una posición que haga justicia a las diversidades que nos constituyen. Una posición que nos permite superar aquella “pedagogía del gajo” formulada por Alberdi, y formular otra en la que la universalidad no anule la particularidad sino que la enriquezca, como lo postulaba José Martí: “Injértese en nuestras republicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas”⁵⁴

6) Humanismo Dialéctico. Un aporte al Pensamiento Alternativo desde el pensamiento filosófico de Carlos Astrada

Gerardo Oviedo, UBA-UNC-UNLP

Resumen:

En el marco de una investigación en curso con sede en CONICET sobre la confección del Segundo Tomo del *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, dirigida por Hugo Biagini y Arturo Roig, se propondrá la entrada “humanismo dialéctico”, procedente de una categoría filosófica construida por el relevante filósofo argentino Carlos Astrada (1894-1970). Nuestra intención es contribuir desde la arquitectónica del pensamiento astradiano a elaborar una reflexión sobre los fundamentos teóricos del llamado “pensamiento alternativo”, ampliando el alcance filosófico de esta nueva forma de saber práctico latinoamericano.

Ponencia:

⁵¹ B.C. Feijóo, *Los Grandes Epígonos del 80*.

⁵² J.V. González, *La tradición nacional*, Carta prologo de B. Mitre, 3ª edición, La Facultad, Buenos Aires, 1930, Pág. 50.

⁵³ *Ibíd.* Pág.54.

⁵⁴ José Martí, *Nuestra América*, Obras Completas, La Habana 1975, T 6, Pág. 18.

Para quienes ejercemos tareas de historia del pensamiento filosófico argentino y latinoamericano, la recepción de un legado intelectual no se limita empero a suministrar informes archivológicos, sino que procura aportar clarificaciones conceptuales y remisiones axiológicas en los debates teóricos y normativos del presente. Por caso, la obra de Carlos Astrada se halla en los orígenes, aunque no exclusivamente por cierto, en algunas de las tesis del pensamiento latinoamericano contemporáneo, particularmente de aquellas corrientes liberacionistas y post-coloniales o decoloniales, como las representadas por Enrique Dussel o Walter Mignolo, por mencionar dos referentes célebres. Acaso Carlos Astrada –y esto es sólo una sugerencia- pueda contribuir a ampliar los horizontes de estos paradigmas críticos hacia un humanismo radical y libertario, puesto que esa chance reside en la base teórica de dichos planteamientos, por cierto en los de Dussel, pero no excluyentemente.

En sus escritos tardíos, Carlos Astrada experimenta un vuelco marxista que lo conduce prontamente a elaborar una filosofía de la praxis en clave analítico-existencial. Esta operación conceptual no es un giro impensado, sino más bien la radicalización de una vía de reflexión que en Astrada se venía anunciando dilatadamente. Desde su vínculo discipular con Heidegger, y habiendo sido ya alumno de Edmund Husserl, Max Scheler y Nicolai Hartmann, sus lecturas de Marx venían inscriptas en el lenguaje teórico de la fenomenología existencial, dicho esto en un sentido sumamente amplio. Si ello es visible en su producción de las décadas del treinta, cuarenta y cincuenta –incluida su obra ensayística de corte telúrico e inspiración kantiana-, sus escritos posteriores asumen decididamente las categorías de la antropología del joven Marx, las que a su vez son leídas en clave hegeliana. Pasando en limpio la maraña de entrecruzamientos teóricos que se dan cita en la compleja trama del pensamiento astradiano, percibimos con claridad su propensión a configurar una filosofía de intención práctica que él mismo ha denominado “humanismo dialéctico de la libertad”.

Nosotros creemos que el humanismo astradiano constituye un aporte fundamental para todo saber de liberación latinoamericano que se comprenda como una filosofía crítico-práctica de pretensiones éticas y políticas. Esto en general, pero en particular, nos parece que podemos valernos de algunos fundamentos del “humanismo dialéctico” de Carlos Astrada, adoptándolos como una variante teórica dentro del llamado “pensamiento alternativo”. A título puramente declarativo, quisiéramos consignar apenas que nuestra hipótesis de lectura en torno al pensamiento astradiano tiende a exhibir su precedencia de la llamada “filosofía de la liberación”, en vistas de sistematizar un nexos ya establecido por Arturo Andrés Roig. Aquí nos limitaremos a mostrar la relevancia que su concepto de la praxis posee para la filosofía latinoamericana actual.

La filosofía de Carlos Astrada se ha conducido siempre por una reflexión en torno al tema de la libertad. Ha sido su verdadera obsesión teórica, que por cierto constituye un desvelo encarnado a la realidad argentina y latinoamericana de su tiempo. El problema de la libertad fue encarado por Astrada en términos antropológicos. Se trata de una antropología filosófica “de izquierda”, si se nos acepta esta ligereza a título ilustrativo. Aunque desde la perspectiva de Arturo Roig, la filosofía de Astrada pertenezca todavía a la época de las “ontologías americanas de la historicidad”, como las calificara en su clásico *Teoría y crítica de la filosofía latinoamericana*. Con Astrada se trataría, al igual que con Miguel Ángel Virasoro en la Argentina, con Samuel Ramos en México o con Ernesto Mayz Vallenilla en Venezuela, de metafísicas existenciales de la libertad. Según la reconstrucción filosófico-historiográfica de Roig, estas ontologías de la historicidad consistían en un saber académico que acogía en el seno del concepto la emergencia del populismo en las décadas del cuarenta y cincuenta, pero no constituían un saber práctico de liberación orientador de la acción política de las masas, que es precisamente el desafío que recoge la generación siguiente a la de los maestros académicos. Que es donde se inscribe el propio Roig, o más acá, Horacio Cerutti Guldberg. Sin embargo, nos permitimos indicar que esta caracterización general de Roig es válida, en el caso de Astrada, para sus escritos “existencialistas” –dicho esto muy genéricamente-, pero no precisamente para los textos de su período marxista, que abarcan

desde *El marxismo y las escatologías*, de 1957, hasta su *Martín Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, publicada en 1970, año de su fallecimiento.

Para iluminar este punto, expondré sumariamente su idea de la praxis, que es el eje fundamental de su concepción del humanismo latinoamericano. Comenzaré por recordar lo que Astrada formula en su libro *La revolución existencialista*, originalmente publicado en 1952, aunque aquí me sirvo de su edición de 1963, corregida y ampliada.⁵⁵ Allí nos dice que es preciso clarificar el concepto que se mienta con el término “humanismo”. Tradicionalmente, “humanismo” ha designado movimientos espirituales literarios, artísticos y pedagógicos que pertenecen a un período determinado de la historia cultural occidental, desde Petrarca a Montaigne. Pero más allá de esta vinculación con las humanidades clásicas, humanismo connota una actitud filosófica, que en el caso de Astrada se asocia a la búsqueda de una antropología radical. Astrada procura dar con la raíz práctica del humanismo, con su significación propiamente humana. Ese significado integralmente humano consiste en el esfuerzo por ser libre. Astrada postula una unidad fundante entre humanidad y libertad, desplegable en la historia. Humanización y realización de la libertad en la historia constituye la unidad en doble faz de todo humanismo. Este despliegue muestra el movimiento de una “praxis histórico-existencial” en dirección de la concreción de lo humano en el hombre. Esta osadía del esfuerzo humanizador incita a cada hombre, en su intransferible singularidad, a querer ser libre para su humanidad, o bien a cejar en su ímpetu y claudicar de su proyecto esencial.

Ahora bien, la génesis de la libertad no puede realizarse sino como proyecto histórico de una comunidad social. En ello reside la principal dificultad de la empresa, porque la enajenación y el extrañamiento del hombre es producto de un acontecer fáctico social-histórico, que presenta el primer escollo de la liberación humanizadora. En este avatar estriba un modo de relacionarse el hombre con el ser. Pues el enigma del ser, sostiene Astrada, es que el hombre pueda mantenerse en identidad consigo mismo (ipseidad) a través de las mutaciones temporales de la historia. El hombre se ve siempre ante el desafío de sintetizar la unidad extática de lo que se disgrega en el cambio y desperdiga en los entes, sin que ello involucre una mera operación de la subjetividad epistemológicamente constituyente. La peripecia del hombre en tanto ser co-existencial acontece en el plano de la trascendencia ontológica, es decir en la aprehensión centradora de sí mismo mediante el temple anímico y decisorio, dispuesto a abrirse a la alteridad, a la comunión con los otros.

Aunque el lenguaje filosófico astradiano se sirve abundantemente de la jerga heideggeriana, en su *Martín Heidegger* (en rigor, una compilación de escritos de distintas procedencias),⁵⁶ hay una torsión teórica que consiste en reconstruir los conceptos de Marx desde las categorías existenciales, resumida en el tránsito “de la analítica ontológica a la dimensión dialéctica”. Astrada comienza por reconocer, con su maestro, que la filosofía no debe ser mera *crítica del conocimiento*, sino un pensar la verdad del ser. En la imposibilidad última de la metafísica de dar con el ser del ente yace su riqueza, se diría que su encantamiento. La Metafísica ha dado con el rumbo hacia el fulgor de un ser despejado, pero se ha detenido su marcha, irrevocablemente. Ha dado a la vez con la pista y con un desvío. Según Heidegger aquí radica la misión del filósofo. El *Dasein*, en tanto estar-presente del hombre, debe abrigar un pensar primario para consagrarse a la desocultación de su vecindad con el ser. En esto fincaría el “giro radical” al ser del pensamiento de

⁵⁵ Astrada, Carlos, *Existencialismo y Crisis de la Filosofía. (La Revolución Existencialista)*, Buenos Aires, Editorial Devenir, 1963.

⁵⁶ Astrada, Carlos, *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*, Buenos Aires, Juárez, 1970.

Heidegger, precisa Astrada. Hasta aquí la senda afín al maestro, decíamos, en letra y espíritu. Empero, pronto Astrada se encamina a otro desvío, que esta vez lo aleja de las categorías existenciales, mas no de su matriz conceptual profunda.

La historicidad se fundamenta en la temporalidad originaria del *Dasein*. Pero esta tesis encierra para Astrada una “hostilidad” hacia el acontecer fáctico del tiempo en su condición de proceso óntico, y por tanto a la historiografía como “ciencia”. En *Sein und Zeit* Heidegger -explica Astrada- hace la tentativa de dar con un “sujeto absoluto” distinto del yo cognoscente, orientándose en la idea del ser en general ontológicamente clarificada, que se revela en el círculo existencial de la comprensión. Al remitir la historicidad a un fundamento temporal originario del ser mismo, según Astrada, Heidegger desvirtúa el alcance metafísico de la propia idea de la historia. Aquí Astrada incluso sitúa la dimensión ontológica del hombre sobre coordenadas distintas a las de la ontología existencial de Heidegger. El renovado marco ontológico de referencia lo aporta ahora Karl Marx, desde ya, pero desde un materialismo histórico y dialéctico que a su vez no deniega su dimensión ontológica.

Siempre con palabras de Astrada, en la raíz de la relación humana con el mundo de la naturaleza y con el mundo de la historia considerada un proceso de producción, hallamos la acción. Por ello el proceso activo es la génesis misma de las relaciones interhumanas concretadas como trabajo. Toda actividad productiva es la génesis de lo humano mismo, y por ello en el trabajo encontramos la génesis del ser en sus ulteriores proyecciones histórico-ontológicas.

Pero Heidegger borraría su propia diferenciación ontológica entre ser y existencia, señala Astrada, aligerando de peso ontológico la “historia” frente a la temporalidad solipsista del *Dasein* en su carácter de sujeto existencial absoluto y destinación del ser. Astrada vuelve sobre Heidegger su propia antinomia: éste conculcaría, en su giro al ser, la propia diferencia ontológica. Astrada, sin embargo, es menos más infiel al maestro en lo que respecta a los supuestos metafísicos últimos, pues reconoce que la estructura del existente no es en último término solipsista, “sino que como explícitamente lo reconoce Heidegger, *existencia es coexistencia*”, y “por esta estructura coexistencial surge el proceso óntico de la historia”. Ahora bien, recalca Astrada, sólo el “materialismo histórico ha visto con acuidad los entresijos de este proceso.” Esto es, que la estructura co-existencial se origina en el trabajo como praxis.

La dictadura de la publicidad, de la media de la opinión pública, se expresa por la avidez, entre otras novedades, de los “ismos” de las modas intelectuales, con lo cual el “humanismo” sería un título entre otros a la búsqueda de su propia última hora y honores, presentes o futuros. Por eso Astrada finca su humanismo, contrariamente a lo que sugeriría una lectura superficial, en el propio Heidegger. Sostiene que con Heidegger asistiríamos a la aparición del auténtico *humanismo radical*, porque su pensar da apertura a un humanismo en el que la humanidad del hombre es pensada emergiendo de la proximidad del ser. El humanismo no es historia de la cultura universal en sus documentos y monumentos, sino proyección futurizadora del ser esencialmente histórico. El hogar de su humanidad, dice Astrada, no está en el pasado, en el punto de arranque de una tradición, de la cual él se hubiera apartado, sino en sentido nietzscheano, en lo humano por venir, meta del anhelo visionario.

Pero para Astrada, el retorno del hombre a sí mismo, desde su extrañamiento en los entes, sólo puede efectuarse mediante ciertas condiciones prácticas, vale decir por una *praxis* capaz de considerar al hombre y sus circunstancias sociales y económicas en su concreción fáctica. Yendo al punto: debe retornar de su enajenación en un ente escindido que lo condena: la propiedad privada, el capital. Ello supone conectar la *Sorge* o heideggeriana con la “acción radical” propuesta por el joven Marx, porque “una ‘acción radical’ es una acción que asciende desde la raíz misma, aún no bifurcada en teoría y práctica, del ente humano y que está condicionada por la situación en que éste se encuentra frente a las cosas de su mundo circundante y a su propio ámbito histórico”, dirá Astrada. Y tras citar, como era de su gusto y costumbre, la onceava tesis a Feuerbach, precisaba que la *acción radical* “no sólo transforma las circunstancias, la situación en la cual el hombre se

encuentra, sino que modifica la raíz misma de que se nutren esas circunstancias, raíz humana en función de la cual ellas tienen un sentido pragmático existencial.”

El joven Marx, al formular la prioridad de la transformación práctica del mundo, por sobre su interpretabilidad, de ningún modo desconsideraba la circunstancia de que ya la realidad debe impelerse a sí misma hacia el pensamiento, para que éste ceda su puesto, en el orden de la verdad, a la mutación que produce la acción. Pensamiento y realidad, concepto y experiencia, no meramente se condicionan: se solicitan recíprocamente. Praxis es acción radical autotransformadora. Heidegger, en etapas posteriores de su pensamiento, experimenta un acercamiento a las nociones marxianas de praxis y alineación, sin asumir esta aproximación explícitamente. Un punto de contacto lo establece Astrada en el tema de la apatridad del hombre moderno. Esta se le revela a Marx en la desazón y rebelión que experimenta ante la alineación que se concentra en el trabajador industrial. En el trabajo enajenado el hombre moderno ha sido “proscrito del hogar de la humanidad”. Con Heidegger y Marx, es posible, según Astrada, conectar la filosofía que da primacía ontológica a la praxis y configura la crítica de la sociedad capitalista industrial, con el pensamiento que se abre al ser y procura rescatarlo de su extravío en los entes.

Así, la diferencia ontológico-existencial, de un lado, y del otro, el proyecto de emancipación histórico-revolucionaria, son las dos premisas filosóficas cardinales que guían en todo momento el humanismo dialéctico, cuya tentativa suprema es unir los caminos del retorno al ser y de la realización del comunismo como ideal último de liberación de la humanidad. Por eso su humanismo radical es un pensamiento que se ha de poner “en el camino que lleva hacia allí donde la llama hogareña de la filosofía arde con más fuerza: el hombre social y la historicidad de su drama humano.”

Según Astrada, la acción radical transformadora tiene un significado pragmático existencial. Por eso Marx ha podido hablar de la posibilidad histórica de una nueva realidad como un proyecto de realización del hombre total que se transforma a sí mismo históricamente. Ahora bien, la “dimensión dialéctica” hace referencia a la apertura de un ámbito de remisiones cuya especificidad y autonomía se define por su relación con el movimiento de pensamiento en forma de progresión. La dialéctica es un resultado de la propia historia de la metafísica, por tanto no de su ruptura con la misma. Expresa la conquista del pensamiento cuando se piensa a sí mismo. Al tener lo existente a la contradicción por fundamento, la dialéctica resulta su concreción en el medio del pensamiento. Pero la dialéctica no es sólo lógica del pensar: es la realidad en su universalidad plena. Y como praxis histórica es planetaria.

En *Trabajo y Alienación*, de 1965, uno de sus escritos marxistas más orgánicos, Astrada define la historia como el rescate del hombre de su autoenajenación mediante una praxis radical. Leemos expresamente que la “única posición desde la cual puede ser superada la alienación del hombre” es “la del humanismo activista o dialéctico de la libertad, de raíz y proyección marxista”. Ahora bien, hacia el final de su escrito Astrada se siente forzado, diríamos, a precisar, en una suerte de aclaración, esta postura, cuando señala que “en lo que respecta al advenimiento de un régimen social justo, que asegure la libertad y el bienestar de los hombres, hay que tener en cuenta el posible –y ya manifiesto– proceso de estancamiento y estagnación, consecuencia de la *mitología política* a que ha conducido, en lo económico, el marxismo vulgar en ciertos países socialistas”.⁵⁷

Es por ello que “el humanismo activista de la libertad hace un lugar destacado y efectivo al individuo como persona operante”, pues pertenece “como persona, a una comunidad histórica concreta, pero no está determinado por ésta, mecánicamente y sin residuo en su pensar, obrar y sentir, como si él fuese un ser enteramente pasivo”. En su condición de ser activo y transformador, el individuo debe “superar la mutiladora particularización clasista de burgueses y proletarios, y la racista de blancos y negros o de blancos y amarillos”. Asimismo, declara Astrada, “también luchan

⁵⁷ Astrada, Carlos, *Trabajo y Alienación en la “Fenomenología” y en los “Manuscritos”*, Buenos Aires, Siglo XX, 1965, p. 140.

los pueblos por alcanzar esta meta y de este modo anular la diferencia entre naciones autónomas y naciones dependientes, entre comunidades libres y comunidades colonizadas y apátridas”.⁵⁸

En este contexto de luchas sociales de liberación, el “advenimiento de los pueblos orientales y de Amerindia al área histórico-ecuménica es el más eficaz correctivo crítico con relación a los factores negativos, por unilaterales y excluyentes, de la cultura europea occidental”, pues “la empresa colonizadora europea, aún en el dominio cultural, ha tocado a su fin”. En ello América Latina, “Amerindia” como la llama Astrada, desempeñará un papel histórico-mundial relevante, dados sus “rasgos autónomos”, y porque está “en la etapa fecunda de su apertura a los valores universales y a la experiencia social avanzada de otros pueblos, con cuya sustancia integrará su acervo, aportando la originalidad de una gran síntesis”. Y así, sobre “el tronco de las culturas aborígenes, destruidas pero no extinguidas, vendrá a injertarse toda esta contribución múltiple, así como en el pasado lo hizo la cultura que vino con la Conquista, la que a pesar de su ímpetu hegemónico y destructor no consiguió arrasarlas del todo ni apagar su fuego, que aún mortecino nos hace llegar todavía su lumbre”.⁵⁹

El proyecto universalista y situado “amerindio” del humanismo de la libertad astradiano, todavía puede alimentar la llama del pensamiento latinoamericano de-colonial y las filosofías de la liberación. Si es que en sus tentativas de superación del logocentrismo eurocéntrico hegemónico no olvidan que el filosofar y la historia de los pueblos no deben extraviar su camino utópico hacia una comunidad ecuménica, ya en proximidad de la redención digna y de la vecindad con el ser. Tampoco este anhelo último, creemos, puede dejar de alentar los fundamentos valorativos profundos de toda posición alternativa de pensamiento, capaz de oponerse a la violencia de la racionalidad técnico-instrumental, y de denunciar las múltiples maneras de opresión e indignidad que menoscaban el *telos* de lo más propiamente humano del hombre: su libertad.

7) Humor (definición)

Ricardo Melgar Bao

En el curso del tiempo el sentido del término ha tenido importantes mutaciones, ha sido desplazado su referente como líquido y sustancia corporal. El diccionario de la Lengua Española consigna además otro referente, el de genio. El humor posee carga afectiva intersubjetiva al comunicar sus motivos y contenidos, más allá de la gestualidad que culturalmente lo suele acompañar. Se expresa como trasgresión en el modo del habla en el orden rítmico y sintáctico. En cambio, el humor, en el orden social o cultural es ambivalente, toda vez que puede reforzar la norma, la autoridad, el poder o puede apostar a minarlas, vía parodiándolas, caricaturizándolas, carnavalizándolas. Esta segunda posibilidad ha devenido en tradición en las subculturas contestatarias y de izquierda, no obstante su inclinación a la reproducción del paradigma de la seriedad en sus modos más convencionales de saber y expresión.

La modernidad burguesa construyó un paradigma expresivo de lo serio acorde con las jerarquías del saber y la política, cumpliendo una función legitimadora. Bajo tal contexto, resultó natural que el humor plebeyo fuese considerado un infractor de la norma y del orden. Así las cosas, había que reprimir, contener y controlar las diversas expresiones y sentidos de la risa popular. La burguesía apostó a la desarticulación de la fuerza de la ironía, ese tropo de sentido crítico estimulado por el talante festivo popular, tan corrosivo como la risa política de la carpa, la gestualidad cómica, la copla, la canción burlesca y el carnaval.

Las expresiones recurrentes y efímeras del humor, lo festivo, lo lúdico y lo carnavalesco, muy excepcionalmente fueron objeto de celebración. La mayoría de las veces, las condiciones políticas adversas no lo permitían, pero dejaron honda huella en

⁵⁸ *Ibíd.*, pp. 120-121.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 126.

sus muchos intersticios. En lo general, sostenemos que el humor y lo carnavalesco se situaron, tanto en el terreno de la lucha ideológico-política, como en el campo mismo de la sociabilidad de las izquierdas y de los movimientos populares. De otro lado, expresaron una línea de continuidad cultural plebeya y no moderna, más dependiente de los modos de significación de la oralidad, el gesto, la imagen y el símbolo, que de la tradición letrada de lo burlesco. El humor en estos sectores presentó pues muchas aristas teóricas y vitales. Una de ellas, la más excepcional, tuvo que ver con la producción de la memoria militante y/o movimientista popular.

Las izquierdas, entre fines del siglo XIX y del XX, habían resentido el peso de la seriedad como una de las expresiones mayores de la colonización burguesa del imaginario social y de las normas de comportamiento. La seriedad, como valor dominante y guía de conducta, modeló las prácticas públicas y las privadas, e incentivó la construcción de jerarquías y distancias sociales, modelando hasta los modos de expresión e interpretación.

Las imágenes dominantes, tanto en la historia-tradición como en la historia crítica de las izquierdas, han aparecido muy seriamente revestidas de ribetes trágicos, heroicos y sacrificiales. Una larga historia de reales privaciones, vida clandestina y represión, justificaban las imágenes dominantes de su apostolado, de sus mártires y héroes. Lo que queda sumergido, por no consciente, es que la colonización burguesa del imaginario social había logrado la consolidación de su paradigma de la seriedad en las propias trincheras —reales e imaginarias— de las izquierdas y en menor medida de los movimientos sociales.

La construcción de la ejemplaridad y heroicidad militante delinearon las imágenes del santoral rojo, dotándolas de eficacia simbólica dentro y fuera de los rituales de las organizaciones, reforzando la legitimidad y la identidad política entre sus militantes y simpatizantes. Sin embargo, algunos perspicaces lectores podrán encontrar que similares referentes aparecen con otros usos y variantes en las más diversas formaciones ideológico-políticas entre el siglo XIX y lo que va del XXI.

Reiteramos que una revisión del imaginario y de la subcultura política de las izquierdas nos lleva a considerar aspectos no visibles, los cuales se ubican, en su polaridad e interrelación, del otro lado de lo serio. En la práctica y en las representaciones de la militancia, los aspectos humorísticos son significativos, independientemente de que reconozcamos el lugar hegemónico y permanente de los sentidos serios, trágicos y heroicos.

En lo general, sostenemos que el humor y lo carnavalesco se situaron, tanto en el terreno de la lucha ideológico-política, como en el campo mismo de la sociabilidad comunista. De otro lado, expresaron una línea de continuidad cultural plebeya y no moderna, más dependiente de los modos de significación de la oralidad, el gesto, la imagen y el símbolo, que de la tradición letrada de lo burlesco.

La visión heroica y/o trágica del dirigente sindical o de un movimiento popular, y en mayor medida del militante de izquierda (anarquista, socialista o comunista, etc.) ha mantenido una línea de continuidad con las formaciones ideológico-políticas del siglo XIX. La historia-tradición, esa especie de práctica hagiográfica frente a los dirigentes y militantes inmolados por la causa sindical, partidaria o popular, reforzó las imágenes fuertes de la entrega abierta y el sacrificio de la propia vida, configurando un santoral rojo que era diferenciado por sus filias anarquistas, socialistas o comunistas. Estas imágenes reproducían, bajo su arropamiento político, simbólicos y añejos anclajes cristianos, como bien lo han anotado algunos prestigiados especialistas como Jacques Le Goff y André Rezler.

En la tradición de las izquierdas, el humor y la risa popular, implicaron algo más que anecdóticos dispersos. Intuyeron o supieron, en mayor o menor grado, de su potencialidad política a través de sus diversos géneros. Sin embargo, las anécdotas, como las reflexiones y usos políticos de los diferentes géneros y prácticas de lo no serio, constituyen un campo que debe ser iluminado, investigado, discutido. La propaganda comunista, como la cohesión de los colectivos militantes, tienen que ver con la gravitación de las prácticas lúdicas del humor.

Mención especial merecen las imágenes. Más que mil palabras, estas tienden a anudar la risa y el odio, corroyendo la frágil legitimidad política de uno y otro personaje. Lo grotesco, al significar las figuras del poder nacional y local, reactualizó la fuerza de la simbólica carnavalesca desde su flanco izquierdo y popular. Lo que no quiere decir que el poder renuncie al uso de la trama carnavalesca, como bien lo ha ilustrado Humberto Eco al analizar el paradigmático caso brasileño. El estado igualmente ha utilizado lo grotesco como estigma de los políticamente contrarios y/o proscritos. En el caso de los muralistas mexicanos, la producción de imágenes lúdicas o risiblemente grotescas no caracterizaron lo más relevante de su obra artística, pero si su labor propagandística en el campo político a través de la prensa obrera, campesina e izquierdista.

Bibliografía

Berger, Meter, 1997. *Risa redentora. La dimensión cómica de la experiencia humana*. España, Ed. Kairós, S.A.

Eco, Humberto, “Los marcos de la ‘libertad’ cómica”, en ¡Carnaval!, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Melgar Bao, Ricardo, “Risa y humor en la cultura política de los rojos” en: *Memoria* (México) Núm. 201, noviembre de 2005, pp. 53-61.

8) Nosotros

Ricardo Melgar Bao (RMB)

Las identidades colectivas como los movimientos sociales en su necesidad de afirmarse y reconocerse como tales, recurren a sus propios medios de expresión cultural con la finalidad de significarse, representarse y simbolizarse. Por lo dicho, el nosotros debe ser enunciado como voz coral o grito comunitario según las tradiciones inventadas o no. Además del gentilicio, se suele apelar a conocidas voces que refrendan la unidad relacional de los adherentes de un movimiento, organización o entidad, tales como: hermanos, compañeros, camaradas o correligionarios.

Este vocablo en lengua castellana, corresponde a la forma nominativa en primera persona plural. Es una categoría culturalmente relacional e inclusiva, siendo ideológica y políticamente neutral. No obstante lo anterior, las clases y grupos culturales subalternos tienden a dotar de elementos críticos sus demandas colectivas y sus maneras de enunciar o simbolizar el nosotros.

Las identidades colectivas, urbanas y rurales, se fueron modelando durante ciclos de larga duración, afinando sus referentes de distintividad. No hubo continente que no fuese marcado por sus respectivas identidades colectivas y sus conflictos, entre inclusiones, exclusiones y guerras de aniquilamiento. La modernidad occidental, el colonialismo, el emergente mercado mundial y la división del trabajo que le sirvió de complemento complicaron la trama de interacción de las identidades colectivas, e

impulsaron la aparición de otras en ciclos de corta duración. En la actualidad, los académicos debaten si el mundo contemporáneo únicamente es capaz de general identidades colectivas fugaces en el tiempo, al mismo tiempo que decantar o erosionar las de antigua data.

El nosotros siendo una categoría relacional y cohesiva necesita de una mediación y contraste, su reconocimiento frente a los que no comparten ideológica, cultural o corporalmente sus mismos referentes de identificación y pertenencia. La relación entre el nosotros y los otros tiene muy añeja sedimentación lingüística y cultural. En lengua castellana el sujeto (individual o colectivo) convierte al otro o los otros en objeto en complemento. En las lenguas amerindias existen otras posibilidades. En el quechua ñuqanchik tiene un rango de inclusión complejo que enlaza el nosotros/y el vosotros. Ñuqayku, otra voz quechua, próxima a la usada en el castellano, es un nosotros que afirma a los afines y excluye a los diferentes (otros, vosotros). Carlos Lenskerdorf, en base a sus estudios sobre algunas lenguas mayas, en particular el chol, ha cuestionado con justa razón, el paradigma de la traducción configurado sobre una muestra no universal, el de las lenguas indoeuropeas. Y este señalamiento crítico es muy valioso para repensar y actuar la relación intercultural de nuestro tiempo. Considerar como lo formula Lenskerdorf, la presencia en una misma oración de dos o más sujetos (nosotros y vosotros, por ejemplo), de dos o más verbos (oir, escuchar//, enseñar, aprender// proponer, aceptar o rechazar) es poco menos que inteligible y aceptable para culturas criollo-mestizas de nuestro continente.

Considerando que la tendencia dominante del proceso de globalización y de neoliberalismo en la medida en que juega un papel corrosivo en el tejido social, debilitando o extinguiendo las formas comunitarias de vida y asociación, la enunciación y praxis del nosotros asume desde la izquierda una orientación revolucionaria o de resistencia política y cultural. La fortaleza o debilidad de tales respuestas e iniciativas, depende en parte de que las dirigencias de los movimientos u organizaciones, no usen como retórica vacua el nosotros, y menos como coartada para encubrir sus excesos autoritarios. El nosotros acompañado de los sentidos y valores de la justicia, la probidad y la libertad se inscribirá como alternativa frente a las democracias.

El pensamiento crítico latinoamericano ha dejado en las obras de sus más destacadas figuras huellas relevantes de enunciar y movilizar al nosotros sin perder objetividad frente a los otros que representan la expoliación, la opresión o la amenaza neocolonial. José Martí en “Nuestra América”, su señero ensayo de 1891, no deja disfraz ni simulación en pie, el nosotros queda cristalino y con norte, con su vino agrio, pero propio, con tradición de resistencia, memoria y voluntad de futuro deseable y posible. Y afirma que el nosotros en clave política no anula las diferencias, sienta las bases de otra unidad, de otra identidad, por ello afirma que: “Con los oprimidos había que hacer una causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”. Advierte Martí sobre los peligros que encierra esa mala dialéctica del antagonismo por el antagonismo.

La configuración política del nosotros puede gozar de amplitud de convocatoria y fuerza más allá de las particulares adscripciones ideológicas, étnicas o de clase, a condición de que se encuentren legítimos y aceptables ejes de vertebración unitaria. José Carlos Mariátegui reivindicó para el movimiento sindical un eje clasista y un criterio muy pragmático sobre la necesidad de la unidad más allá de las diferencias. “El movimiento clasista, entre nosotros, es aún muy incipiente, muy limitado, para que pensemos en fraccionarle y escindirle. Antes de que llegue la hora, inevitable acaso, de una división, nos corresponde realizar mucha obra común, mucha labor solidaria. Tenemos que emprender juntos muchas largas jornadas.”

El nosotros altermundista ha esgrimido una advocación parecida a la formulada por Mariátegui, aunque restringida al intercambio de experiencias y de acciones solidarias.

Bibliografía

Lenkersdorf, Carlos, *Los hombres verdaderos: voces y testimonios tojolabales*, México, D.F.: Siglo XXI y Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Martí, José, “Nuestra América”, *La Revista Ilustrada*, Nueva York, 10 de enero de 1891 y en: *El Partido Liberal*, México, 30 de enero de 1891. Incluida en el vol. 6 de sus *Obras Completas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Pp. 15-23.

Mariátegui, José Carlos, *Ideología y política*, Lima: Empresa Editora Amauta, 1969 (vol. 13 de las ediciones populares de las *Obras Completas*).

9) Mártir

Ricardo Melgar Bao (RMB)

En el plano semántico, el martirologio nos mostrará algunas de sus dificultades más relevantes. Originalmente, la acepción griega de *Martyres* significaba la condición de testigos de los actores sociales de un acontecimiento, siendo secundario su referente religioso o político. El nuevo sentido del término se deslizó hacia el involucramiento del testigo y su adscripción en víctima marcando el desarrollo del cristianismo a tal punto, que el martirologio devino en sinónimo de santoral y su elaboración en quehacer hagiográfico, artístico (escultórico y pictórico) y ritual.

La imagen paradigmática del Cristo de la pasión que nos legó la cultura del barroco, le dio visibilidad a las señas del martirio idealizado, al cuerpo sufriente, al rictus, a la herida sangrante, a la ofrenda misma de la vida. Una mirada rápida a las efigies de los sufrientes entre los siglos XVII y XVIII, son muestras artísticas inconfundibles del barroco. La elevada emotividad facial de los Cristos martirizados, oscilan entre la angustia y el rictus de la agonía, y la sangre aparece como símbolo de la ofrenda de vida.

El siglo XIX al dar inicio al proceso de secularización del mártir y del martirologio volvió a complicar sus respectivas significaciones. A partir de entonces, las fronteras de sentido entre mártires y héroes no han sido muy claras, tampoco han sido muy congruentes sus mutantes usos políticos e ideológicos. ¿Y qué decir de los no muy precisos límites entre la hagiografía, la reseña de vida del diccionario y la biografía?

En el pensamiento de Carlyle la acepción de héroe quedó restringida a la identificación de los “grandes hombres”, más allá de sus filias ideológicas o sus quehaceres intelectuales, artísticos, políticos o religiosos. Para este autor y sus seguidores, el mártir y el martirologio quedaron limitados al sentido de grupo de pertenencia minoritaria, débil, excluida, incomprendida, discriminada y perseguida. En tal representación del mártir los referentes de aislamiento e indefensión dibujaron sus principales atributos, potenciando la trama argumental de la emoción, aquella de sentir con el otro, entre la compasión y la admiración solidarias. Pocas veces se ha reparado que la recepción de los héroes y mártires a través de sus respectivos procesos rituales, configuro una particular comunidad emocional. De otro lado, la representación del héroe –situada en el horizonte axiológico de la nación- al conmemorar sus empeños a favor de la liberación frente a la opresión nativa o extranjera, dibujó rasgos de mayor inteligibilidad y aceptación popular. El sentido de renuncia a la vida por una causa o ideal, aproximaron al mártir y al héroe, y en algunos casos, asumieron similares aureolas míticas.

Más allá de los particularismos y las representaciones simbólicas del martirio, de la muerte y de las propias figuras de los mártires civiles no se puede pasar por alto la presencia de algunos anclajes ideológicos relevantes. Recordemos que, los anarquistas, o guerrilleros, sin ser conscientes de ello, reprodujeron con sus matices y distinciones los símbolos y rituales ya afincados en la cultura política de las repúblicas oligárquicas. Esta trama de significación yuxtapuesta suele emerger cuando analizamos los procesos de modelación ideológica, mostrándonos los sedimentos culturales ajenos o ideas y prácticas contaminantes exógenas. Los relatos e imágenes generados por los cuadros anarquistas latinoamericanos en lo general, no propusieron rupturas frente a los contados cánones de las corrientes estéticas y narrativas de su tiempo, capitalizados hasta entonces por los liberales.

La tradición liberal mucho más que la conservadora, legó a las demás corrientes políticas e ideológicas en nuestro continente, una tradición y pedagogía cívica que exaltaba las virtudes de sus héroes, reformadores y estadistas destacados. Ella tampoco fue ajena a cierta reelaboración de las sedimentadas tradiciones cristianas. Por lo anterior, no fue casual que, antes de concluir el siglo XIX, el mausoleo, la escultura y la iconografía liberal, hubiesen logrado configurar los nuevos y secularizados espacios rituales y simbólicos en los espacios públicos de las principales ciudades de América Latina. En ese contexto, los anarquistas en los espacios públicos, lograron tejer sus propios modos de ceremonializar a sus rebeldes y paradigmáticos mártires exaltando sus valores heroicos, y a partir de ellos, dejar sentadas las bases de una política de la memoria y de la identidad. Este proceso fue cumplido de manera accidentada, dada la escasa tolerancia de las oligarquías y gobiernos hacia las expresiones rebeldes y transgresoras de los anarquistas, y más tarde, de los comunistas y de la izquierda guerrillera.

El proceso de secularización no abatió la producción de mártires y la aparición de un nuevo tipo de martirologio, conforme a las diferentes adscripciones ideológicas (liberalismo, socialismo, comunismo). Tras siglo y medio de tradición discursiva, estatuomanía y rituales cívicos y políticos, Europa ha trocado su gusto por los mártires y héroes por el más fugaz, mediático y banal de las celebridades.

En el imaginario de los anarquistas, socialistas y comunistas el martirologio gravitó con mayor fuerza que los sentidos del heroísmo, aunque existieron algunos puentes con él. Este particular martirologio de izquierda nos muestra un sesgo intersticial complejo, empezando por el halo romántico de su representación de la muerte que borda la imagen del mártir. El acto de ofrendar la vida supone en muchos casos, que los actores posean una representación de la muerte, digna de ser explicitada y comentada. No creemos equivocarnos al afirmar que la inmolación de los mártires de izquierda, más allá de sus diferencias ideológicas y políticas, puede ser simbolizada en sus imaginarios como reza el poético epígrafe de Pedro Casaldáliga, como una “muerte con esperanza”. No contraría este aserto el hecho de que las principales corrientes anarquistas y comunistas hubiesen levantado las banderas de vivir sin dioses, si la atmósfera cultural de su tiempo y lugar terminaba por envolverlas dentro de un simbólico halo de resistencia, admiración y culto a sus muertos.

Bibliografía

Agulhon, Maurice, “Monumentos” en *Historia vagabunda*, Instituto Mora, México, 1994, pp. 89-178.

Bauman, Zygmunt, “2. De mártir a héroe y de héroe a celebridad” en *Vida Líquida*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 57-71.

Melgar Bao, Ricardo, "El martirologio en el imaginario anarquista mexicano: El PLM y *Regeneración*" en: *Pensando Iberoamérica*, de Samuel Smith y Antonio Hermosa (Editores), Araucaria y Prometeo editores, Buenos Aires, 2009, pp. 209-234.

---"La memoria sumergida. Martirologio y sacralización de la violencia en las guerrillas latinoamericanas", *Movimientos armados en México, siglo XX* de Verónica Oikión Solano y Marta Eugenia García Ugarte (Editoras), El Colegio de Michoacán-CIESAS, 2008, (primera reedición) pp. 29-67.

10) La gambeta en el fútbol: un aporte sudamericano a la cultura universal

Di Giano, Roberto, UBA (Argentina)

Massarino, Marcelo, UBA (Argentina)

Ponisio, Julián, UBA (Argentina)

La gambeta es un símbolo de la creación por excelencia y constituye un valioso aporte de los sudamericanos a la cultura futbolística impuesta por Inglaterra en el mundo entero. Sirvió para encontrar una nueva manera de interpretar el juego, y más profundamente para afirmar identidades locales.

Así, por ejemplo, a principios del siglo XX, el futbolista argentino fue desarrollando dicha impronta, aportando a la creación de un nuevo estilo de juego que será fuertemente criticado por los diarios encargados de difundir ideas liberales conservadoras en estos parajes, al observar impotentes como se forjaba a través de la figura del "crack" una nueva tradición popular.

Las tensiones producidas alrededor de los diferentes estilos de juego y las cuestiones normativas recorren la historia futbolística con falsas dicotomías tal como la de optar entre fútbol lento o veloz y por las modernizaciones de raíces propias o descentradas que erosionan nuestro rico patrimonio.

Pese a las profundas transformaciones culturales que en las últimas décadas produjo la globalización aún vigente, capaz de erosionar nuestro acervo popular, se levanta como un emblema la gambeta. Celosamente sostenida por la paciencia de jugadores que sacan a relucir impulsos identitarios fuertes para rehacerla continuamente, pese a las presiones de los discursos dominantes que intentan inhibir aspectos salientes de la creatividad popular.

GAMBETA

La gambeta en el fútbol es el símbolo de la creación por excelencia. Se presenta como un verdadero enigma para cualquier adversario que la padezca, y es capaz de desestructurar a todo el equipo contrario por más organizado tácticamente que se encuentre si la jugada alcanza un nivel estético superlativo. Consiste en una acción individual conformada por variados tipos de amagues que el futbolista con ricas capacidades técnicas suele ejecutar para eludir al rival y mantener el dominio de la pelota. En el supuesto caso de que el jugador abuse de la gambeta y no realice el pase oportuno a un compañero, puede resultar perjudicial para su propio equipo.

El fútbol, de origen inglés, tuvo primigeniamente un vocabulario anglosajón en toda Hispanoamérica que sirvió para denominar tanto los aspectos reglamentarios como los del juego en sí. Con la firme apropiación que los sectores populares hicieron de este deporte se impusieron también nuevas denominaciones ligadas a la trama cultural y

lingüística que los grupos nativos e inmigrantes amasaban de sur a norte, del puerto a la campaña, y de las fábricas a los barrios.

A principios del siglo XX se conformó un sujeto colectivo: “la gente de pueblo”, según la clasificación social de la época, que luchó por ocupar un lugar más digno en la sociedad. Al mismo tiempo, el jugador de fútbol fue desarrollando una impronta y característica propia que resultaría diferente a la reivindicada por el “sport” de tradición británica. El nuevo “crack” que emerge de este contexto, siente e interpreta al fútbol de manera original privilegiando el dominio de la pelota al “shot” y la potencia física. Entonces, producto del choque cultural con la práctica deportiva anglosajona surge el estilo “criollo” asociado al pibe que acaricia la pelota y siente el fútbol como parte de su vida cotidiana.

En *Vida y escritos del Coronel D. Francisco J. Muñiz*, comentada por Domingo Faustino Sarmiento, encontramos un estudio profundo sobre las cualidades particulares del Ñandú también denominado *Churi*. Entre otras cosas, Muñiz nos habla que posee una cualidad extraordinaria y única en el reino animal: la gambeta. Así, al igual que el jugador de fútbol habilidoso, el avestruz americano posee cambios de rumbo muy astutos en su carrera, alzando sus alas para escapar de cualquier peligro. En sus gambetas, esta ave corredora adquiere una velocidad que va modificando de mil modos a partir de cambios rápidos y excéntricos produciendo giros inesperados.

Según el improvisado paleontólogo Francisco Muñiz, a diferencia del avestruz africano, el ñandú americano carece de las extraordinarias cualidades corpóreas que prodiga aquél. También es un ave de gran tamaño pero sin partes extravagantes, que despliega con increíble habilidad un “*singular sistema de tornos, vueltas y carreras retrógradas*”. De tal manera que los argumentos poéticos que encierra la gambeta, sea ejecutada por nuestro ñandú o el talentoso jugador de fútbol, resultan extensos y variados.

Canal Feijóo, un escritor vanguardista que en la década del veinte del siglo pasado no tuvo ningún reparo por involucrarse con el fútbol a través de una serie de poemas, asoció la gambeta con el ansia de libertad. Su estética es la que provoca un mareo momentáneo que rompe con todo planteo riguroso en el plano organizativo, y convoca a la sonrisa y al festejo de la multitud pues es una “*broma gastada a un señor serio, agrio, reumático*”.

Por otro lado Freud nos dice en uno de sus escritos que todo niño que juega se conduce como un poeta, creándose un mundo propio, un mundo fantástico que lo toma muy en serio y de esta irrealidad se derivan consecuencias importantes para la técnica artística. Cuando el individuo crece, cesa de jugar, renuncia aparentemente al placer que extraía del juego y es en tal sentido que la gambeta reivindica ese placer, porque ella reivindica la fantasía en el juego, la posibilidad de crear en una jugada, lo impensado.

El jugador que gambetea en beneficio de su equipo utilizando los miembros inferiores de su cuerpo suele comportarse en la cancha como un poeta. Al honrar de tal manera una práctica social donde lo constitutivo pasa por los pies, convierte al espectáculo futbolístico en un ejemplo de arte comparable al alcanzado en otras manifestaciones de la cultura donde se utiliza el órgano de aprehensión principal: las manos.

Vale señalar que en relación a los pies las manos tienen un área cortical no tan limitada (se ha comprobado que la representación de las manos abarca una superficie amplia en la corteza cerebral). A lo largo de nuestra historia evolutiva como especie, una de las características más importantes en el desarrollo de los homínidos fue la incorporación de la postura erguida que permitió la liberación de las manos. Se libera así de la atadura del suelo al órgano más importante para la creación. Con ellas se podrá transformar los elementos de la naturaleza, fabricar herramientas, crear cultura. En síntesis, el papel

simbólico de las manos a lo largo de los siglos es superlativo y son pocos los ámbitos donde las piernas superan a las manos o se reencarnan metafóricamente en ellas.

Pese a las profundas transformaciones culturales que en las últimas décadas produjo la globalización aún vigente, capaz de erosionar ricas tradiciones populares, se levanta como un emblema la gambeta. Celosamente sostenida por la paciencia de jugadores que sacan a relucir impulsos identitarios fuertes para rehacerla continuamente, soportando las presiones de los discursos dominantes que intentan inhibir aspectos salientes de la creatividad popular.

Los hinchas, sobre todo aquellos conocedores que viven honrando las mejores tradiciones de la práctica futbolística, discuten en las tribunas ideas de raíz filosófica en relación a la estética del juego. También debaten sobre moral cuando tienen en cuenta si su equipo ganó con honor o sin él.

Educados durante años en diferenciar el mal juego del bueno, aprueban más la habilidad corporal asociada a la inteligencia que a la fuerza bruta. La gambeta, precisamente, no sólo responde a un movimiento físico sino a una creatividad más amplia. Al fin de cuentas, es ella la que despierta energías emotivas de singular intensidad en nuestro contexto sociocultural.

Es importante resaltar que las tensiones producidas alrededor de los diferentes estilos de juego y las cuestiones normativas, recorren nuestra historia futbolística con falsas dicotomías tal como la de optar entre fútbol lento o veloz y por las modernizaciones de raíces propias o descentradas que erosionan nuestra rica tradición popular.

Fuentes:

- Archetti, Eduardo P., *El potrero, la pista y el ring. Las patrias del deporte argentino*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- Canal Feijóo, Bernardo, *Penúltimo poema del fútbol*, El Suri Porfiado Ediciones, Buenos Aires, 2008.
- Di Giano, Roberto, *Fútbol, poder y discriminación social*, Leviatán, Buenos Aires, 2010.
- Freud Sigmund, *El poeta y los sueños diurnos*, Edición digitalizada, librería virtual de Tlahui (www.tlahui.com)
- Sarmiento, Domingo Faustino, *Vida y escritos del coronel D. Francisco J. Muñiz*, Félix Lajouane Editor, Buenos Aires, 1885.
- Torres, César R y Campos Daniel G. (Comp.), *¡La pelota no dobla?*, ensayos filosóficos en torno al fútbol, libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006.

11) Una mirada sobre la memoria sonora en la última dictadura militar: el caso de Isabel Cerutti, detenida-desaparecida en el campo de concentración “El Olimpo”.

Analía Lutowicz y Alejandro Herrero,
Universidad Nacional de Lanús. Departamento de Humanidades y Artes.

El propósito de esta ponencia es indagar el caso de Isabel Cerutti, detenida-desaparecida en el campo de concentración “El Olimpo”. Nuestra investigación se propone reconstruir la memoria sonora en los campos de concentración en la última dictadura, y el caso de Isabel es nuestra primera entrada a dicha problemática. En primer lugar, hay ciertos obstáculos. Primero, que Isabel, como otros detenidos, han contado su relato tantas veces, que no es fácil emprender la entrevista. El segundo obstáculo, es que se trata de un relato doloroso donde el protagonista debe activar una vez más aquellos recuerdos por demás de traumáticos. Nuestra hipótesis es que el relato de Isabel se sostiene, esto es, encuentra su fuente de legitimidad en un “nosotros”, “los

compañeros”, y no puede narrarlo desde la primera persona, y que su mirada siempre apela a lo visual, o a la imaginación y le cuesta mucho recordar los sonidos que la acompañaban en su cotidiano. Para decirlo de una vez: sospechamos que el relato narrado a partir del “nosotros”, y la escasa atención a los sonidos, están estrechamente vinculados; el “nosotros” da un sentido político, nacional, y hasta universal a su experiencia y el escaso recuerdo de los sonidos revela, entre otras cosas, que es la zona más dura de su encierro. El “nosotros” es el fundamento que sostiene su relato, y los sonidos permanecen en “el olvido” porque activarlos supone exponer el cuerpo, los sentimientos (el alma) nuevamente en la situación de tortura propia o de los compañeros. El enfoque que nos guía, tiene siempre presente una cuestión básica: atender lo que se dice y lo que no se dice, los silencios, la escasez de palabras para un tema tiene tanta importancia como aquello que parece ser el hilo conductor de su narración.

Datos de la entrevista

Esta entrevista fue realizada por Analía Lutowicz el 9 de enero de 2009. En esa fecha, luego de recorrer las instalaciones donde funcionó el centro clandestino de detención, tortura y exterminio conocido con el nombre de “El Olimpo”, tuvimos la oportunidad de reunirnos con Isabel Cerutti, sobreviviente de dicho centro, en las oficinas que están en ese mismo predio, en un sector que no formó parte del campo pero que se encuentra a pocos metros del lugar donde funcionaron las celdas y que, actualmente, es el espacio donde se desarrollan las actividades del Sitio para la Memoria.

Hasta el golpe de estado del 76, Isabel estudiaba Psicología en UBA y militaba en la Juventud Universitaria Peronista. A partir de entonces, les prohíben el ingreso a la Facultad y se incorpora a la militancia territorial y prensa dentro del Montoneros.

Isabel, que en el momento de la entrevista tenía 55 años, fue secuestrada por un grupo de tareas del centro clandestino “El Banco” el 22 de Julio de 1978, con 24 años, cuando salía de un departamento con su hijo para llevarlo a la casa de la abuela. En agosto de ese mismo año, cuando se cierra ese centro por las obras de construcción de la autopista Richieri, es trasladada al “Olimpo”. Allí permanece detenida-desaparecida hasta fines de enero de 1979, cuando es liberada y dicho lugar cerrado. Luego de esos 6 meses de desaparición, Isabel estuvo bajo una estricta vigilancia por parte del mismo sistema represor que la obligaba a mantener encuentro periódicos con represores y dar cuenta de sus actividades.

Etapa anterior a su detención

El núcleo familiar de Isabel está compuesto por sus padres y un hermano 5 años menor. Antes de su secuestro, Isabel formó pareja con un compañero de militancia que se encuentra desaparecido, y con quien tuvo un hijo que tiene actualmente 31 años. Tiempo después de su liberación volvió a formar pareja y tuvo otra hija, que al momento de la entrevista tenía 22 años. Actualmente, está separada del padre de su hija.

Isabel parece tener un buen recuerdo de su infancia. En la entrevista nos cuenta sobre una quinta en Moreno, donde pasaba 4 o 5 meses al año con gran cantidad de primos. De hecho, los sonidos que recuerda de dicha infancia pertenecen a esa quinta; son una campana muy grande que usaban para llamar a comer y el sonido de los chapuzones en la pileta de natación.

Isabel nos cuenta que su compañero fue secuestrado el 11 de enero de 1977 y, según pudo averiguar posteriormente, estuvo en el centro clandestino que funcionó en la ESMA. En aquel momento, Isabel estaba embarazada de 2 meses, por ende, su hijo no pudo conocer al padre. Por su parte, cuando ella es secuestrada su hijo tenía casi 1 año.

Antes de su detención, Isabel estudiaba Psicología en la UBA, carrera que no pudo terminar. Un año después de su liberación, retoma los estudios para profesora de historia, recibiendo luego de Licenciada en Historia en la Universidad Nacional de Tres de Febrero.⁶⁰

Si bien Isabel recuerda claramente el día en que se declaró el golpe de estado, para ella no representó un quiebre sino un hecho más en una sucesión de acontecimientos terribles que ocurrían en esa época. De hecho, en el transcurso de la entrevista, nos contó que el primer registro de un compañero desaparecido lo tuvo en el año 75, es decir, un año antes de que la Junta Militar tomase el control formal de los organismos estatales. A pesar de esto, recuerda claramente que el momento en que se enteró del golpe: estaba haciendo un lanzapanfletos en el lavadero de la casa de una amiga, porque se había tenido que ir con su compañero de la suya.

El departamento que habitaba con su compañero estaba en la zona de Boedo. El principal cambio que notó a partir del 76 fue que se inició un movimiento constante en las casas, había mucha rotación de gente y, de algún modo, dejaban de ser sus casas para transformarse en espacios comunitarios donde convivían varias parejas, amigos o compañeros de militancia.

Momento de la detención

Isabel recuerda que fue detenida un sábado a la tarde temprano, en un departamento que no queda claro si es el suyo o el de su suegra, junto con su hijo. De allí son llevados en primer lugar al centro clandestino El Banco donde permanece entre el 16 de julio y el 22 de agosto, cuando es trasladada a El Olimpo. Isabel no menciona el nombre de su hijo ni lo incluye en el relato. Recién hacia el final de la entrevista cuenta que ella lo oía llorar mientras la torturaban físicamente.

De hecho, prácticamente no habla de su paso por ese centro; nos preguntamos si será porque supone que nuestro interés está depositado sólo en el Olimpo o si querrá evitar revivir esos momentos. Por otra parte, al escuchar su relato daría la sensación que hace un salto mental intencional entre el momento del secuestro y el traslado al Olimpo.

Ya desde un primer momento, la construcción que hace Isabel de su encierro de colectiva, se refiere a *nosotros* e incluye, principalmente, a su compañero de celda en su relato.

Cuando es secuestrada y llevada al Banco, la ingresan en calidad de incomunicados y ella aclara que no sabe el por qué de ello, cómo buscando una lógica en esa situación. A partir de este momento, Isabel comienza a incluir en su relato a sus compañeros, principalmente a su compañero de celda. Esto es un hecho muy notorio, sobre todo cuando narra su traslado a El Olimpo. Ella cuenta que si bien sabía que había sido llevada con varios compañeros, una vez que llegaron al campo de concentración no escuchaba a nadie más. Pero mantiene el plural en ese relato.

En El Olimpo también ingresa en el sector de incomunicados.

⁶⁰ Al momento de la realización de la entrevista, Isabel ejercía el cargo de Directora de una escuela secundaria de Villa Bosch.

A Isabel le resulta muy llamativa la cercanía del exterior en este campo. Cuenta que estando en Incomunicados podía ver los arcos ojivales de las ventanas, por donde ingresaba luz y que escuchaba los sonidos que provenían de afuera del campo: los colectivos, los autos, las voces de la gente. Sin embargo, no siente una necesidad imperiosa de prestar atención a esos sonidos, fundamentalmente porque no le importa ya saber donde está. Creo que este es un punto de inflexión en el relato de su experiencia: el Banco era la incertidumbre, el Olimpo era esperar. En el Olimpo, Isabel ya no siente necesidad de saber dónde está, ni de ubicarse temporalmente, en sus propias palabras, *haber llegado viva hasta ahí era suficiente*. Y, seguramente, de allí proviene su sensación de tranquilidad en este nuevo contexto. En el Olimpo Isabel no pelea por reconocer o vincularse con su entorno, sólo se apoya en sus compañeros y espera lo que viene, en algunos momentos con más esperanza, en otros con menos.

De hecho, nos cuenta que ella estaba convencida que los iban a matar. Para cuando fue secuestrada, ya casi todos sus compañeros estaban desaparecidos y nadie había vuelto, por lo que supone que el destino final era el fusilamiento. Sin embargo, empieza a tener algunos signos de esperanza cuando llevan a una compañera a la casa de su madre con el objeto de presionar a la familia para que no haga más denuncias, y allí la madre la lleva a una habitación donde estaba escondida otra compañera que había sido liberada tiempo antes. Cuando Isabel se entera de esta historia, comienza a creer un poco más en la posibilidad de sobrevivir.

Isabel cree haber estado en el sector de incomunicados durante una semana, sin embargo, la sensación para ella era que había pasado mucho más tiempo. Aunque no se le haya preguntado los motivos explícitos, podemos observar en su relato que, para Isabel la comunicación era el eje de su resistencia. Mantener un contacto con otros detenidos se presenta en su historia como el elemento más esperanzador y fortalecedor. Y esto se relaciona íntimamente con la construcción colectiva que se percibe al escucharla. Por un lado podemos observarlo en la importancia que tiene para ella la relación con su compañero de celda en ambos campos de concentración, y que según explica posteriormente, es una relación que excede el tiempo de detención y se mantiene en la actualidad. Por otro lado, ella misma dice que cuando pasa a Población se encuentra con “otra vida”, no sólo en referencia al sector de Incomunicados, sino también en comparación con su experiencia anterior en el centro clandestino El Banco.

Una vez que Isabel es trasladada a Población, se encuentra allí con compañeros de militancia de quienes había reconocido sus voces cuando eran torturados en El Banco, pero que hasta entonces no había podido comunicarse. Se puede percibir una cierta sorpresa o incompreensión en su relato cuando cuenta que podía hablar con sus compañeros. Si bien en primera instancia supone que se debía a la zona donde se hallaba su celda, hacia el final de la entrevista también plantea que ella cree que a los represores no les importaba en absoluto si se conocían o relacionaban entre ellos. La pregunta que surge, a pesar que excede este trabajo, es si el poder represor se consideraba tan omnipotente e impune como para no importarles que se relacionen entre sí a quienes ellos mismos habían desaparecido; o simplemente formaba parte de la estrategia del terror permitir que se conozcan los detenidos sabiendo que algunos sobrevivirían y otros no.

A Isabel le llama mucho la atención que, como parte de la rutina diaria del centro, durante el día podían estar con la puerta de la celda abierta; posteriormente cuenta que a medida que reconocían las guardias iban avanzando cada vez un poco más hasta poder reunirse de a tatos en los pasillos, fuera de las celdas.

La comunicación y los sonidos

La cuestión de la comunicación con el otro es central en este proceso. La Teoría de la Comunicación nos plantea que toda conducta humana es comunicativa y, como no existe la no-conducta, el ser humano se comunica constantemente con otros seres, y esto es inevitable. En el proceso de deshumanización que se pone en juego en la constitución de los centros clandestinos, el corte abrupto, violento de toda relación con el exterior y la imposibilidad de comunicarse en el interior juegan un rol fundamental para transformar al detenido en un *desaparecido* y quebrar toda humanidad y resistencia en ellos. A medida que transcurre el relato de Isabel nos encontramos con un reencuentro con esa humanidad a través del encuentro con el otro, Isabel nos narra su necesidad de comunicarse para resistir ya sea utilizando la construcción colectiva del *nosotros* o poniendo en relieve la importancia que tenía para ella escuchar las voces de sus compañeros. Ella nos cuenta que uno de los momentos de mayor tranquilidad o esperanza era cuando otros detenidos que realizaban trabajo esclavo dentro del campo la visitaban en la celda y charlaban brevemente; para Isabel ese momento era esencial para recuperar un fragmento de la humanidad que pretendían quitarles.

A Isabel le resulta más sencillo recordar los sonidos propios de El Banco que del Olimpo. De hecho, su relato suele ser bastante ordenado (es importante tener en cuenta que Isabel ha testimoniado en muchas ocasiones lo cual debe haber ayudado a que construya un relato sólido) Sin embargo, cuando se le pregunta por las voces que escuchaba en el sector de Población en Olimpo, comienza a recordar sonidos característicos de El Banco y su narración se desordena por un momento: comienza recordando una voz, pasa a contar acerca de otros sonidos que escuchaba y luego vuelve a la voz recordada.

Cuenta que en El Banco era común escuchar tiros fuera del pozo, donde hacían simulacros de fusilamiento. Ella se encontraba en una celda que daba a un patio donde, además de los simulacros, también se golpeaba y cadeneaba a los detenidos. Es muy probable que esto sea determinante en la relación que Isabel establece con el entorno de un centro y del otro. En El Banco, desde su celda se escuchaban con claridad los gritos de los compañeros golpeados; en cambio, cuando es llevada a Olimpo la ubican en un sector más alejado de los espacios de tortura lo cual, probablemente, ayuda a encontrar la sensación de mayor tranquilidad que plantea en su relato

Una situación que recuerda claramente de El Banco es la de una señora que actualmente tiene 85 años, que durante la madrugada la obligaban a cantar el himno a los gritos y a decir que era una delincuente económica porque pagaba el 50% de los sueldos en blanco y el otro 50% en negro. Esta es la parte más desorganizada de su relato, parecería ser que no logra encontrar las palabras para describir lo que ella siente acerca de la situación de los detenidos, para ella era muy rara la mezcla de los gritos de esta señora y de los de los compañeros golpeados que se escuchaban durante todo el día. Incluso, recién al final se refiere a la señora como compañera. En algún punto, es probable que aquí Isabel reviva la misma sensación de irrealidad que puede haber sentido en aquel momento.

Isabel también narra que cuando fue el atentado en la casa de Lambruschini. Vinieron a buscar detenidos para fusilarlos (no aclara quienes pero es factible que sean grupos de tareas de la ESMA), y la gente que estaba al mando de El Olimpo no permitió que se lleven a los compañeros. Sin embargo, recuerda que una vez que se fueron, hubo simulacros de fusilamiento.

Volviendo a preguntar por los sonidos característicos de El Olimpo, Isabel recuerda que escuchaba gritos de gente que estaba siendo torturada con picana. Y en este momento, nuevamente podemos observar un cambio en el tono del relato. Isabel es

muy segura al hablar, muy organizada en su relato, de algún modo parecería que ya pensó suficiente las palabras apropiadas para contar su historia. Pero al referirse al grito de los torturados podemos escuchar silencios, dudas; para ella no hay otro grito que se le parezca.

En el siguiente tramo de la entrevista procuramos entrar en la cotidianidad del campo. Isabel nos relata las actividades diarias como el levantarse, aunque hace una aclaración sencilla pero importante: el despertarse dependía de si se dormía o no por la noche, dando a entender que había ocasiones en que no se podía dormir. La pregunta que surge es si esto se relaciona con un estado de ánimo particular o con ciertas actividades dentro del centro. Cuenta que el desayuno era un jarrito de metal con mate cocido y pan, Isabel no recuerda si los llevaban antes o después del desayuno al baño para que se laven y peinen. Y el resto de la mañana transcurría sin nada que hacer, en sus celdas, excepto cuando organizaban juegos como un ajedrez a distancia que tenían algunos compañeros. Isabel no logra explicar con precisión como jugaban porque ella no participaba, pero cuenta que en la parte superior de las celdas, arriba de las puertas, había un agujero por barrotes que les permitía comunicarse y hablar con otros compañeros, y que era a través de donde se cantaban las jugadas del ajedrez.

Otra de las actividades que cuenta Isabel es un carrito de lectura con libros que habían sido robados durante los secuestros, organizado por uno de los compañeros que cumplía trabajo esclavo.

Si bien este tipo de actividades se desarrollan durante breves lapsos de tiempo, forman parte de una rutina difícil de imaginar si nos ponemos a pensar que se desarrollaban a la par de la tortura y aislamiento. Sin embargo, justamente por el contexto, adquieren un carácter relevante el sistema de resistencia dentro de este campo y para Isabel.

En ciertas ocasiones, los compañeros que estaban destabizados por el trabajo esclavo que debían hacer, llevaban al resto de los detenidos juegos como el dominó o cartas para ayudarlos a pasar el tiempo.

Para Isabel en Olimpo sucedían cosas muy raras que lo distinguen de otros centros, como por ejemplo la proyección de películas (también robadas a los secuestrados) o la presentación de obras de teatro realizadas por los compañeros que hacían trabajos. En este sentido, Isabel no sabe bien a qué atribuir estas características, si al año (segunda mitad del 78) o la conformación misma del espacio.

Otro punto que se destaca en su relato es la constante alusión a los compañeros que realizaban tareas obligadas dentro del centro. Este grupo de detenidos, que se ocupaba de la limpieza, la cocina o debían trabajar en la carpintería, es presentado en la narración de Isabel como un sostén muy fuerte para el resto de los compañeros: organizaban actividades que ayudaban a los demás detenidos a sobrellevar de otro modo la situación. Isabel los presenta, en forma implícita, como uno de los sistemas de resistencia dentro del campo. De hecho, recuerda que en las obras de teatro, de forma solapada, planteaban algunas estrategias que podían tomar los compañeros para sobrevivir.

Cuenta Isabel que estas situaciones les permitían comunicarse con gente que estaba en otro sector del campo de concentración, y así se dio la posibilidad que los sobrevivientes tengan datos de quienes se encuentran desaparecidos y puedan contactar a los familiares y reconstruir una parte del recorrido de estos compañeros.

Para Isabel, uno de los sonidos que relaciona inmediatamente con el campo de concentración es el ruido del golpe en la cara y lo adjudica a la intolerancia que tiene hacia la violencia física; no le gustan los golpes y las peleas. En ese sentido, se presenta una dualidad ya que ella no está en contra de la violencia, de hecho militaba en una

organización que pregonaba la lucha armada. Sin embargo, ella misma explica que los golpes le parece algo “inhumano”. No es parte de este trabajo poner en discusión las metodologías de la guerrilla urbana, pero a los fines de comprender el relato de Isabel sería importante conocer como ella se relaciona con esta dualidad.

En determinadas situaciones, un hecho sonoro y su sentido en un contexto dado se pueden grabar con tanta fuerza en la memoria sonora de una persona de modo que generan patrones o modelos de reconocimiento sonido-contexto-sentido que permiten, a través de la escucha del sonido en cuestión, revivir el contexto al cual se lo tiene asociado y viceversa.

Esto le ocurre a Isabel cuando escucha, hoy en día, llorar a un niño sin saber qué le pasa. Ella lo asocia inmediatamente al momento de su primer contacto con el campo de concentración El Banco, cuando era torturada físicamente, y escuchaba a su hijo llorar. Sin embargo, no se detiene mucho en explicarnos esta sensación y retoma inmediatamente el relato acerca de su intolerancia a los golpes.

En este sentido, es posible que ante el dolor que causa ese recuerdo, Isabel evite profundizarlo.

Para Isabel hay dos sonidos que, dentro del contexto del campo, le inspiraban un poco de tranquilidad: las voces de otros detenidos y el sonido de la puerta de la celda al abrirse a la mañana.

Isabel marca una diferencia importante entre el sonido de la puerta de la celda al abrirse por la mañana y por la noche. El primero le generaba cierta tranquilidad, mientras que el segundo es asociado a la incertidumbre y la soledad. Es posible observar como ciertos patrones de “la vida anterior” se incorporan a la vida dentro del centro. En la lógica del campo de concentración y exterminio, es indistinto para el ente represor el día de la noche, la tortura y la opresión se dan en todas las instancias del día. A través de otros testimonios, sabemos que parte de la ruptura de las resistencias de los detenidos se lograba generando en ellos la sensación de peligro constate, para los represores la vida de esas personas les pertenecía y podían disponer de ellas, de día o de noche indistintamente. Sin embargo, Isabel nos dice que la apertura de la puerta por la mañana podía responder a la rutina, podía ser que se lleven a alguien al baño; mientras que por la noche tiene una carga totalmente negativa: ya no piensa que se llevan a ese compañero al baño sino a “otro lugar” que ella desconoce, hay una certidumbre de lo incierto. Ella sabe que se trata de una sensación personal, sabe que durante el día también se podían llevar a un compañero para ser torturado o asesinado. Pero repite la conducta tradicional del hombre de poner los sentidos en alerta por la noche, en la oscuridad. De alguna manera, es posible que Isabel haya tratado de llevar una cierta lógica comprensible a la irracionalidad de campo de concentración.

Algo semejante ocurre con su necesidad de establecer sociedades dentro del campo, ejerciendo la socialización innata del ser humano para recordar que aún son seres humanos.

La liberación

Isabel es liberada el 26 de enero de 1979, poco antes del cierre del centro clandestino. Cuenta que las liberaciones se hicieron en grupos y que, previamente, fueron llevados, ella junto con otros 10 o 15 compañeros, al sector de incomunicados. Allí los hacen formar en hilera y los represores les anuncian que van a ser liberados. Para Isabel, ese fue uno de los momentos de mayor tensión dado que ella creía que, en realidad, los iban a matar. Por eso nos cuenta que, cuando les dan el aviso, le tiemblan las piernas de los nervios (y aclara que es la primera vez que le tiemblan las piernas en

su vida, acentuando la sensación de tensión que vivió en aquel momento). Recuerda claramente que, en ese momento, el represor les dice de modo impetuoso que a quien le tiemblen las piernas lo iban a matar; y el compañero que tiene a lado la agarra. Isabel interpreta ese gesto como amable, como un acto de contención por parte del otro detenido.

Isabel está incluida en el primer grupo que es liberado. Esa misma noche la sacan del sector de incomunicados junto con su ex suegra y otro detenido cuya compañera estaba a punto de dar a luz, quien fue llevada por separado a la Maternidad Sardá.

En este punto del relato, Isabel empieza a confundir los recuerdos y no sabe con certeza si son reales o ella les agrega cosas que no ocurrieron; es probable que la carga emotiva que haya tenido entonces y ahora, a la distancia, provoquen esta confusión. Ella cree que, cuando son sacados del campo, pasan por un lugar donde estaban otros compañeros aún detenidos y los represores les permiten acercarse para despedirse. Con algunos de ellos volvió a encontrarse mucho tiempo después, de hecho parecería ser que luego de la liberación se estableció un nuevo tipo de sociedad entre algunos de estos ex detenidos-desaparecidos. En varias ocasiones hacia el final de la entrevista Isabel hace mención a un grupo de compañeros que suelen frecuentarse (ella lo llama un “colectivo”) y que compartieron juntos el proceso de duelo por los hechos tan traumáticos que habían vivido.

Para liberarlos les colocan cinta de papel en los ojos, sobre eso les colocan un tabique y finalmente anteojos negros. A medida que circulaban en el vehículo les van indicando que se saquen poco a poco los elementos que les impedían ver. En su relato, Isabel dice que cuando llegan a capital ya estaban sin las vendas, lo llamativo es que el campo de concentración de donde es liberada ya estaba en capital; es posible que hayan andado un tiempo dando vueltas con el objeto de desorientarlos de modo que Isabel cree que está “llegando” a capital.

Isabel se da cuenta que, efectivamente, iba a ser liberada cuando dejan al compañero y a su suegra en la casa de esta última. En su relato no hace mención al estado emocional que llevaba durante el viaje en auto creyendo que los iban a matar, es probable que haya sido un choque emotivo muy fuerte cuando verifica que estaban siendo liberados. Sin embargo, tengo la sensación que narra este fragmento de su historia desde una perspectiva de los hechos, sin querer involucrar demasiado sus emociones y sensaciones.

Hasta este momento, se refiere a quienes los transportaban en plural. Pero a partir de que se queda sola en el automóvil, nos cuenta que se trataba de un solo represor quien la conducía a su domicilio, del cual sabía la dirección. Isabel recuerda que llegaron hasta su casa, subieron al primer piso y que este hombre hizo una “entrega formal de su persona” a sus padres. De alguna manera, da la sensación que para ella fuese como una entrega de un paquete (incluso por la gesticulación que utiliza de acuerdo a lo que recuerda esta entrevistadora). Este hombre, que representa al Estado, la entrega a sus padres y se va, dejando Isabel aquí una pausa que describe la situación mejor que cualquier palabra. Es el mismo Estado, el que debe velar por la seguridad de sus ciudadanos, quien decidía el destino de cada uno de ellos. Podía borrarlos y desaparecerlos del mundo de los mortales, y devolverlos cuando lo creyese conveniente.

En libertad vigilada

Una vez liberada, Isabel cuenta que continuo la libertad vigilada, debía comunicarse por teléfono periódicamente (no aclara con quienes), tenía que encontrarse

con determinadas personas (tampoco da mayores precisiones al respecto, sin embargo a partir de otros relatos podemos suponer que se trataba de personal represivo).

Del grupo con el que Isabel estuvo en incomunicados, todos fueron liberados en fechas sucesivas. Posteriormente, ella se entera que otro grupo de detenidos fue llevado a los vuelos de la muerte y que otro fue trasladado a otro centro clandestino en Quilmes y luego secuestrados nuevamente por un grupo de tareas de la ESMA.

Luego de ser liberada, Isabel se reencontró con su hijo, que estaba viviendo con sus padres. No fue un reencuentro físico al que ella se refiere, sino un reconocimiento y acercamiento emocional. Isabel recuerda que, mientras estaba detenida, era común que con otras madres imaginasen que iban a ser liberadas en alguna fecha particular (el día de la madre, primavera, reyes, etc) y que temían que sus hijos no las reconociesen. Para ella, el tiempo dentro del campo era diferente, un día parecía ser mucho más tiempo y tenía la sensación que pasaría allí muchísimo tiempo. Es probable que los 6 meses que estuvo detenida-desaparecida hayan sido para ella mucho más que 180 días. Para Isabel, el momento posterior a ser liberada fue un tiempo de “recuperar” a su hijo.

Por otra parte, Isabel también recuerda como algo desagradable la actitud de familiares que sabían que había estado secuestrada y que comentaban que estaba mejor físicamente o que dudaban del infierno que había vivido.

Otra cosa que para ella tiene mucho valor es la decisión que desde un comienzo tenía de quedarse en el país. Isabel cuenta que nunca había pensado en irse, incluso su ex suegro les había conseguido a ella y a su compañero (que continúa desaparecido) el salvoconducto para salir del país. Sin embargo, Isabel estaba realmente comprometida con la idea de luchar por un país diferente, de modo que no veía como posibilidad el hecho de irse.

Por eso, cuando es liberada, se queda en Argentina y empieza a salir inmediatamente. No se exilia ni se aísla en su casa, y eso también se relaciona con los mismos mecanismos de resistencia que aplicaba dentro del campo. Para Isabel fue fundamental en la forma de procesar lo vivido el apoyo de sus padres y la relación que mantuvo con muchos de sus compañeros de cautiverio. En algún momento, ella se pregunta si no hubiese sido mejor irse un tiempo luego de estar secuestrada; es probable que eso le hubiese permitido mirar los hechos con otra óptica o desde otra perspectiva. Pero Isabel eligió quedarse y elaborar su duelo con los mismos compañeros que había sido su motor de resistencia.

Ella nos cuenta que en este proceso posterior, hubo muchos momentos y diferentes formas de verlo. Nuevamente recurriendo al plural, Isabel cuenta que en primera instancia se sintió (ella dice que se sintieron) culpable por haber sobrevivido; sin embargo, cuando se dio cuenta de la magnitud del genocidio entendió que no tiene motivos para sentirse culpable ni tiene sentido preguntarse por qué ella sí y otros no. Es muy fuerte la frase que utiliza, tomada de otro compañero que sobrevivió: “es como tirar veneno para cucarachas y que salgan vivas algunas”. Fundamentalmente porque se trata de personas a quienes el mismo aparato estatal reprimió, torturó y mató o liberó, según el caso.

Isabel aparenta tener muy en claro que el azar jugó un papel importante; pero plantea, con total convicción, que no tiene sentido quedarse pensando en ello. Ella tomó una actitud fuertemente militante respecto a su experiencia en el campo de concentración; es posible que su forma de llevar esas heridas sea mostrándolas. Sin embargo, nos resulta llamativo que cuando se refiere a que lo importante es transmitir lo que ocurrió dice “lo que le pasó a los compañeros”, en referencia a aquellos que no tienen voz para contarlos. Porque no sólo le sucedió a otras personas, sino también a ella; y esto entra en consonancia con la idea de que su relato se construye desde el nosotros

resguardando, en cierta forma, su individualidad. El relato se construye invocando el “nosotros”, los “compañeros”, esa es la fuente de legitimidad, el fundamento que sostiene la historia de Isabel contada por Isabel.

12) **Republicanismo**

Hugo E. Biagini
Academia de Ciencias
Buenos Aires

Corriente de pensamiento orientada a propiciar un Estado de bienestar y un tipo de gobierno ejercido para satisfacer a la ciudadanía, bajo el apotegma de que el poder reside en la comunidad o en el pueblo, el cual puede llegar a delegarlo provisoriamente en sus representantes. La constitución y las leyes fundamentales también resultan expresión soberana de la voluntad popular. Entre la amplia gama de sus exponentes iniciales se encuentran los nombres de teóricos que van desde Cicerón o Maquiavelo hasta Juan Jacobo Rousseau, pasando por un abanico político que comprende a los jacobinos franceses o a patriotas latinoamericanos como Bolívar, Mariano Moreno, Artigas y Monteagudo.

A diferencia de la ideología liberal, el republicanismo se halla más centrado en el ciudadano que en el individuo, en el bien común que en el interés personal, en los electores que en los consumidores; constituye una apuesta mayor por la deliberación, la participación igualitaria y la ausencia de dominación, en tanto valores superiores a los de la libertad negativa, entendida como falta de restricciones y de interferencias para desenvolverse.

Por otro lado, no se trata de reivindicar un mero aparato jurídico-formal sino de plantearse una suerte de ideal o principio ético regulador y cercano a las utopías. En tal sentido, si bien el republicanismo se muestra partidario de la idea de nación, puede otorgársele un alcance extraterritorial, por su apego a la justicia y a la fraternidad. Para la construcción de la sociedad cobran importancia factores rituales como el civismo y el trabajo, la honestidad y la anticorrupción, el altruismo y el cooperativismo la laicidad y la instrucción pública como instrumento nivelador.

Se ha destacado la incidencia que puede adquirir el ideario republicano para los países latinoamericanos vulnerados por el modelo neoliberal. Con ello no se está por cierto fomentando el paradigma de las repúblicas oligárquicas, regidas por elites gobernantes y por una intervención limitada de la ciudadanía sino por el contrario la plena incorporación de masas populares tradicionalmente marginadas. Esta vertiente, cimentada en un republicanismo democrático y radical, se aproxima a una imagen del hombre como un ser esencialmente sociable, mientras rechaza el credo prejuicioso y autoritario sobre la república como el ámbito donde impera de suyo el desorden y la anarquía.

En síntesis, desde un punto de vista alternativo el espíritu republicano supone, entre otras cuestiones, una apuesta por un amplio y efectivo patriotismo, por la militancia política y los derechos humanos, por el interés público sobre el privado, por la ciudadanía y la soberanía popular, por la libertad y la independencia de las naciones, por la protección del más débil y los pueblos sumergidos, por la función reparadora del Estado.

Cuando se ataca a las nuevas variantes populistas –como demagógicas y antidemocráticas– se está atacando en definitiva también al mismo legado republicano tributario del movimiento emancipador, habida cuenta de que el republicanismo puede hallarse en la base del populismo, tan denostado en estos días por los aparatos mediáticos, servidores del *establishment* y manipuladores de la info-comunicación.

En medio de enormes parapetos –como los que levantaron los realismos político y periférico, junto a la ideología sobre la incapacidad de nuestros pueblos, la entronización del capitalismo y el resurgimiento de un neoccidentalismo culturoso–, afloran hoy en nuestra América nuevas formas de vincularse el Estado con la comunidad, mediante democracias más sustantivas y menos nominales, en las cuales se verifica incluso la vigencia de un sujeto tradicionalmente ausente: el otro total, el indígena, ocupando un rol protagónico decisivo.

Ese talante innovador no deja de responder a un trasfondo republicano y, además de reflejar transformaciones estructurales que se están produciendo en países del Cono Sur como Bolivia y Ecuador, denota la presencia de un pensamiento crítico y su apertura hacia los grandes ninguneados de la historia.

Fuentes: AA.VV., “Republicanismo: un debate político de nuestro tiempo”, en *Revista de Occidente*, 247, diciembre 2001 - T. Ferenczi (dir.), *La politique en France*, París, Larousse, 2004 – S. Giner, “Las condiciones de la democracia republicana”, Jornadas de Pensamiento político en el siglo XXI, marzo 2002, en www.alcoberro.info/rerpublica7.htm - P. Pettit, “Liberalismo y republicanismo”, en M Canto-Sperber (dir.), *Diccionario de Ética y de Filosofía moral*, México, FCE, 2001 – G. F. F. Schweinheim, “Reivindicación del populismo, demandas republicanas y construcción institucional del Estado”, en www.asociacionag.or.ar – H. Biagini, “El reto de la izquierda plebeya”, en su libro *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*, Lanús, UNLa, 2009.

13) Crítica a la expresión América Latina

Luciano Pablo Grasso

Realizamos una crítica al nombre identificador de “América Latina”. Consideramos que su uso negligente ocurre por no haber hecho un análisis histórico cultural sobre su legitimidad.

Origen y desarrollo

Ese nombre se acuñó en Francia **dentro del marco del panlatinismo que resultó la cobertura ideológica de ese país para justificar la invasión a México**. El ideólogo del mismo fue Michel Chevalier (1800-1869), su tarea consistió en legitimar aquel expansionismo: los franceses afirmaron que, entre “las razas latinas ellos eran los campeones de “la unidad”, y estaban destinados a desempeñar el papel hegemónico. Un gran órgano de difusión lo constituyó la “Revue des Races Latines” publicada, en París, entre 1851 y 1861, en este ambiente parisino es donde “América Latina” hace rápidamente carrera.

José María Torres Caicedo difundió incansablemente aquella denominación mediante artículos y libros, pero no se limitó sólo a eso, sino que la impulsó en los medios diplomáticos porque era ministro plenipotenciario, ante el gobierno francés, de Venezuela, Colombia y El Salvador. Además fue designado Comendador de la Legión de Honor y miembro correspondiente del Instituto de Francia, lo cual oficializó su francofilia (1).

Durante la segunda década del siglo veinte los publicistas americanos del sur radicados en París la utilizaron y, aunque entre nosotros existieron algunas asociaciones que usaron esa denominación, el latinismo no tuvo aceptación general. El espíritu criollo era todavía fuerte, y la mayoría de los escritores emplearon otros nombres identificatorios. La reaparición de “América Latina” sucedió en las décadas del 80 y 70: ésta y sus derivados fueron oficializados desde los organismos culturales y económicos, algunos pertenecientes los Estados Unidos. Aquella palabra resultó multiplicada e impuesta por los medios políticos, la prensa periódica y las universidades.

Creemos que la principal justificación del uso de “América Latina” es la falsa lucha planteada de “latinos versus anglosajones, versión cultural de la oposición a los Estados Unidos, donde los mexicanos y otros representaban a los primeros. Pero los segundos no recogieron el guante, porque nunca se llamaron a sí mismos, en oposición,

“angloamericanos” sino, más sensatamente, “americanos” haciéndose así, indebidamente, los únicos titulares de ese nombre.

Extravíos históricos y culturales

En el transcurso de los numerosos debates realizados en 1992, con motivo de los 500 años del choque de culturas (mal llamado “descubrimiento de América”), se retomó la reflexión acerca de nuestras raíces culturales y aquella denominación recibió fuertes críticas por parte de los participantes.

A continuación señalamos algunos de los extravíos históricos y culturales que ocasiona el uso de esa denominación, siendo los tres primeros demostrados por reducción al absurdo.

1) Nosotros seríamos latinos si los conquistadores hubieran sido Julio César y sus legiones. Pero la historia nos dice que las huestes de Cortés, Pizarro, Martínez de Irala, Juan de Garay y otros fueron gente de diferente procedencia: venían de la península ibérica, profesaban un cristianismo poco latinizado, y también una cultura surgida de ocho siglos de convivencia, en la península, entre cristianos, árabes y judíos.

2) De haber ocurrido esa conquista romana hoy nos expresaríamos en cierto idioma, evolucionado aquí, parecido al español, italiano, francés y otras lenguas romances. Al respecto resulta sintomático que los lingüistas del español americano mencionen siempre América o Hispanoamérica: los parecería absurdo insinuar que hablamos una lengua “latinoamericana” como derivación de aquél nombre.

3) Podemos plantear la cuestión de si existió una Europa Latina de la cual podríamos descender, Varios estudiosos de esa procedencia contestan negativamente: los pueblos europeos, explican, fueron originados por mezclas de diferentes etnias (lo que hoy denominamos mestizaje cultural). Recordemos que los propios romanos eran una combinación de etruscos, sabinos y latinos.: no constituían pues una etnia latina (2). Manuel Lucena Sallomal hace notar que desde el punto de vista crítico e histórico, “no existe un a América Latina ni en lo étnico, ni en lo lingüístico y cultural”, y nos proporciona diversos argumentos para fundamentar su afirmación (3). Algunos podrán decir que somos latinos porque nuestro idioma procede como lengua romance del latín, sin embargo esa argumentación resulta falaz: los portugueses, españoles, y franceses nunca se ha denominado así mismos como latinos pese a que emplean lenguas romances. Tampoco lo hicieron los italianos, aún cuando se idioma es considerado un latín modificado Así aquella afirmación .no aparece como cierta en su ámbito de origen, luego resulta impensable el surgimiento, entre nosotros, de un a América nada menos que “Latina”.

4) Es cierto que una palabra puede resignificarse, hay ejemplos de ese uso. Aunque éste no es el caso, porque resulta imposible hacer olvidar su procedencia: por su significado histórico aquella denominación nos remitirá siempre, aún contra nuestra voluntad, a la civilización romana a cierta “América Romana”.

5) Para peor aceptando “América Latina” dejamos afuera de ésta a los indígenas y la historia de la Indoamérica Antigua y sus grandes civilizaciones, en una palabra: la herencia indoamericana, y también el aporte afroamericano. Adolfo columbres completa nuestra afirmación cuando hace presente: “La negativa de los indígenas a reconocerse como latinos, unida a la circunstancia de que, en rigor de verdad, no lo son”. Y agrega: “Como tampoco lo son los negros, los judíos, los chinos del Perú, los japoneses del Brasil y los hindúes de las Antillas (4).

Repudio de importantes escritores y ensayistas

Recordemos que José Martí había utilizado "América Latina" pocas veces, pero luego en sus obras principales no la usó. Francisco Bilbao, pese a la mencionó en uno de sus primeros escritos fuera de Chile, luego nunca más lo hizo. Ambos se sirvieron de otras denominaciones, porque fueron conscientes del origen aquélla con el ataque a México por Francia.

Ya en el siglo veinte, Emir Rodríguez Monegal nos cuenta de José Enrique Rodó: "A él no le gustaba la expresión América Latina, prefería hablar de Nuestra América como Martí o Iberoamérica. Y, en un discurso de 1910, dice el autor del Ariel: "No necesitamos los sudamericanos hablar de América Latina, No necesitamos llamarnos latinoamericanos para levantarnos al nombre general que nos comprenda a todos" (5). Como podemos apreciar el notable ensayista uruguayo no cayó en la trampa de la mencionada oposición.

José Vasconcelos, en un artículo publicado en la revista Antorcha, 1824, es rotundo: "Dejémoslo de latinismo, hagamos que nuestra América sea india, que sea universal, pero no latina" (6). El mexicano había planteado que constituimos una civilización diferenciada, entonces no podía admitir esa denominación que nos ata a los orígenes de la europea.

José Carlos Mariátegui usó Nuestra América, Hispanoamérica o Indoamérica, pero no la denominación que estamos considerando. Por eso escribe: "Lo primero que conviene es creer y precisar que no somos latinos, ni tenemos nada que ver con Roma" (7). El tuvo en cuenta la formación de los pueblos indo-españoles. Como los llama, y quien lea al peruano pronto comprobará qué lejos estaba del pretendido latinismo.

También el testimonio de Miguel de Unamuno es concluyente, en una carta de 1909, dirigida al director de una revista cultural argentina, le manifiesta: "Estoy cada vez más convencido de que los españoles, y creo también los hispanoamericanos, tenemos poco de latinos, y que es locura querer latinizarnos" (8). Hablaba con la autoridad de ser erudito en los idiomas clásicos, de ahí la importancia que esta declaración tiene para nosotros los sudamericanos.

Antes de la invasión latinista aquellos escritores y otros posteriores tampoco usaron esos nombres, aunque hicieran alguna mención ocasional a los mismos. Entre ellos podemos citar al venezolano Mariano Picón Salas, el dominicano Pedro Enríquez Ureña, Medardo Vitier de Cuba, el mexicano Alfonso Reyes, Alberto Zum Felde de la Banda Oriental y los argentinos Ricardo Rojas, Raúl Scalabrini Ortiz y Arturo Jauretche. Autores que prefirieron utilizar otras palabras identificatorias más de acuerdo con nuestras raíces culturales.

Actualmente se están multiplicando las críticas al latinismo. El argentino Augusto Perez Lindo, profesor universitario, expresa: "La latinidad como la hispanidad de América del Sur han sido y son referentes imaginarios que ocultan las verdaderas identidades de nuestros pueblos". Así señala: "Nuestra identidad es multicultural: somos aborígenes, criollos, africanos, árabes, japoneses, chinos, coreanos" (9).

El brasileño Luiz Moniz Bandeira, especialista en relaciones internacionales, coincidiendo con la ya mencionada crítica de Sallonal, afirma que "América Latina" no existe y denuncia los orígenes espurios de la misma T agrega que, por el contrario, Sudamérica siempre estuvo presente política y culturalmente en el Brasil (10).

Disminución actual de su uso

Las denominaciones latinas, especialmente entre los hispanoamericanos, avanzaron en una época, como consecuencia de la servidumbre mental que motiva el desinterés y la ignorancia de nuestras raíces culturales, especialmente en las grandes metrópolis donde suelen mirar, de manera excesiva, hacia Europa y los Estados Unidos. Pero desde la

década del noventa se retomó aquellos estudios de orígenes: en algunas de nuestras universidades sudamericanas ya se enseñan los idiomas amerindios. Y eso abre un nuevo panorama para conocer nuestra múltiple identidad cultural.

Aparte de aquel motivo existe otro que nos permite comprender su persistencia. Sin poder proporcionar argumentos a favor de “América Latina”, **se recurre a la repetición incesante de esa denominación, la cual origina que muchos la hayan grabado en el subconsciente y la repitan constantemente por reflejo.** Así en ciertas élites ilustradas esa palabra se sucede en catarata. Por ejemplo, una investigadora universitaria, en tres renglones de un escrito, la utiliza un número igual de veces, parece que sospechara de su falsedad y tratara de imponerla a la fuerza.

El repudio al latinismo es actualmente muy fuerte en el Brasil y abarca amplios sectores y aún universitarios. Sucede que en ese país, como sabemos, la influencia afroamericana es fuerte en el habla y las costumbres, entonces les resultaría impropio autodenominarse latinos. Además resulta poco aceptado en el Paraguay y el norte argentino, entre otras regiones. Pero necesitamos afianzar las críticas, todavía dispersas, para darles continuidad y formar un sólido conjunto, especialmente en los ambientes universitarios.

Como ocurrió en épocas anteriores con otras denominaciones hay un proceso político, actualmente en desarrollo, aunque con altibajos: el de la unidad de Sudamérica que con el tiempo motivará el olvido de las denominaciones latinas. Ese nombre y el de América del Sur ahora se escuchan cada vez más, pero todavía mezclado con aquéllas, lo cual nos indica que **se ha iniciado un proceso de transición hacia los nombres sudamericanos.** (11).

Autodenominarnos con las palabras-base adecuadas, al margen de los extravíos históricos y culturales a que nos lleva el uso de aquella denominación, es muy necesario. Así podremos fundamentar sólidamente las investigaciones relativas a los diferentes aspectos de nuestra realidad.

Notas

- 1) Miguel Rojas Mix, Los cien nombres de América, Editorial Lumen, Barcelona, 1991, pags. 347, 358.
- 2) Mantel Lucena Sallomal, La latinidad y su sentido en América Latina, UNAM, México, 1985, pags. 11,12. Y Alberto Fillippi, en ob. cit. pag. 298.
- 3) Mantel Lucena Sallomal, ídem. Pags. 13,14.
- 4) Adolfo Columbres y otros, Hacia una teoría americana del arte, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1991, pag. 31.
- 5) Emir Rodríguez Monegal, Ariel versus Calibán, en Latinidad y su sentido, pag. 224.
- 6) Citado por Claude Fell, Panamericanismo e iberoamericanismo, ídem.. pag 121.
- 7) Mencionado por Claude Fell, ídem. pag. 127.
- 8) Carta a Adolfo Cabaas, en Ernesto Quesada y otros, En torno al criollismo, C.E.A.L. Buenos Aires, 1989, pag. 286.
- 9) Augusto Perez Lindo, Reconstruir la sociedad, reinventar el Estado, Proyecto Editorial, Buenos Aires, 2003, pag. 17.
- 10) Entrevista en Página 12, 5 de abril de 2004.
- 11) Para conocer la fundamentación de estos nombres ver: Luciano Pablo Grasso, Sudamérica, ponencia presentada en el IX Corredor de las Ideas del Cono Sur, Asunción. Paraguay, julio de 2008.

14) Identidade brasileira por Pierre Verger e por Debret – Expressão artística estrangeira dos séculos XIX e XX e suas relações com a história do Brasil e com o pensamento atual do povo brasileiro,

Leticia C. Wolf

Licenciada em Letras y Teatro
Escola Estadual de Ensino Fundamental Prof. Ivo Corseuil
Secretaria de Cultura da Prefeitura de Porto Alegre

A identidade de um povo é mostrada através de sua cultura, que advém, dentre outros fatores, de sua história. Meu objetivo é mostrar e analisar o olhar estrangeiro de dois artistas sobre partes do Brasil. O fotógrafo Pierre Verger retrata o país, especificamente Bahia, Pernambuco e São Paulo, entre 1946 e 1958. Já Jean-Baptiste Debret, através de aquarelas, coloca como cenário o Rio de Janeiro de 1816. Para isso, trarei imagens realizadas pelos franceses que revelam costumes e hábitos de origens diversificadas do Brasil da época. Assim, pretendo proporcionar uma reflexão sobre a formação de uma identidade brasileira, através de três principais aspectos. Primeiramente por um componente essencial para o sentido de identidade: a memória, que aqui é materializada pela arte. Em segundo lugar, o sentimento de identificação, relativizado pela nossa distância cronológica como brasileiros, e geográfica como sul-riograndenses. E, por último, o questionamento do nível de captação identitária da cultura brasileira por estrangeiros, que deixaram documentado um passado através de uma percepção artística.

15) Onto-Teo-Logía y Diferencia Ontológica en el pensamiento de Martín Heidegger ,

Juan Pablo E. Esperón

USAL (U. del Salvador), UNLAM (U. Nac. de la Matanza), CONICET
jpesperon@hotmail.com / jpesperon@conicet.gov.ar

El artículo se inscribe en la problemática actual que cuestiona el status ontológico de la diferencia, dado que ella se constituye como supuesto en la metafísica moderna, entendida como onto-teo-logía, cuyas bases han sido puestas por Descartes. Siguiendo el análisis que Heidegger realiza en el texto “Identidad y Diferencia” de 1957 intentamos señalar cómo pensar la diferencia quebrantando los límites establecidos por las categorías metafísicas. Esta nueva perspectiva dispone el acaecer de un lugar común propiciando una triple inter-relación entre ser, hombres y entes para lo cual es necesario desarrolla una disposición propia de la condición humana que nombramos como *comprensión*, que no se cansa de promover un incesante dialogo, no solo para aceptar la realidad cuya esencia es el conflicto sino también para transformarla.

Onto-Teo-Logía y Diferencia ontológica en el pensamiento de Martín Heidegger

Metafísica y Diferencia

El diálogo con las ideas filosóficas ofrece dos aspectos. En primer lugar, el pensamiento debe penetrar hasta lo no pensado, porque justamente, también éste ha sido pensado. Afirma Heidegger que “*lo ya pensado sólo es la preparación de lo todavía impensado, que en su sobreabundancia, retorna siempre de nuevo*”. El límite dentro del cual un pensador piensa, excluye y, al mismo tiempo, incluye lo no-pensado por él. En segundo lugar, la exégesis histórica debe llegar hasta lo no-dicho; al diálogo en sentido

propio, mediante el cual, los que hablan, establecen la auténtica comunicación, por entenderse a partir de una situación común. En su carta sobre el Humanismo escribe, “antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser”. En estas afirmaciones, advertimos, que lo pensado y lo dicho emergen de lo no-pensado y lo no-dicho, fuentes hasta donde debe descender el intérprete del pensamiento. Análogamente a toda constitución hermenéutica del mundo aquí esta presente la diferencia ontológica, como a continuación veremos, del ser mismo que se oculta en lo ente. La afirmación del ente como ente siempre tiene implícito, de modo no-dicho al ser en cuanto tal.

La filosofía nace a partir del cuestionamiento del ser-humano por la totalidad de la realidad en la que está inmerso, cuyo preguntar filosófico propio se expresa en la pregunta qué es el ser, como asimismo, por qué es el ser y no más bien la nada, dando lugar, de este modo, a una íntima relación entre ser y hombre, dado que el hombre es el que pregunta por el ser y el ser solamente puede ser anunciado por el hombre. Cuando nos involucramos ante el problema en cuestión e intentamos hoy contestar a estas preguntas, estamos, pues, ante la misma dificultad que da inicio a la filosofía en sentido propio, pero que ha producido, también, el desarrollo de lo que Heidegger llama “Historia de la Metafísica Occidental”. Replantear estas preguntas entre nosotros es situarnos ante el asunto del pensar propio que asume la filosofía en cuanto tal. Ante la urgencia de la gravedad de aquel asunto que los primeros pensadores griegos supieron escuchar y señalar, los filósofos posteriores resolvieron contestar que lo que tenemos delante es esto o aquello. Respondieron con una determinación expresada en la proposición “S es P”. Sucede, pues, que se dispone la respuesta al preguntar que inicia la filosofía bajo una estructura lógica de pensamiento que lo determina, lo fija y, por ende, lo limita. Ante la pregunta ¿qué es el ser?, se responde el ser es esto o aquello. En estos casos, y en cualquier otra definición que se pueda ofrecer, estamos respondiendo con un ente determinado, con algo determinado. Un ente es algo que “es”, pero no el “ser”. Preguntar por el ser y contestar con un ente revela un “desvío” (*Irre*), que para Heidegger constituye el origen, tanto de la filosofía tal como nos ha llegado a ser conocida (como historia de la metafísica), así también como de la propia historia de occidente. Nos señala, “esto es lo que rige en la tradición desde el comienzo (*Beginn*), lo que está siempre por delante de ella, y con todo, sin ser pensado expresamente como lo que inicia (*Anfang*)”. El ser se manifiesta en el ente, pero se retiene a sí mismo en cuanto ser, puesto que sólo aparece como ente, como algo que es, y en lo que es, se muestra la verdad del ente. En el ente sólo hay una aparición: la de su verdad, la cual deja en sombras la revelación del ser. Este acontecimiento, en el que se detiene la aparición del ser presente en pos de la presencia de lo ente, Heidegger lo llama, “época”. Por ella entiende, pues, el exhibido ocultarse del ser. El ser se sustrae al desentrañarse en el ente, de este modo, se retiene a sí mismo. El originario signo de esta retención está en la *aletheia*. Al producir el des-ocultamiento de todo ente, funda el ocultamiento del ser. Pero cada época de la historia de la metafísica está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser. El olvido del ser, que se produce en la metafísica, deriva del ser mismo. Por eso está destinada a constituir a través de los entes las distintas épocas de la historia del ser. Es evidente, entonces, el nexo interior que une la metafísica con la historia, ya que ésta supone el ocultamiento necesario del ser, y aquella se define por su olvido. La historia (*Geschichte*) es el proceso en el cual el ser ad-viene en el ente desocultándolo, pero ocultándose él mismo.

Ahora bien, Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas, asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden serlo porque caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida, lo que destruiría la su esencia misma. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no la requieren, dado que son absolutas, universales y necesarias, además deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes. “*La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar su reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales*”. De este modo, la metafísica se ha establecido en íntima unión onto-teo-lógica sobre la base de pre-sub-poner como principio fundamental la identidad. ¿Qué significa pre-sub-puesto? *Puesto* significa, algo que es instalado, afincado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa, que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano, es impensado, y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento. Según Heidegger, al adoptar la identidad como supuesto, la filosofía desvía el camino iniciado por Parménides y Heráclito constituyéndose en metafísica; de este modo, sólo podrá pensar lo ente y dejará sin pensar al ser, como así también la diferencia entre ser y ente.

II-El Sentido de la Diferencia como Onto-Teo-Logía en la Fundamentación Metafísica Cartesiana.

Recordemos, entonces, que para Heidegger la íntima constitución de la metafísica está signada por la triple unión onto-teo-lógica. “Onto-logía” significa la unidad que llega hasta el fondo de cada ente, revelando lo que en éste hay de general y común. “Teología” significa la unidad fundamentadora de todo lo ente, de la totalidad, es decir en lo más elevado sobre todas las cosas. Este ente fundamentante es el ente supremo de todo lo ente. Además, son onto-logía y teo-logía, porque el sufijo “logía”, significa fundamentación, justificación. La metafísica es la unidad de ambos modos de fundamentar, a saber: ha reducido el ser a fundamento de lo ente que es tomado como aquel ente que sólo es pensado a fondo cuando se lo piensa como idea, sustancia, primer fundamento, causa primera que se fundamenta a sí misma, subjetividad trascendental, o voluntad de poder. Pero tanto la onto-logía y la teo-logía se hayan unificadas sobre la base del principio de identidad.

La primera formulación de la identidad aparece dentro del pensamiento occidental gracias a Parménides, la cual reza: “*tò autó (estin) eínai te kai lógos*”, que Heidegger traduce: “*Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser*”. Reparemos en la cita; *to autó*, en griego significa “lo mismo”, pero es comprendido bajo categorías onto-lógicas de la ciencia filosófica en su devenir histórico. Traducido al latín como “*idem*” es, de este modo, interpretado como igualdad en sentido lógico y como unidad en sentido óntico. Así tenemos que en la frase de Parménides leída desde la tradición filosófica opera un cambio radical de sentido, ya que se entendió que ser y pensar son idénticos y forman una unidad. El mensaje de Parménides en sentido propio, fundador del pensamiento filosófico, se transforma así en principio de identidad, dando comienzo

a la historia de la metafísica occidental. ¿Por qué?, porque se transformó totalmente el inicio del pensar. Si lo mismo, *to autó* en griego, *idem* en latín, *das Selbe* en alemán, se comprende como igualdad lógica y unidad onto-lógica, la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. En la proposición “S es P” se comprende al “es” como identidad y como unidad, es decir, como identidad onto-lógica. Al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente como lo fundado se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. Pero el ser fundamento que funda no es el ser en su *diferencia-diferenciante* con lo ente. De este modo, la identidad, presupuesta en la metafísica, dispondrá un lugar privilegiado determinado por el ser o por el pensar que permitirá un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real. En el caso de la época antigua, gracias a Parménides, el ser determina la identidad con respecto al pensar. El ser es. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto *adaequatio*, adecuación del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos en sentido lógico y forman una unidad en sentido óntico. Por otro lado, en la época moderna, el pensar determina la identidad con respecto al ser, manifestándose una nueva concepción de la verdad en cuanto certeza, certeza que tiene el yo-sujeto ante la objetividad del objeto (certeza de la representación). Pienso, luego soy. Dado que fuera del pensamiento nada hay, el ser necesariamente tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). La época moderna esta determinada como *Identidad Subjetiva*. La identidad es comprendida entre el fundamento y lo fundamentado. Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo, ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, este se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general, en cuanto que es el ente privilegiado entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza. Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del yo-sujeto. Descartes reinterpreta la noción de identidad, mostrando una nueva esencia de la verdad en cuanto certeza; y abre el camino para que el yo-sujeto se constituya en ese ente privilegiado entre todos los demás. La identidad en cuanto tal queda sin cuestionar, impensada, y garantiza por sí y para sí la identidad sujeto-verdad-objeto. Este modo de pensar rige todo el pensamiento occidental, en cuanto se ha constituido como historia de la metafísica. A partir de la garantía que proporciona la identidad la ciencia se asegura el éxito de su dominio a través de la técnica porque le esta garantizado de antemano la unidad de su objeto. Así, desde la perspectiva de la identidad óntica, desde la cual se constituye el sujeto cartesiano, es manifiesto el solipsismo al que este es sometido, dado que el yo pienso es la primera certeza en orden al conocimiento de sí, pero también en la primera verdad en orden a la fundamentación onto-lógica en cuanto autoconciencia de la identidad de sí; y como esto supone estar ya en posesión de la verdad toda intersubjetividad resulta innecesaria. De este modo se abre el camino para que todo aquello que se constituya como sujeto (un pueblo, una cultura, una nación) violente lo real ya sea desde el dominio técnico a través de las ciencias o desde la violencia ideológica ejercida a través del poder político. ¿No

es el sujeto así concebido el que impide todo diálogo intercultural y lleva a un colonialismo cultural?

Por otro lado al ser Descartes la bisagra del movimiento histórico del ser entre la época medieval y moderna encontramos en su metafísica, asimismo, teo-logía. Lo primero que tenemos que observar, y en la filosofía de Descartes es absolutamente patente, es que la afirmación heideggeriana de que la constitución de la metafísica es onto-teo-lógica, se devela de suyo; porque el primer principio de su fundamentación, o la primera verdad en tanto certeza onto-lógica es el sujeto, que Descartes extrae a partir del descubrimiento y análisis del "*Cogito*". Pero si no hubiera realizado, también, una justificación o fundamentación teo-lógica, no hubiera podido salir del encierro del *cogito* como única verdad. Su fundamentación hubiera solamente alcanzado aquella certeza. Pero, demostrando la existencia de Dios, a partir de su fundamentación teo-lógica, al modo escolástico (mediante argumentos causales) logra romper el encierro del *cogito*. "*...Si la realidad o perfección objetiva de alguna de mis ideas es tanta, que claramente conozco que esa misma realidad o perfección no está en mí formal o eminentemente, y, por consiguiente que no puedo ser yo mismo la causa de esta idea, se seguirá necesariamente que no estoy solo en el mundo, sino que hay alguna otra cosa que existe y es causa de esta idea.*", y, en consecuencia, Dios es constituido como fundamento, justificador y garante, en tanto ente supremo, que da el ser al sujeto y a todos los entes restantes; y en consecuencia, los sostiene en esa fundamentación. Así, se muestra, necesariamente, la diferencia teo-lógica. Pero también se devela cómo la diferencia en tanto onto-teo-logía y la identidad están íntimamente ligadas en la historia de la metafísica.

III-El Sentido de la Diferencia

Heidegger, con la noción de Diferencia, ensaya un pensar fuera de la metafísica y su historia. Qué sea la metafísica en cuanto tal, e intentar responder a esta pregunta, supone ir más allá de ella. Hacer de la metafísica el asunto del pensar implica llegar a su esencia, y al mismo tiempo, estar fuera de ella. Podemos preguntar: ¿Qué significa historia de la metafísica? Significa que la filosofía, que en su inicio pregunta ¿qué es el ser? desde su diferencia ontológica con lo ente, ha olvidado la diferencia-diferenciante, ha confundido esta diferencia con otra diferenciación; la diferencia onto-teo-lógica, diferencia que se da entre un ente supremo y todos los demás, el cual ocupa el lugar del ser, y se constituye como fundamento de todo lo ente en general. La diferencia mentada, no originaria de la esencia de la filosofía, se convierte en el motor que pone en marcha a la metafísica en cuanto dominación y en cuanto manipulación de todo lo ente en general; según Heidegger, hasta su consumación en la época moderna con Nietzsche.

Pero la diferencia ontológica es anterior a la diferencia onto-teo-lógica. Pensar aquella (*Unterscheidung*) significa que hay que comprender al ser del ente como genitivo objetivo y genitivo subjetivo a la vez. Aquí está implícita siempre la diferencia en cuanto tal. Ambos, ser y ente, están vinculados, mutuamente se pertenecen. En el primer caso se indica que el ser pertenece a lo ente, y en el segundo se indica que lo ente pertenece al ser mismo. Así, se convierte en asunto del pensar a la diferencia en cuanto tal, es decir en cuanto "diferenciante". El participio presente indica la donación del ser respecto a lo ente. Es fundamental comprender al "es" en el lenguaje como un tránsito a... El ser sobreviene en el ente y lo desoculta, pero a su vez, el ser se oculta en aquello que desoculta. Esta trascendencia del ser, como sobrepasamiento y donación en lo ente

al que llega, adviene. Este es el sentido propio del participio presente; es una tensión que se “da” entre (*Zwischen*) ambos y se mantiene. Así Heidegger puede afirmar que “sobrevvenida y llegada están a la vez separadas unas de otra y referida la una a la otra”.

Por otro lado, no podemos pensar la diferencia-diferenciante sin remitirla y relacionarla con la originaria noción de identidad, fuera de la interpretación metafísica, que aplica sus categorías lógicas a todo pensar. Esta noción es por primera vez anunciada por Parménides: “*ser y pensar son lo mismo*”. Pero, para Heidegger, la mismidad de pensar y ser que se halla en la frase de Parménides, procede de más lejos que de la identidad determinada por la metafísica a partir del ser y como un rasgo de esta. La mismidad de pensar y ser es mutua pertenencia (*Zusammengehören*) entre (*Zwischen*) ambos. Esta identidad originaria que sale fuera de la representación de la metafísica, habla de una “mismidad” a partir de la cual tiene su lugar el pensar y el ser; desde lo cual ser y pensar se pertenecen mutuamente. ¿Qué es esta mismidad? La mutua pertenencia entre ser y pensar. Pero, ¿ser y pensar no son dispares? El hombre no es simplemente un ser racional - con esta determinación la metafísica lo convirtió en un ente - el ser-humano es, en cuanto tal, pertenencia al ser, que resulta mutua porque el ser pertenece, asimismo, al hombre, ya que solo así “es”, acontece. No hay preeminencia de uno sobre el otro; hay una vinculación respetando cada uno su lugar en su mutua pertenencia; pero a su vez, en su diferencia ontológica originaria.

Esta nueva perspectiva dispone el acaecer de un lugar común propiciando una triple inter-relación entre ser, hombres y entes. Esto es posible porque al hacer cuestión del pensar a la diferencia-diferenciante ser, hombres y entes se encuentran en un claro, en un lugar abierto (*Lichtung*) en donde el hombre recupera su condición originaria, contemplativa del ser y los entes; y asimismo, tolerante, comprensiva y dialógica con respecto a los suyos. La inter-relación acaecerá en la medida en que se libere al sujeto de la posesión de la verdad entendida como certeza absoluta de sí y sus representaciones para lo cual es necesario desarrolla una disposición propia de la condición humana que nombramos como *comprensión*. Esta es la disposición mediante la cual aceptamos una realidad, siempre conflictiva en cuanto supone interrelación con lo diferente, en la que somos siempre extranjeros y nos reconciamos con ella, construimos un mudo armónico. La comprensión logra incluirse en ese movimiento a través de la imaginación que siempre hecha un rayo de luz creativo el lo que parece cerrado, quieto, u estático para transformarlo en movimiento, devenir. A su vez, la comprensión deja lugar al misterio, a que siempre quede algo sin comprender; no se cansa del incesante dialogo, no solo para aceptar la realidad cuya esencia es el conflicto sino también para transformarla. Solo así podremos escuchar nuevamente aquel llamado del ser que se dona al hombre y el hombre podrá volver a ponerse a la escucha del ser.

Bibliografía:

Aristóteles: *Metafísica*, Trad. T. Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1998.

Corti, Enrique: *La inteligencia y lo inteligible*, en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, 1985.

Descartes, Rene: *Discurso del Método*, Trad. R. Frondizi, Madrid, ed. Alianza, 1999.

Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas*, Trad. García Morente, Ed. Espasa Calpe, Bs. As. 1980.

Fornet-Betancourt, Raúl: *Transformación intercultural de la filosofía*, Cap. I Problemas del diálogo intercultural en filosofía, ed. Deselée de Brouwer SA, Bilbao, España, 2001.

Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, ed. Paidós, Barcelona, 1990.

Heidegger, Martin: *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, ed. Anthropos, 1990. Heidegger Martín: *Carta sobre el Humanismo*; Trad. A. Leyte, Ed. Alianza, Madrid, 2000.

Heidegger, Martin: *Introducción a la Metafísica*, Trad. E. Estiú, ed. Nova, Bs. As., 1969.

Heidegger, Martín: *Introducción a ¿Qué es metafísica?*, Trad. A. Leyte, ed. Alianza, Barcelona, 2000.

Heidegger. Martin: *La sentencia de Anaximandro*, Trad. A. Leyte, ed. Alianza, Barcelona, 1998.

Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1957. Nosotros utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, ed. Anthropos, 1990, p. 111.

Heidegger Martín: *Carta sobre el Humanismo*; Ed. Alianza, Madrid, Trad. A. Leyte; 2000; En Hitos, pág., 263.

Heidegger, Martin: *Einführung in die Metaphysik*, publicado en 1953, curso escrito en 1936. Edición castellana, *Introducción a la Metafísica*, Trad. E. Estiú, ed. Nova, Bs. As., 1969, p. 39.

Con la expresión “primeros filósofos” nos estamos refiriendo a Heráclito y Parménides, y con la expresión “filósofos posteriores” a la tradición filosófica desde Sócrates y Platón en adelante.

Una proposición es una relación de carácter atributivo entre términos, la cual tiene la propiedad de ser verdadera o falsa. La estructura de toda proposición es vincular o relacionar un término llamado sujeto con otro llamado predicado a través del verbo. De ahí la sigla S es P. Lo que aquí está en cuestión no es ni el término sujeto ni el término predicado, sino qué comprendemos por la noción “es” que los vincula. La tradición filosófica adoptó como respuesta al problema la conceptualización que Aristóteles señala en el libro delta de la Metafísica “el ser se dice de muchas maneras”, se dice primariamente de la sustancia y secundariamente de los accidentes. Aristóteles: *Metafísica*, Trad. T. Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1998, delta, 2, p. 162, 1003^a.

La lógica es una ciencia formal que estudia los métodos y principios para diferenciar un razonamiento correcto de otro incorrecto; y, a su vez, establece las condiciones de la proposición, la definición y la inferencia correcta.

Cfr. Heidegger, Martín: *Introducción a ¿Qué es metafísica?*, publicado en Hitos, ed. Alianza, 2000, y, *La sentencia de Anaximandro*, publicada en Caminos de bosque, ed. Alianza, 1998.

Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo (Beginn) e inicio (Anfang). Inicio, hace referencia al planteo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿Qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que da origen a la historia de la metafísica y sus diferentes épocas. De este modo, comienzo nombra el instante cronológicamente primero ya que lo en él mentado es lo temporalmente ordenado, tal es el objeto de la historia (Historie) que intenta aprehender desde la exactitud del cálculo tanto al comienzo como a lo devenido desde aquel primer instante. Frente a esto el inicio es el espacio originario del que se nutre el acaecer de la historia acontecida (Geschichte), del cual se alimenta también a todo acontecer posterior.

La diferencia ontológica.

Heidegger, Martin: *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 111.

Esta difícil concepción se halla en íntima conexión, como es evidente, con la idea de tiempo. Puesto que el ser acaece en el ente que lo oculta, es fundamento del acontecer o hacerse (Geschichte), es lo que, al temporalizarse, funda toda temporalidad. Hay, pues, una historia (Historie) óntica, abarcada por la ciencia histórica, y otra del ser, que corresponde al transcurso de la revelación del ser mismo. Puesto que éste se hace manifiesto en cuanto se abre temporalmente, su verdad o des-ocultamiento constituirá el tiempo mismo.

Cft. Aristóteles: *Metafísica*, Trad. T. Calvo Martínez, ed. Gredos, Madrid, 1998, L. alfa, p.74, 982^a.

Cfr. Corti, Enrique: *La inteligencia y lo inteligible*, en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, 1985, p. 25.

Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y el pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que precisamente por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo impensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

El pensar se inicia, según Heidegger, en la frase de Parménides relativa a la mismidad de pensar y ser; y en el modo en que Heráclito retiene la unidad de Physis y Logos.

Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt an Main, 1957. Nosotros utilizamos y citamos a lo largo del texto la edición bilingüe de *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, ed. Anthropos, 1990, p. 133. “*La constitución de la esencia de la metafísica yace en la **unidad** de lo ente en cuanto tal en lo general (onto-logía), y en lo supremo (teo-logía)*”; “*In der Einheit des Seienden als solchen im Allgemeinen und im Höchsten beruht die Wesensverfassung der Metaphysik*”.

Los filósofos presocráticos, Trad. C. Eggers Lan y V. E. Juliá, ed Gredos, Madrid, 1994, tomo I, p.436-438.

Heidegger, Martin, *Identidad y Diferencia*, Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, ed. Anthropos, 1990, p. 69, “Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein”.

*“Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad - **pienso, luego soy**- era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmoverla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba”.* Descartes, René, *Discurso del Método*, Trad. R. Frondizi, Madrid, ed. Alianza, 1999, p. 108. Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan como una identidad. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

“No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda”. Descartes, René: *Discurso del Método*, 1999, p. 95. Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero asimismo requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo en cuanto sujeto absoluto y fundamento del representar claro y distinto es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

Recordemos, también, que la consumación de lo que Heidegger llama metafísica de la subjetividad, sólo comienza con Descartes, pero falta muchísimo para que el camino abierto se lleve a cabo; llevando a su fin a la historia de la metafísica. Así, debemos tener en cuenta dos puntos: a) las palabras históricas que Descartes mismo dijo, las cuales quedan abiertas a diferentes interpretaciones, y b) lo que ya aparece en Descartes y luego se consumará en el llamado “idealismo alemán”, y que hace a la caracterización heideggeriana de la modernidad, que es lo que aquí esta en cuestión.

Descartes, René: *Meditaciones Metafísicas*, Trad. García Morente, Ed. Espasa Calpe, Pág. 138. Descartes concluye este argumento diciendo que Dios es la idea más clara y distinta que tiene. Dios garantiza la continuidad de pensamiento, porque crea y sostiene en el ser. Al comienzo de la época moderna, con Descartes, sin embargo, todo ente no humano queda aún en una situación ambigua respecto de la esencia de su realidad. Puede ser determinado, por la representatividad y la objetividad para el *subjectum* representante, pero también por la *actualitas* del *ens creatum* y de su substantialidad.

Inter-cisión. Es la es-cisión Entre (del latín inter) ser y ente, que resulta inter porque a su vez están referidos el uno al otro. “La diferencia de ser y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución (Austrag) reina el claro (Lichtung) de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada”. Heidegger, Martin: *Identidad y Diferencia*, 1990, p.141.

El genitivo indica posesión o pertenencia.

El ser es en tránsito a..., recae sobre lo ente.

Se acentúa el ser mismo en su sobre-llegar a lo ente.

Heidegger, Martin: *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 141.

Heidegger dice que el pertenecer (gehören) determina lo mutuo (zusammen), y no viceversa. La frase de Parménides habla de mutua pertenencia, donde la pertenencia determina lo mutuo. Cfr. Heidegger, Martin: *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 68-73.

Cfr. Heidegger, Martin: *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 68-73.

En la noción *ser-humano* se devela la *relación presente entre (zwischen)* ser y hombre. Del mismo modo que se señala la íntima unión entre la Identidad y la Diferencia. La Identidad, mismidad entre ser y hombre, es en la Diferencia-diferenciante (Unterscheidung).

Cfr. Heidegger, Martin: *Identidad y Diferencia*, 1990, p. 68-73.

Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, ed. Paidós, Barcelona, 1990, Comprensión y Política, p. 45.

16) La filosofía andina. Balance y perspectivas,

Mario Mejía Huamán
mejiahuaman@gmail.com

En el Perú, en los últimos 25 años, se ha escrito bastante en torno a la Filosofía Andina. La ponencia tiene por objetivo hacer un balance de sus fundamentos, sus objetivos, su desarrollo y perspectivas de tal propuesta.

PENSAMIENTO ANDINO. BALANCE Y PERSPECTIVAS

1. OBJETIVOS DE LA PONENCIA:

Bajo el título de Pensamiento Andino, en la ponencia, intentaremos hacer un balance del pensamiento que ha surgido en el Perú y los Andes, inspirado en la cosmovisión propia de la región o de aquella que ha sido creada como respuesta a los problemas de esta parte del mundo, para luego señalar sus perspectivas a puertas del Siglo XXI. En tal sentido primero delimitaremos los conceptos de pensamiento y filosofía.

2. PENSAMIENTO Y FILOSOFÍA: DIFERENCIAS.

Hacemos esta distinción porque entre los que nos dedicamos a este tipo de especulación existen quienes consideran que en el Perú existió filosofía desde tiempos prehispánicos. Consideramos que la *filosofía* es una forma de conocimiento teórico, racional, y crítico, que explica las primeras causas, el sentido y el destino final del

cosmos, del hombre, la sociedad y su pensamiento. Esta forma de saber es capaz de dirigir su propio instrumental teórico para auto criticarse. En cambio, llamamos *pensamiento* a las diferentes formas de explicación que el hombre se ha dado, en torno al mundo, la naturaleza y dios. Mientras la primera es teórica, crítica y lógica racional, la segunda tiene otras formas de racionalidad sustentadas en las lógicas heterodoxas y no es autocrítica.

3. ¿PENSAMIENTO O FILOSOFÍA INKA? BALANCE:

Dado que la Filosofía es explicación racional del mundo, algunos pensadores han intentado demostrar la existencia de una filosofía *inka*; sobre todo, por la influencia de historiadores que encuentran un equilibrio entre ayllu y pacha (el hombre socialmente considerado y la naturaleza) en el *Tawantinsuyo*. En cambio, para otro grupo de pensadores la explicación dada por los *hamawt'as* no habría alcanzado el nivel filosófico sino, el de cosmovisión, precisamente por no ser teórica, crítica y lógica en el sentido clásico.

a. En torno a la defensa de una Filosofía Inka.

En el siglo XVI es el *Inka* Garcilaso de la Vega quien hace mención en los Comentarios Reales de los incas, sobre la existencia de filósofos en el *Tawantinsuyo*. Le secundan Felipe Guamán Poma de Ayala, quien en su obra La primera nueva crónica de buen gobierno hace referencia a Juan Yunpa como un filósofo en el *Tawantinsuyo*.

En torno al tema, en 1965 la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, de la Universidad San Antonio Abad del Cusco, promovido por el Dr. Humberto Vidal Unda, quien a su retorno de México y haciendo eco a la existencia de una Filosofía Azteca organizó un *Coloquio sobre Cultura y Filosofía Incas*. Fue ponente magistral el Dr. Antero Peralta Vásquez.

Para el Pensador arequipeño, existe filosofía *inka*, "*tal como suena, i filosofía de primera mano: Una auténtica aspiración al saber universal, un efectivo saber de la razón humana que explica, para su gente y para su momento, la realidad total y el puesto del hombre en el cosmos*". Esta filosofía habría sido, una "*cosmovisión arcaica*", que llegó a su apogeo en *Tiawanako* o *Pachakamaq*; "*forma originaria de pensamiento... larva*" de Filosofía. Saber mítico, religioso, mágico; intuición de "*un saber del mundo*" y de "*la vida*" en su totalidad. Esta filosofía habría explicado: "*el origen del mundo, papel del hombre en el cosmos, normas de conducta individual y social, sentido del mundo, saber de la finalidad del universo, del hombre y de la historia*". Los pensadores habrían sido los *hamawt'as*. "*Dado el nivel mental de la época, filosofía de buena ley*". El maestro arequipeño señala como fuentes para su estudio -aunque algunas dejan mucho que desear por el desconocimiento del quechua- las crónicas; los temas de religión y magia.

Posteriormente el Dr. Francisco Miró Quesada Cantuarias, inspirado en la experiencia de la fuerza colectiva de la comunidad de Marco, Jauja, Perú, sostuvo la existencia de una Filosofía Sapiencial en la cultura indígena andina. A partir del III Congreso Nacional de Filosofía realizado en Trujillo, estudiamos con el Filósofo temas de cosmovisión andina y traducimos al quechua, *La Naturaleza de la filosofía, El estudio de la Filosofía, El libro Quinto* (Las categorías) y *el Séptimo* (Estudio del Ser) de

la Metafísica de Aristóteles, los mismos que fueron publicados en el Dominical de El Comercio de Lima a partir de 1989 y 1996 y, fueron nuestros temas de exposición en más de un Congreso Nacional e Internacional de Filosofía.

Luego, a inicios de la presente década del noventa, el docente sanmarquino, Juan Rivera Palomino, realizó trabajos de investigación de campo, en torno a la cosmovisión andina. Con la asistencia de un profesor quechua hablante preparó una batería de preguntas, que fueron respondidas al encuestador oralmente. El trabajo, hasta donde sabemos, aún no ha sido publicado, pero sus logros han sido importantes, pues ha podido comprobar la visión del mundo que se puede encontrar a través del estudio de arqueología, la historia, la analítica. Por ejemplo, la concepción de la muerte como el cumplimiento de un ciclo vital. El docente cuenta con "*fotografías documentales*" como de un entierro en que los deudos hacen bailar el féretro al son de la música popular que gustaba en vida el difunto.

En 1991, el profesor Víctor E. Díaz Guzmán, escribe un pequeño libro intitulado *Filosofía en el Antiguo Perú*; en 1994. Víctor Mazzi Huaycucho, en la *Presentación de Juan Yunpa*, hace mención a la existencia de una Filosofía inka; seguidamente, Juvenal Pacheco Farfán, en 1995, escribe un libro cuyo título es *La Filosofía Inka y su proyección al futuro*.

En el Primer Congreso Nacional de Filosofía, el Prof. Héctor Isaías Loayza Guerra, sustentó una ponencia intitulada *Reflexiones Acerca de la Religión Indígena en el Perú*, en el que hace referencia a la existencia de una filosofía incaica y trata específicamente de la filosofía religiosa incaica.

En el III Congreso Nacional de Filosofía, que tuvo como sede la Universidad San Agustín de Arequipa, el Dr. David Sobrevilla Alcázar, expuso la ponencia intitulada: *¿Filosofía o pensamiento precolombino?* Ponencia en el que a través de la crítica a Miguel León Portilla en su libro *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (México, 1956) demostró que no es posible hablarse de filosofía precolombina, sino tan sólo de un pensamiento precolombino.

En el V Congreso Nacional de Filosofía, llevado a cabo en la Universidad de Lima, 1994, el Prof. Martín Leonardo Chalco, sostuvo una ponencia intitulada *El problema de la filosofía del Inkario en relación al pensamiento actual*.

Merecen un análisis en este punto, las tesis de Juvenal Pacheco Farfán, Víctor Mazzi Huaycucho y Víctor E. Díaz Guzmán.

1) Posición de Juvenal Pacheco Farfán.

El Autor, docente de la Universidad San Antonio Abad del Cusco, en su libro *La Filosofía Inka y su Proyección al Futuro*, manifiesta que en el *Tawantinsuyo*: "*Se alcanzó a desarrollar una sociedad equilibrada, con producción excedentaria, donde se materializó el ideal del bienestar general. De donde podemos inferir que toda la organización socioeconómica, política y cultural, estaba sustentada en una Filosofía*".

Más delante, respecto al origen de la filosofía inka, señala: "*...la filosofía, como elemento cultural se origina desde el momento en que el hombre alcanza dos categorías*

universales: ser social y ser racional”. “Proponemos, que si la ciencia de la Historia reconoce diferentes etapas de desarrollo a las múltiples culturas y o civilizaciones del mundo, entonces, la filosofía no puede ser ajena a las peculiaridades evolutivas de cada colectividad”. “Nosotros formulamos la tesis de que la Filosofía es producto resultante de mentes colectivas, conciencias sociales”.

Respecto a los pasos a seguir, para descubrir la filosofía inka Pacheco Farfán sostiene: “...intentamos sumergirnos en la cosmovisión, en el pensamiento y concepción filosófica de la colectividad tawantinsuyana”. “...para ello, utilizamos las mismas categorías filosóficas occidentales y la consiguiente, producción bibliográfica española-europea. Lo que nos permite demostrar objetivamente, que sí existió una Filosofía inka”.

Asimismo, continúa el Autor y manifiesta: “...nos proponemos sustentar que los grupos sociales, colectividades tawantinsuyanas, lograron sistematizar una concepción filosófica posible de tipificarse como materialista, paralelo a la concepción idealista”.

Respecto a que en el Tawantinsuyo: “Se alcanzó a desarrollar una sociedad equilibrada, con producción excedentaria, donde se materializó el ideal del bienestar general. De donde podemos inferir que toda la organización socio-económica, política y cultural, estaba sustentada en una Filosofía”, no necesariamente se puede inferir que el desarrollo estuvo sustentado en una filosofía. Si esta afirmación fuera correcta toda sociedad que hubiera alcanzado un desarrollo equilibrado y una producción excedentaria habría tenido filosofía, o que es lo mismo, que los pueblos que no alcanzaron un equilibrio y una producción excedentaria no la tuvieron. Nosotros consideramos que para alcanzar una producción excedentaria o el bienestar general no es indispensable la filosofía, esto se puede alcanzar también a partir de una cosmovisión sea esta colectivista o individualista.

Para nosotros, la filosofía surgió con la división del trabajo en la sociedad, gracias a cual un grupo de personas exceptuados del trabajo, se dedicaron a la reflexión como en Grecia; es más, son también condiciones *sine qua non*, la existencia de cierta democracia y libertad para poder manifestar la discrepancia y la crítica que diferencia a la filosofía de las otras formas de saber. Así, donde se concibe que el saber es dogma, y no hay posibilidad de pensar de manera diferente, no existiendo tampoco, la posibilidad de la libre expresión, no es posible que surja la filosofía, porque ella es un saber crítico, hostil a todo dogma.

Como es del dominio general, los griegos clásicos inventaron la democracia, esa fue una democracia esclavista, pero, democracia al fin, la misma que permitió a los amantes de la sabiduría, la discrepancia. Ninguno de estos elementos se dio en el Tawantinsuyo, pues el gobierno fue teocrático y como tal, no existió la posibilidad de discrepancia.

Por otro lado, la filosofía surge cuando los límites religiosos, míticos y mágicos han sido superados por el saber filosófico, como en Grecia, o pueden provenir también de la insuficiencia explicativa de los fundamentos de la ciencia, porque el conocimiento filosófico es un conocimiento racional, crítico, trascendental y teorético.

Es verdad que los inkas, en muchos campos del saber, estuvieron alcanzando la explicación científica; sus conocimientos fueron frutos de la observación, experimentación, comparación y generalización, como es el caso de la ingeniería hidráulica, el mejoramiento genético, la arquitectura, la medicina, la farmacología y algunas leyes en el campo de lo que hoy podemos llamar la sociología y la planificación. En cambio sus reflexiones sobre el principio y fundamento de la realidad, sobre sus primeras y últimas causas, no fueron de carácter filosófico, ya que no pudieron desligarse de la explicación mítico-religiosa. Respecto a los inkas, puede hablarse de la existencia de una concepción del mundo o un pensamiento inka, más no así de una filosofía inka.

Respecto al origen de la Filosofía Inka Pacheco Farfán sostiene: “...*la filosofía, como elemento cultural se origina desde el momento en que el hombre alcanza dos categorías universales: ser social y ser racional*” “...*es producto resultante de mentes colectivas, conciencias sociales*”.

Sin duda, la filosofía es un elemento cultural, pero que, no necesariamente se origina cuando el hombre alcanza las categorías universales de “*ser social y ser racional*”. Sabemos que para hacer reflexión filosófica necesitamos más categorías de las que Pacheco menciona; no en vano Aristóteles, tanto en el Libro de *Filosofía Prima*, llamado posteriormente *Metafísica*, como en *Lógica*, dedica más de un capítulo al estudio de las categorías, por ejemplo, los que se atribuye a Filolao: finito - infinito, par - impar, unidad - pluralidad, derecha - izquierda, macho - hembra, reposo - movimiento, rectilíneo - curvo, luz - oscuridad, bueno - malo, cuadrado - ovalado.

Luego, en el Libro Quinto de la *Metafísica*, Aristóteles expone sus propias categorías, como son: Principio, causa, elemento, naturaleza, necesario, unidad, ser, sustancia, identidad, heterogeneidad, diferencia, semejanza, opuestos, contrarios, alteración específica, anterior, posterior, potencia, capacidad. Impotencia, incapacidad. Cantidad, cualidad, relativo, perfecto, límite, en qué, por lo que, el por qué, disposición. Estado, manera de ser. Afección, privación. Tener, provenir de, parte, todo, troncado, género, falso y accidente. De manera semejante, el Estagirita dedica el primer libro del *Organon*, (*Lógica*), al estudio del lenguaje y las categorías.

La existencia de conceptos filosóficos no prueba que en un determinado lugar y época haya existido la Filosofía. Las categorías son los conceptos con los que se hace reflexión filosófica, pero, de ninguna manera ellas son la Filosofía; ya que, como enseña Aristóteles, los conceptos y las palabras sueltas no son proposiciones, menos juicios. Además, las categorías o conceptos son filosóficos cuando se los emplea en la reflexión filosófica; no antes. Por otro lado, una cosa es ser racional y utilizar la razón como una facultad de conocimiento y, otra la racionalidad para hacer reflexión filosófica, para enfrentarse, explicar y ordenar el mundo, como lo hicieron los griegos.

Recurriendo a la analogía, Pacheco quiere demostrar que en los Andes, como en Grecia, se concibió como el primer principio y primer fundamento de las cosas, el agua, el aire, y el fuego. Para nosotros, los inkas todavía no habían llegado a concebir estas sustancias como elementos o categorías en el plano teórico, sino más bien, como elementos importantes para la vida práctica del hombre; por ello, no hicieron reflexión filosófica en torno al agua, sino que les rindieron culto.

Respecto a que la filosofía sea “...*producto resultante de mentes colectivas*” y “*conciencias sociales*”, de acuerdo a la historia de la filosofía y las demás ciencias, podemos decir que estas no son fruto ni resultante de “*mentes colectivas y conciencias sociales*”. Si la afirmación fuera correcta, muchos otros grupos humanos, como los que existieron en los albores de la humanidad y existen hoy, tendrían también una filosofía y con mayor razón podríamos hablar de una filosofía Egipcia, Caldea, Siria, Hebrea, y Fenicia; de la filosofía de las culturas americanas como los Aztecas, Mayas, Chavines, Mochicas, Chimúes, Paracas y Aymara. Por tanto, la filosofía no se origina con el surgimiento de las categorías: racionalidad y ser social, como tampoco por “*mentes colectivas y conciencias sociales*”. Se ha admitido que el folklore y la cosmovisión son frutos de la expresión colectiva, más no así la filosofía. La filosofía siempre ha sido fruto de la reflexión de personal, no de grupos. La filosofía es cuestión de reflexión y no de evolución, como podemos leer en la siguiente cita de Pacheco:

“Proponemos, que si la ciencia de la Historia reconoce diferentes etapas de desarrollo a las múltiples culturas y o civilizaciones del mundo, entonces, la filosofía no puede ser ajena a las peculiaridades evolutivas de cada colectividad”.

El saber filosófico no es un grado de conocimiento inherente a la evolución de las personas o los pueblos; en otras palabras, no toda evolución lleva necesariamente a una filosofía. Pensamos que la tesis de Pacheco no está correctamente expresada; quizás lo que el Autor quiso manifestar que la filosofía ha surgido cuando los pueblos se han elevado por encima de las peculiaridades particulares.

No es correcto afirmar que existió filosofía inka porque lo dijeron Garcilaso, Guamán Poma o, Luís E. Valcárcel; estos sabios no fueron filósofos, sino, historiador el uno y, cronista el otro. Por otro lado, la existencia de conceptos de carácter filosófico en las culturas arcaicas, no necesariamente prueban que en ellas haya ya existido la filosofía. Las categorías son conceptos con los que se hace reflexión filosófica; pero, de ninguna manera son la Filosofía. La filosofía es todo un discurso racional y no la aglutinación de categorías o proposiciones sueltas. Como enseña Aristóteles, los conceptos y las palabras sueltas no son proposiciones, menos juicios.

Pacheco insiste en su tesis sosteniendo: “*Los cronistas como los historiadores de todas las épocas... han coincidido en expresar su asombro y admiración, al ocuparse del elevado nivel de desarrollo integral de las múltiples manifestaciones culturales de la colectividad tawantinsuyana... De donde es fácil inferir no solamente la posibilidad, sino, la existencia real de una Filosofía Inka, puesto que la Filosofía, al igual que todas las creaciones del hombre, es histórica*”.

Nos parece que esta es una falacia de causa falsa; las múltiples manifestaciones de cualquier cultura no son razón suficiente para afirmar que en ellas se haya dado una Filosofía propia. Tampoco es posible inferirse la existencia de la Filosofía a partir de la “*historicidad*”.

Juvenal Pacheco, sostiene que “...*los grupos sociales, colectividades tawantinsuyanas lograron sistematizar una concepción filosófica posible de tipificarse como materialista, paralelo a la concepción idealista*”. El hecho de que hayan existido conceptos como: *dios, alma, abstracción, eternidad, infinito, no indica que se haya hecho reflexión filosófica idealista; de igual manera, los conceptos de: cambio, finitud,*

energía, etc., no son suficientes para sostener que hubo una filosofía materialista, menos aún para sostener que esta haya sido dialéctica.

Pacheco cree encontrar las Leyes Clásicas del Materialismo Dialéctico en algunos fenómenos físicos y sociales, tales como la acción recíproca en la reciprocidad andina; la ley de la contradicción dialéctica en el día y la noche, y en la vida y la muerte. Advertir o conocer cambios en el mundo físico y social no significa ser dialéctico; si ello fuera correcto, los hombres de todas las culturas habrían sido dialécticos ya que advirtieron los cambios antes mencionados.

En la concepción Materialista Dialéctica, no es lo mismo el cambio por el cambio, y el cambio que lleva a una nueva situación. Cambio dialéctico es llegar a una nueva situación negando a las fases anteriores. Asimismo, la ley de la acción recíproca no se puede demostrar porque el hombre viva en un medio hostil, menos por el espíritu colectivo, de reciprocidad, fraternidad, hermandad o el *ayni*.

De manera semejante, no veríamos la ley de la contradicción dialéctica en cualquier contradicción, sino en aquella que lleva a un cambio cualitativo; es más, si se quiere a un cambio substancial; precisamente, por eso es dialéctica.

En contraposición a Pacheco, todos sabemos que el Materialismo Dialéctico surge en el tránsito del capitalismo al socialismo, como su contradicción y camino para un nuevo modo de producción. Por ello, no es posible hablar de proletario en el Modo de Producción Esclavista o Feudal.

Lo que le quita consistencia a los argumentos de Juvenal Pacheco, es que quiera probar la existencia de una filosofía, con *Argumentos ad hominem*, como se puede leer a continuación: *“Es indudable, que los detractores de la colectividad andino-inka y de sus manifestaciones culturales, así como, los agnósticos, escépticos, sofistas, metafísicos, religiosos fanáticos, intelectuales e historiadores vergonzantes, que sufren el síndrome del colonialismo mental, rechacen nuestra tesis”*.

Como remarcamos, estos argumentos son *“ad hominem”* y le restan mucho valor a la propuesta, a pesar de que Pacheco se ampare en José Ingenieros, manifestando: *“aspiremos a crear un ciencia nacional...”*. Sabemos que puede haber un arte nacional, una política nacional, un sentimiento nacional, pero, de allí sostener que exista una ciencia nacional es una falacia. Con Aristóteles podríamos afirmar que no es posible que exista una ciencia de *“lo particular”*. La ciencia es siempre de lo universal. Se conoce siempre a través de lo universal, como señala Aristóteles en la *Metafísica*: *“El arte comienza cuando de una gran suma de nociones experimentales se desprende un solo juicio universal que se aplica a todos los casos semejantes”*.

Juvenal Pacheco ha debido dialogar con los clásicos de la filosofía y con aquellos pensadores que han tratado estos temas antes que él; por ejemplo: Antero Peralta, Humberto Vidal Unda, Leopoldo Zea, Adolfo Vázquez Vázquez, Juan Scannone, Francisco Miró Quesada Cantuarias, María Luisa Rivara de Tuesta o David Sobrevilla, entre otros.

Del Internet pudimos bajar parte del discurso sustentado por Pacheco en Argentina (2002), como sigue:

"... el único sabio, el único genio, para mí es el pueblo, es la masa. Por que la cultura, la filosofía, la ciencia, la tecnología, el arte, en su conjunto, estructuran la mente colectiva y la conciencia social".

"Acá, nosotros también teníamos cultura, teníamos una cosmovisión, teníamos una ciencia, es cierto que teníamos, pero algo falta, teníamos una cultura superior a la cultura europea, teníamos una filosofía superior a la filosofía europea, teníamos una ciencia superior a la ciencia europea. Teníamos una Tecnología, Arte, Organización Social, en fin, superior a todas las manifestaciones culturales, puesto que la economía, la política, también son manifestaciones culturales de Europa".

"A las palabras premonitorias del maestro argentino -José Ingenieros- debemos agregar, aspiremos a crear una filosofía nacional, una filosofía andino inca, que se encuentran vigentes e incólumes en la mayoría de los pueblos integrantes del glorioso fraterno y humanitario mundo Tawantinsuyano. Por que los amantes de la filosofía debemos despojarnos definitivamente de síndrome del colonialismo mental y partir del estudio, investigación, interpretación y análisis de nuestra realidad concreta para luego proyectarnos hacia el logro de conclusiones generales universales al servicio de la humanidad."

"Por que los amantes de la filosofía debemos despojarnos definitivamente de síndrome del colonialismo mental y partir del estudio, investigación, interpretación y análisis de nuestra realidad concreta para luego proyectarnos hacia el logro de conclusiones generales universales al servicio de la humanidad."

Como podemos apreciar, Juvenal se ratifica en confundir la concepción del mundo con la filosofía. Por otro lado, la filosofía siempre fue académica, no fue cualquier tipo de saber, menos saber al alcance del pueblo, por tanto, es un error presentar a la filosofía como creación y cultivo de las masas.

Precisamente la división actual de la racionalidad en lógica y mítica nos ayuda a diferenciar una racionalidad de la otra y, sostener que la filosofía pertenece a la línea de la racionalidad lógica, y las concepciones del mundo a la línea de la racionalidad mítica. Mito en el sentido de explicación maravillosa.

2) Posición de Víctor Mazzi Huaycucho.

En un pequeño libro titulado *Presentación de Juan Yunpa*, el Autor defiende la existencia de una Filosofía inka y sostiene:

"Desde luego, no era una filosofía tal como se la conoce en occidente, tuvo distinta significación y un singular modelo de entendimiento del universo".

Si dicho saber tuvo una significación singular, no debemos confundirla con la filosofía. Luego Mazzi sostiene:

"El pensador no colocaba al hombre andino por encima del entorno cosmogónico, lo sitúa en igualdad de condiciones, le trataba como un miembro más de su existencia"

Para nosotros, la visión del mundo andino prehispánico fue antropocéntrica; el hombre se ubicó en el centro del universo, por ello él fue quien dividió la, pacha, en: *kay pacha*, (el espacio en que vive); *hanaq pacha*, (el espacio que se encuentra por encima de su cabeza) y *ukhu pacha* (el espacio que se encuentra por debajo de sus pies); consideró a los animales inferior a ellos; por ello a los domésticos los denominó *uywa* (criados) y a los salvajes, *salqa*.(indómitos).

Pero, debemos tener en cuenta que los runas en el *ayllu* nunca pueden ser iguales; la antigüedad es clase y categoría; de allí la existencia del el *kuraka* o *kuraq kaq* que significa ser mayor. Recuerdo que mi abuelo materno que era un indio monolingüe, cuando niño me decía mostrándome sus manos: Mira hijo no todos mis dedos tienen el mismo tamaño, así en la sociedad no todos somos iguales.

En el capítulo *Pensar y Filosofar*, Mazzi sostiene que:

“No se aceptan las categorías del pensamiento andino porque es cierto que aún no existe un estudio sistemático, riguroso del mismo pero esto no quiere decir que no se haya generado”.

Como objetamos a Juvenal Pacheco, podemos responder a Mazzi manifestando que, no basta con que existan categorías, para sostener que hubo una filosofía andina, es indispensable saber que con ellas se haya hecho una reflexión filosófica.

Por otro lado, tampoco estamos de acuerdo con la cita de Víctor Mazzi cuando manifiesta que:

“Quienes tratan de explicarse el pensamiento andino únicamente a través del mito, en realidad están proponiéndose la explicación de las causas del atraso y primitividad de nuestros antiguos pensadores”.

Suponer que nuestros antepasados hayan explicado el mundo en forma mítica no tiene porque significar que hayan estado retrasados y primitivos. Cada pueblo explica su realidad de acuerdo al modo de producción en que se encuentra. Hoy existen mitos modernos, como el del desarrollo o calidad total, el de tocar la bocina de nuestro carro en la creencia de que con ello el semáforo cambiará rápido, sin embargo, no podemos considerarnos primitivos o retrasados.

Mientras Juvenal Pacheco sostiene que había una filosofía a la que se puede tipificar como idealista, paralela a la dialéctica, Mazzi sostiene que el pensamiento dialéctico estaba en formación:

“Existen indicios de un pensamiento dialéctico que estaba en formación, que entendió que el universo se movía, tenía dinámica propia (se alimentaba, crecía, engendraba y perecía); tuvo la certeza de un todo contradictorio, opuesto en el hanan y el urin (arriba y abajo), polaridad que a su vez se subdivide en otros opuestos como izquierda-derecha”.

Nosotros, de acuerdo al cuadro tradicional de oposición, no veríamos contradictorias las categorías urin y hanan, sino como contrarias. Por otro lado tenemos entendido que pueden haber categorías contrarias, más no contradictorias. Tenemos

entendido que contradictorias sólo pueden ser las proposiciones; por ejemplo: Todo los hombres son mortales, tiene con contradictorio a la expresión algún hombre no es mortal.

Mazzi sostiene que:

“Desde luego, no era una filosofía tal como la que se conoce en occidente, tuvo distinta significación y un singular modelo de entendimiento del universo”, -y otra que da al final, en temas sugeridos Para debatir- “Filosofar para el indio no es una creencia, ni un proceso de intelectualización de la realidad. Más que un sistema de creencias es ante todo vivencia”.

Al respecto debemos manifestar que la filosofía es siempre una reflexión teórica y no una vivencia; vivir de acuerdo a una filosofía no es hacer filosofía, la filosofía es reflexión y no acción.

3) Posición de Víctor E. Díaz.

En 1991, el Prof. Víctor E Díaz Guzmán publicó un librito intitulado *Filosofía en el Antiguo Perú*, en cuya Introducción sostiene:

“Sabemos que es difícil hablar de una disciplina filosófica en el Perú antiguo (incanato) en sentido absoluto y con la perspectiva actual; en primer lugar por el desconocimiento de las ramas o especialidades que integran dicha disciplina, y, en segundo lugar, porque ‘las limitaciones culturales’ impidieron que las especulaciones llegaran a la alta comprensión de los fenómenos filosóficos”

Como sostiene el Autor, considerando que es difícil hablar de una disciplina filosófica en el Perú antiguo en sentido absoluto y con la perspectiva actual, no consideramos necesario entrar en mayores discusiones, sobre todo si no existen documentos escritos que nos permitan hacer una crítica a la supuesta *Filosofía Inka*, y más aún si como sostiene Díaz Guzmán, conocemos las limitaciones culturales que impidieron llegar a la alta comprensión de los fenómenos filosóficos.

El Autor hace un estudio bastante acertado, mejor que Pacheco Farfán por cierto, de la visión andina del mundo prehispánico. Trata temas como del hombre, la historia y la cultura; de las concepciones cosmogónicas; de las concepciones escatológicas, de Dios, y de la moral incaica. En la bibliografía, igual que Pacheco y Mazzi, cita a cronistas e historiadores, no así a algún filósofo.

B. Defensores de la existencia de un "pensamiento" prehispánico.

Entre los filósofos que niegan absolutamente la existencia de una Filosofía Inka, más no así de un pensamiento o cosmovisión, tenemos a David Sobrevilla y a María Luisa Rivara de Tuesta.

1) David Sobrevilla, en el IV Congreso Nacional de Filosofía, Arequipa 1991, sostuvo:

“¿Es correcto aplicar el concepto de filosofía al pensamiento precolombino?” “A veces se ha ofrecido una respuesta positiva a esta pregunta.”

El Filósofo, en aquella oportunidad, a través de la crítica al libro de Miguel León-Portilla: *La Filosofía Náhuatl Estudiada en sus Fuentes* (México 1956) demostró que no era posible hablar de una filosofía precolombina en América; para ello recurrió al análisis de la visión helénica tradicional del mundo, luego hizo referencia al surgimiento de la filosofía griega mostrando la diferencia de las situaciones reales que posibilitaron tal surgimiento. Concluyó su exposición, expresando:

“El resultado de nuestro análisis es que puede hablarse de un pensamiento pero no de una filosofía precolombina”.

2) Por su parte María Luisa Rivara de Tuesta, sostiene:

“El pensamiento anterior a la conquista española, concepción sui géneris, desarrollado principalmente por las cultura Maya, Azteca e Inca, constituye inquietante tema de investigación... que encuentran las proyecciones de esa estructura de pensamiento en las masas que han permanecido casi al margen de la cultura occidental”.

Para la María Luisa Rivara:

“Las concepciones sobre Wiraqocha, pacha y runa son las que constituyen el tema central de esta síntesis del pensamiento incaico”. Estos temas se apreciarán en el mito, seguidamente en la poesía, y, finalmente, a la llegada de los conquistadores europeos, habrían estado culminando... en apreciaciones de carácter reflexivo”.

El filósofo español Jesús Mosterín respecto al pensamiento de los pueblos primitivos, en el Epílogo de su obra sostiene:

“A partir del siglo VI en tres regiones de nuestro planeta distintas y distantes entre si (en la India, en China y en Grecia) observamos los inicios y primeros balbuceos de un nuevo tipo de pensamiento, el pensamiento filosófico, o clásico, o reflexivo, o racional o como queramos llamarlo. Por contraposición a él, al pensamiento anterior arcaico o prefilosófico”.

El Autor señala como: *“notas principales de ese pensamiento prefilosófico o arcaico”:*

- 1) El ser siempre directo o transitivo... No es auto reflexivo, no explícita ni analiza su propia metodología.**
- 2) Trata todos los fenómenos como un tú personal que nos confronta y nos concierne, Es un pensamiento emocionalmente comprometido.**
- 3) Los aspectos importantes de la experiencia no se analizan como conceptos, susceptibles de definición,...**
- 4) El estupor y desasosiego producidos por una realidad en primera aproximación, multiforme, cambiante e incomprensible son mitigados no por la construcción de teorías que interrelacionen conceptos, proposiciones y explicaciones, sino mediante la elaboración y transmisión de mitos,...**

5) La preocupación por la buena vida se traduce en el pensamiento arcaico por el interés en sobornar a los dioses mediante cuidados, cultos, ofrendas, etc.

6) La ansiedad por el futuro da lugar a las diversas técnicas de adivinación.

Una vez expuestas las tesis de Juvenal Pacheco, de Víctor Mazzi y de Víctor E. Díaz, que defienden la existencia de una filosofía inka, y expuestos también los criterios de David Sobrevilla, María Luisa Rivara de Tuesta y la de Jesús Mosterín que niegan tal posibilidad, podemos concluir manifestando que, no hay nada a que pueda llamarse específicamente filosofía inka, porque el saber o conocimiento que tuvieron, los pueblos andinos precolombinos, no se ajusta al saber crítico, racional teórico y trascendental que exige la filosofía. En todo caso, podemos llamarle pensamiento prefilosófico o cosmovisión ancestral, pero no filosófico, por carecer de las características antes señaladas y por no ser teórico sino más bien, mítico.

Sin embargo, no hay que considerar que porque los andinos, mayas y aztecas, no tuvieron una filosofía, fueron retrasados o salvajes; de ninguna manera. Los hamawt'as inkas no hicieron reflexión filosófica; esto es, no usaron la razón para teorizar, sino, para transformar el mundo mediante la práctica; es decir, conocer a través de observación, comparación y aplicación en nuevas situaciones, sin que se haya dado todavía una ciencia formal. Si los inkas hubieran proseguido con su desarrollo cultural, sin la presencia de los conquistadores europeos en el Siglo XVI, por unas décadas más, probablemente hubieran formalizado una ciencia en los campos arriba señalados.

4. HACIA UNA FILOSOFIA INSPIRADA EN LO NUESTRO:

Bajo esta misma óptica de autenticidad se ha venido reflexionando desde 1945 fecha en que el filósofo mexicano Leopoldo Zea, ha sostenido que “...*la filosofía americana debe tener como centro al hombre americano, o su esencia, o sus necesidades*”. Antonio Gómez Robledo, por su parte en 1946, había sostenido que “*entre nosotros existe una suerte de entreguismo filosófico, correlato, en el orden del espíritu, del entreguismo político*”.

Entre otros pensadores que están de acuerdo que se debe reflexionar creativamente de manera que nuestra reflexión responda a nuestros problemas, necesidades y aspiraciones tenemos a:

- 1) Juan Adolfo Vázquez, al tratar de la inexistencia de una filosofía argentina auténtica, manifiesta que “...*lo importante es que la mayoría de las repúblicas latinoamericanas tienen como tronco y columna vertebral de su historia, una población predominantemente autóctona y que, para definir o caracterizar su esencia nacional, pueden recurrir,... a ingredientes culturales que en algunos casos se remontan a grandes civilizaciones clásicas prehispánicas...*”.
- 2) El filósofo cubano Pablo Guadarrama sostiene que deberíamos hacer filosofía: “*porque los problemas concretos del ser latinoamericano así lo exigen y porque hasta el presente las filosofías importadas no han dado respuestas adecuadas a tales demandas*”; deberíamos filosofar, -continúa el autor- “*para encontrar tales respuestas y vías de solución que modifiquen progresivamente la situación de nuestros pueblos*”.

- 3) Debemos mencionar también a Enrique Dussel, quien sostiene que: el hombre no debe pensar en lo universal a través de lo particular; como tal, debe pensar en resolver sus problemas sobre todo en liberarse no sólo de la opresión política y económica, sino también, y es lo más importante, de la ideológica.
- 4) El Profesor Dr. Archie J. Bahn, en una carta que nos escribió después del Congreso Mundial de Filosofía de Moscú, nos decía en torno a una filosofía mundial, *“Los ideales culturales que han servido a un pueblo por siglos, deberían ser considerados en la formación de una Filosofía Universal, a menos que se demuestren sus falsedades”*.
- 5) Augusto Salazar Bondy en 1954 sostuvo que nuestro continente no tuvo una filosofía propiamente dicha y la actual tiene como *“el primero de sus rasgos negativos... es el sentido imitativo de la reflexión”*. *“Se piensa de acuerdo con moldes teóricos previamente conformados, a los modelos del pensamiento occidental, sobre todo europeo, importado en la forma de corrientes de ideas, escuelas, sistemas totalmente definidos...”*, -que todavía no hemos tomado en cuenta- *“... la tradición vernácula... el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana..”*
- 6) Francisco Miró Quesada en la Ideología de Acción Popular, cita a Fernando Belaunde, que desde luego no es un filósofo sino un estadista, pero que para nuestro caso vienen bien sus expresiones: *“Pocas naciones en el mundo tienen el raro privilegio de contener en su propio suelo la fuente de inspiración de una doctrina. El Perú es una de ellas. Sin embargo, se ha anatemizado a los que no salimos en busca de filosofías extranjeras, en el vano intento de un importar ideas a un medio que hace siglos se distinguió en producirlas.”* Así mismo el Filósofo en 1964, sostenía una tesis parecida a la de Mariátegui, *“Si el desgarramiento consistía en el desconocimiento del ser del indio, la reconciliación tenía que consistir en una afirmación del ser del indio. No para negar el ser del blanco, no para rechazar los grandes y eternos valores heredados de la cultura hispánica y occidental, sino, sencillamente, para integrar lo que desde el comienzo había sido separado”*. Después de haber tenido contacto directo con los indígenas, el Autor sostiene que existe en el pueblo una *Filosofía Sapiencial*; esto es, una filosofía surgida de cultura popular que da orientación y sentido a su existencia.
- 7) Como se sostiene en la presentación de la Nueva Serie, 2, de la Revista de la universidad Católica, *“Los estudios sobre el mundo andino son importantes, porque se refieren a la raíz misma del hombre peruano. Lo andino siempre será una categoría de análisis indispensable para entender nuestro mundo”*.
- 8) David Sobrevilla, propone, *“apropiarse del pensamiento filosófico occidental. Someterlo a crítica... y luego de adquirir una familiaridad con él, replantear el pensamiento filosófico, teniendo en cuenta los más altos estándares del saber, pero al mismo tiempo desde nuestra situación peculiar y a partir de nuestras necesidades concretas”*.
9. La Dra. María Luisa Rivara de Tuesta sostiene que el planificar cambios estructurales en nuestros países necesita siempre de un modelo integral ideológico; para nuestro caso, sugirió hacerlo siguiendo el modelo occidental pero con ingredientes nacionales auténticos. Igualmente, en la revista *Areté* manifiesta: *“lo que llama a la reflexión es que la América india subsiste y está presente en Centroamérica, México y el Área andina”*, y que en Latinoamérica

"el movimiento filosófico ha adoptado fundamentalmente filosofías occidentales no dando todavía cabida a un planteamiento filosófico de la problemática indígena". La filósofa considera que "Las concepciones sobre Wiraqocha, pacha y runa son las que constituyen el tema central de esta síntesis del pensamiento incaico". Estos temas se apreciarán en el mito, seguidamente en la poesía y finalmente a la llegada de los conquistadores europeos habrían estado culminando "...en apreciaciones de carácter reflexivo".

- 10) José C. Mariátegui, en un pasaje de *Peruanicemos al Perú*, sostiene que el drama del Perú, transmitido por la conquista a la república es: *"de querer construir una sociedad y una economía peruana sin el indio y contra el indio"*.
- 11) Por su parte el Dr. Antonio Peña sostiene que: *"Los primeros europeos que llegaron a América se encontraron con un mundo que no entendían; pero no se dieron cuenta de que en verdad no querían entenderlo y, en consecuencia, poco esfuerzo hicieron por mirarlo desde dentro, desde la realidad americana"*.
- 12) Así mismo, queremos mencionar la expresión de Guillermo Federico Hegel, quien, en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, ha sostenido que: *"La filosofía es filosofía de su tiempo, un eslabón en la gran cadena de la evolución universal; de donde se desprende que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios de su tiempo"*. Consideramos que el punto de vista de Hegel nos sirve de punto de apoyo en la concepción de una filosofía que intenta satisfacer los intereses propios de nuestro tiempo histórico.

5. PERSPECTIVAS DE UNA FILOSOFIA A PARTIR DE LO NUESTRO.

De las citas mencionadas podemos deducir que Leopoldo Zea, Antonio Gómez Robledo, Pablo Guadarrama, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, David Sobrevilla, María Luisa Rivara de Tuesta, José C. Mariátegui, apuntan en el sentido de que la reflexión filosófica latinoamericana debía tener como centro y objeto al hombre latinoamericano, su esencia o sus problemas fundamentales. Este ocuparnos del hombre o de sus problemas debería ser según los mencionados autores el sello propio a nuestra reflexión. De Hegel, de que la filosofía latinoamericana debe sugerir la solución de sus problemas actuales.

En cambio, filósofos como Juan Adolfo Vázquez, Achille J. Bahn, y la Revista Nueva Serie de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en su Introducción, sugieren la inspiración en las culturas ancestrales; ya que tales pensamientos posibilitarán una mejor comprensión de nuestra realidad, que al final buscarían alcanzar los mismos objetivos de los pensadores citados más arriba; sin embargo, consideramos que para nosotros es relevante la sugerencia de la reflexión a partir del pensamiento ancestral, de sus categorías.

Para terminar, debemos expresar que hoy que sabemos lo que es la filosofía y el filosofar, debemos contribuir creativamente al desarrollo de una Filosofía Universal, haciendo una reflexión desde nuestra, pacha, (espacio, tiempo y naturaleza andinas) a través de las categorías del Runasimi que es nuestro idioma y refleja nuestra identidad y autenticidad andinas. Como sostuvo Gamaliel Churata (Arturo Peralta), "El mito griego

es el *alma mater* del mundo occidental; el mito *inkásiko* debe serlo de una América del Sur con “*ego*”.

Ponencia presentada en el VII Congreso Nacional de Filosofía en la UPCP 1998.

Garcilaso de la Vega, Inca. *Comentarios Reales de Los Incas*. T. I. Editorial Universo, Lima 1985. p. 74

Peralta Vásquez, Antero. *Revista de la Facultad de letras*. Universidad Nacional San Agustín de Arequipa. p. 3.

Ibídem, p. 3.

Miró Quesada Cantuarias, Francisco. *Hombre, sociedad y política*. Ariel comunicaciones para la Cultura. Lima 1992.

En junio de 1998 el Autor sustentó la tesis *Filosofía y Ciencia en el Antiguo Perú*, para optar la Licenciatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, en el que defiende la existencia una *Filosofía y Ciencia en el Antiguo Perú*.

Pacheco Farfán, Juvenal. *La Filosofía Inka y su Proyección al Futuro*. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. 1994. p. V.

Ibídem, p. 189.

Ibídem, p. 189.

Ibídem, p. 189.

Ibídem, p. VII

Ibídem, p. 316.

Miro Quesada, señala que lo racional es universal y necesario. *Para iniciarse en la filosofía*. Universidad de Lima 1981, p. 21.

El centro de mejoramiento de Moray, en Maras, Cusco.

Además, no se puede demostrar que los conceptos *ayllu runa kay* y *yuyayniyoq kay*, fueran efectivamente utilizados por los andinos o los inkas; en todo caso estamos suponiendo que si lo tuvieron, y bajo esa suposición no demostrada no vale la pena discutir.

Aristóteles. *Metafísica*. Los Grandes Pensadores. Sarpe 1985, p. 40.

Ibídem, p. 127-177.

Además, la evolución social y humana, no tiene porque seguir o pasar por estadios necesaria o inexorablemente precisos. A finales del Siglo XX se concebía que ni

siquiera la física era determinista. Por tanto no se puede esperar que todo grupo humano tenga que pasar en su evolución por la filosofía.

Ibidem. p. VII.

Ver la p. 331 del libro de Pacheco.

Ob. Cit., p. 240.

Aristóteles *Ob. Cit.*, p. 28.

El Autor, después que habíamos hecho una apreciación crítica a la obra de Juvenal Pacheco en 1995, y al día siguiente que sustentamos esta ponencia, en el VI Congreso Nacional de Filosofía, en el Perú, Iquitos 4 - Oct. 96, presentó su nuevo libro titulado *La filosofía contemporánea en el Perú*; en él escribe respecto a la obra de Pacheco: "*Este libro podría ser un paradigma más bien negativo de la unión entre un remanente del marxismo vulgar y la pretensión de que ha habido una filosofía inca*". Sobrevilla David. Lima 1996, p. 443.

Ibidem. p. 7.

Ibidem Ob. Cit. p. 26

Ibidem Ob. Cit. p. 26

Ibidem. p. 27.

Mazzi, sostiene: "*El quechua contiene raíces categoriales, pues como todo idioma expresa una elevada organización conceptual y lógica de su medio natural y social. El pensamiento en el antiguo Perú no escapa a esta concepción, nociones como urin y hanan están reflejando una realidad contradictoria, pero real y social. La naturaleza tiene causas y origen, la necesidad de existencia, de allí que las categorías y conceptos deben designar las peculiaridades de esta realidad.*" pp. 28-29.

Ob. Cit. p. 7

Ob. Cit. p. 62.

Ob. Cit. Editorial Nosotros. Lima Perú, 1991. p.11.

En Resumen de ponencias, IV Congreso nacional de Filosofía. Universidad Nacional de San Agustín. Facultad de Filosofía y Humanidades. 1991p. 132. Posteriormente el Autor haciendo una nueva crítica Miguel León Portilla, señala las características de lo que es filosofía: la racionalidad, la diferencia entre filosofía, la religión y el mito; que la filosofía es portadora de creaciones intelectuales nuevas o inéditas, que tiene fundamentos lógicos, matemáticos y físicos que la filosofía cambiaron radicalmente las orientaciones de disciplinas ya existentes al conferirles una fundamentación racional. Manifiesta que visión náhuatl es de índole religiosa, o cosmovisión religiosa, de carácter teórico e individual. "*Por el contrario, la visión del mundo de los incas era al parecer totalmente tradicional; estaba apoyada en convicciones religiosas, que no*

parecen haber sido decisivamente problematizadas en ningún momento. Los hamawt'as, a los que los cronistas a veces denominan "filósofos" -como hace Garcilaso y Montesinos-, eran depositarios de conocimientos tradicionales...El saber de los inkas es tradicional... no problematiza lo recibido y que no surge con un carácter renovador" En *La filosofía contemporánea en el Perú, Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Carlos Matta editor. Lima, 1997, p. 13-18.

Universidad Nacional de San Agustín, Facultad de Filosofía y Humanidades. IV Congreso Nacional de Filosofía. Resúmenes de Ponencias. 1991 pp. 118-119.

Historia de la Filosofía I. Pensamiento Arcaico. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1983. p. 224 - 227.

Zea, Leopoldo. *En torno a una filosofía americana*. México 1945. También Augusto Salazar Bondy hace mención a esta cita en *¿Existe una Filosofía de nuestra América?* p. 15. México: Siglo XXI. 1968.

Robledo Gómez, Antonio. *La Filosofía en el Brasil*. México 1946, VII p. 189.

Vázquez, Juan Adolfo. *Antología filosófica argentina del siglo XX*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1965. p. 14

Guadarrama, Pablo. "*Por qué y para qué filosofar en Latinoamérica*". Ponencia sustentada en el III Congreso Nacional de Filosofía. Universidad de Trujillo, 1988; nos entregó el texto personalmente.

Conversación personal. XIX Congreso Mundial de Filosofía. Moscú, agosto 1993.

Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968. p. 39.

Belaunde Terry, Fernando: *La conquista del Perú por los peruanos*. Ediciones Tawantinsuyo, Lima, 1959, p.17. Citado por Francisco Miró Quesada en *La ideología de Acción Popular*. Tipografía Santa Rosa. S. A. Lima 1964. p.10

Miró Quesada, Francisco. *La ideología de Acción Popular*. Tipografía Santa Rosa. S. A. Lima 1964. p 13. El Autor añade a la nota un pie de página en el que dice: "*Sobre el sentido de la negación del indio por el conquistador español y sus descendientes, y sobre la significación de este hecho para nuestra historia; ver Leopoldo Zea: El Occidente y la conciencia de México*. Porrúa y Obregón, México, 1953. Ver también del mismo autor sobre el tema del "*desconocimiento*"; *América en la conciencia de Europa*, México, 1955, y *América en la historia*, México, 1957.

Antes de estudiar con nosotros las categorías quechuas y el pensamiento andino, el Miró Quesada había sostenido la existencia de una *Filosofía Inculturada*. Ver: *Hombre, Sociedad y Política*. Ariel. Lima, 1992. p. 64.

Pontificia Universidad Católica del Perú. Revista *Nueva Serie*, 2, Lima, 1977, p. 1.

Sobrevilla, David. *Repensando la Tradición Nacional I*. Editorial. Hipatía. Lima. 1988. p. xiii.

Rivara de Tuesta, María Luisa. "*Pensamiento prehispánico y filosofía e Ideología en Latinoamérica*". En Revista Areté. Pontificia Universidad Católica del Perú. Volumen VI No. 1. 1994 pp. 105-106.

Ibídem. pp. 118-119. A partir de los mitos de *Wiraqocha* y *Pachakamaq*; precisamente en una última ponencia, sustentada en la Sociedad Peruana de Filosofía, Lima 24 de junio de 1998, sostuvo el tema "*En torno a la identidad nacional*", en el que a partir del mito de la creación de *Wiraqocha* en forma muy precisa, explica las diferentes nacionalidades que conforman el Perú.

Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*. Biblioteca Amauta, Lima, Perú. 1988. p. 89.

Peña Cabrera, Antonio. "*La Racionalidad Occidental y la Racionalidad Andina*", en la *Racionalidad*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Instituto de Investigaciones Humanísticas. Juan Camacho Editor. Lima 1988. p. 193.

Hegel, Guillermo Federico. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México 1945. p. 48. También es citado por Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* p. 11.

Miguel Giusti en el Tercer Congreso Nacional de Filosofía llevado a cabo en Trujillo sostuvo: "*La filosofía es una actividad profesional autónoma,... a la que no se le pueden imponer tareas extra teóricas como las de la problemática nacional*". "*En este caso, frente a los problemas nacionales, cabría la posibilidad de que algún filósofo se ocupase de ellos, pero sin el menor derecho a considerarlos prioritarios*". Areté: Revista de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Volumen I. No.1 1989. pp. 149-163.

Ver entre otros trabajos: *Valor Filosófico del quechua*. En *Cuadernos Americanos* N. 52, Nueva Época. Universidad Nacional Autónoma de México, México 1995. pp. 183-188. «*Dios en la Cosmovisión Andina Precolombina*». En Revista Tradición. Universidad Ricardo Palma. Año 11. No. IV. 1994. pp. 121-125.- "*El concepto de sabiduría y verdad en el Pensamiento Andino*". En Filosofía Cristiana y desarrollo del Hombre. Acapaf. Lima 1992. pp. 185-211.- *Ensayos Filosóficos*. Edición Bilingüe. Sociedad de Pensamiento Andino. Lima 1994.- "*El pensamiento andino una opción para la Filosofía Peruana y de América Andina*, en Willaq. Revista de Comunicación y Cultura. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. 1996. p. 227-248.

Peralta, Arturo. *El Pez de Oro*. La Paz. Editorial Canata. 1957. p. 33.

17) **La interculturalidad: nuevo paradigma para la identidad y la inclusión latinoamericanas**

La *Interculturalidad* constituye una nueva manera de interpretar nuestra realidad socio-cultural latinoamericana pero, además, implica una manera de actuar que permite establecer un diálogo abierto para reorganizar nuestra vida social. Esta actitud hermenéutica está relacionada con nuestra propia identidad anclada en la diversidad cultural y permite elaborar un proyecto comunitario que procure la *inclusión* y evite la fragmentación social y cultural que se origina en la escisión entre política y cultura. La cultura reducida a un ámbito específico queda anulada, ya que su vigencia consiste en atravesar todos los segmentos de la vida humana y eso lo logra la política. En este sentido, la perspectiva *intercultural* puede ofrecer un marco teórico-práctico adecuado que posibilite la integración de lo diverso.

El cubano Raúl Fornet-Betancourt propone este diálogo intercultural a la filosofía, aunque es menos una idea filosófica que un fenómeno de nuestra historia social y política, y la califica como una “asignatura pendiente”. Supone una actitud frente a lo *otro*: el desafío de una convivencia solidaria en un mundo en el que vivimos juntos y acercados, pero no verdaderamente *comunicados*.

Introducción

Para poder comprender cabalmente este nuevo paradigma conviene precisar primeramente el contexto de *fin de la modernidad* o *crisis de la razón absoluta*, tal como la precisó Vattimo en su obra homónima.

Desde los descubrimientos geográficos producidos al comienzo de la modernidad, se toma conciencia de la existencia de un mundo donde hay pluralidad de culturas. Herder (1774-1803) fue uno de los primeros en hacer referencia al hecho atribuyéndolo a que la madre naturaleza “predispuso el corazón a la diversidad...a la multiplicidad”⁶¹; por eso, hay culturas en plural. Aunque rechaza el cosmopolitismo y revaloriza lo singular, es decir, cada pueblo o cultura, ésta forma parte de una totalidad, que es la humanidad, como eslabón de una cadena.

Para Vattimo, en cambio, “la *disolución* de la historia, en los varios sentidos que puede atribuirse a esta expresión es probablemente, por lo demás, el carácter que con mayor claridad distingue a la historia contemporánea de la historia *moderna*”⁶²

Cuando el reconocido periodista y escritor polaco Ryszard Kapuscinski reflexiona sobre los posibles modos en las distintas culturas establecieron contacto sostiene: “Al toparse con el Otro, la gente tuvo, pues, tres alternativas: hacer la guerra, construir un muro a su alrededor o entablar un diálogo”⁶³

En nuestro continente, particularmente, se ha dado la presencia de culturas diversas con diferentes formas de *contacto* entre ellas, por eso dice Dina Picotti: “América fue el escenario de un aspecto doloroso y privilegiado de la historia humana, el del

⁶¹ Herder, J. G. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Ed. Nova, Buenos Aires, 1950; p.59

⁶² Vattimo, G. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1990; p.17

⁶³ Kapuscinski, R. “El encuentro con el Otro”. En *La Nación*, 4 de diciembre de 2005.

enfrentamiento y a la vez convivencia de casi todas las razas y culturas, en grado y formas diversos, desde el mestizaje hasta la marginación”⁶⁴

Nos parece necesario, entonces, pensar un modelo para las posibilidades de contacto de la diversidad cultural de América Latina, anclada en las culturas originarias, ibéricas y afroamericanas. Esta pluralidad cultural demanda un *horizonte de comprensión* desde donde poder reorganizar nuestra comunidad social, fundada en una convivencia solidaria, y no en un mero “vivir-juntos”, “acercados”, pero no “comunicados”.

Es preciso indagar, pues, en qué consiste la propuesta de la *interculturalidad* como un diálogo auténtico para una verdadera convivencia solidaria entre sujetos de culturas diferentes que están presentes y activas.

Los límites de “multiculturalismo”

Generalmente cuando se alude al *multiculturalismo* se refiere a una situación donde hay varias culturas que conviven pero sin una interrelación propiamente dicha, designa más bien “una situación social ya existente caracterizada por la pluralidad y heterogeneidad de tradiciones y códigos culturales en el seno de una misma sociedad”⁶⁵. Consiste más en un *hecho social* que en el *reconocimiento* de esa multiplicidad cultural. La *valoración* de este fenómeno puede hacerse de modo diferente en los distintos contextos en que se da y cuya legitimidad está garantizada por una política de régimen democrático. Es más una *realidad* que un *paradigma* y es materia de debate de políticas públicas la emergencia de sociedades que no llegan a ser verdaderas comunidades.

El paradigma “intercultural”

La *interculturalidad*, a diferencia de la multiculturalidad, no consiste solamente en un “estar-juntos”, sino que supone la *conciencia responsable* de la diversidad del ser en sus diferentes manifestaciones humanas: creencias, costumbres, conocimientos, etc. Por lo tanto, es preciso establecer relaciones de mutuo *reconocimiento* de esa diversidad y de *aceptación* de formas culturales entre los distintos grupos que integran una determinada sociedad.

Diana de Vallescar en su obra *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*⁶⁶ plantea la insuficiencia del multiculturalismo. Aunque se trata de una meritoria afirmación de la *alteridad*, de la coexistencia pacífica y de la aceptación de las culturas, esta solución es formulada dentro del contexto del liberalismo y connota una fuerte preeminencia cultural de occidente. Por esto, la autora española propone una revisión teórica que pasa por la *interculturalidad*: postula no sólo el desarrollo de una *filosofía intercultural*, sino también una *racionalidad intercultural*. Para ella en la diversidad humana que se plasma en la diversidad de culturas se constata la *gran medida de comunalidad* que comparten todas ellas. Esta comunalidad es sinónimo de *sustrato básico humano de similitud* o de *invariantes humanos* que ponen de manifiesto que a la *igualdad humana* corresponde una diversidad tanto *intra* como

⁶⁴ Picotti, D. “El descubrimiento de América y la otredad de las culturas”. En A. Colombres (coord.) *A los 500 años del choque de dos mundos*. Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1993; p. 141

⁶⁵ Velasco, J. C. “El multiculturalismo, ¿una nueva ideología?” En *Hacia una ideología para el siglo XXI*. Akal, Madrid, 2000; p. 150.

⁶⁶ De Vallescar, D. *Cultura, Multiculturalismo e Interculturalidad. Hacia una racionalidad intercultural*. Ed. Perpetuo Socorro, Madrid, 2000.

inter cultural. Por eso, la existencia de una pluralidad de culturas se debe a los diferentes modos posibles de ser humano y, como ninguna cultura es totalmente homogénea –aún dentro de cada cultura hay diversidad y, por lo tanto, cierto grado de conflictividad- está sujeta a cambios aún desde su propio interior y a (*beneficiosos*) contactos con otras culturas desde el exterior. Esto es un motivo a favor de la interculturalidad, que considera la alteridad no como una desventaja sino un aporte a la riqueza de condición humana.

La interculturalidad, según esta autora, no debe ser sólo una actitud intelectual sino un *nuevo comportamiento* de los humanos donde la dimensión interreligiosa intercultural (siguiendo a Raimundo Panikkar) y la dimensión socio-política cultural (en la línea de Raúl Fornet-Betancourt) juegan un papel central.

El vocablo *interculturalidad* es precisado también por el cubano Raúl Fornet-Betancourt en su *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, de la siguiente manera: “no se comprende aquí una posición teórica ni tampoco un diálogo de y/o entre culturas (o, en este caso concreto un diálogo entre tradiciones filosóficas distintas) en el que las culturas se toman como entidades espiritualizadas y cerradas; sino que interculturalidad quiere designar más bien aquella postura o disposición por la que el ser humano se capacita para... y se habitúa a vivir “sus” referencias identitarias en relación con los llamados “otros”, es decir, compartiéndolas en convivencia con ellos. De ahí que se trate de una actitud que abre al ser humano y lo impulsa a un proceso de reaprendizaje y de reubicación cultural y contextual. Es una actitud que, por sacarnos de nuestras seguridades teóricas y prácticas, nos permite percibir el analfabetismo cultural del que nos hacemos culpables cuando creemos que basta una cultura, la “propia”, para leer e interpretar el mundo... En este sentido interculturalidad es experiencia, vivencia, de la impropiedad de los nombres propios con que nombramos las cosas”⁶⁷

Para llevar a cabo esta tarea, es necesario superar el marco referencial de la razón sistemática y sistematizada y reubicarla desde la consulta abierta de sus usos plurales en las prácticas culturales de la humanidad. Se precisa así una *nueva forma de racionalidad*, una revisión de nuestros hábitos del pensar, que para el cubano son manifestación de una razón, es decir, no se pone en duda la unicidad de la razón sino que hay una razón filosófica que tiene una polifonía. Esta propuesta alternativa rompe con ese logos unilateralmente orientado propio de la tradición occidental que constituye el paradigma de la globalización.

La interculturalidad, así entendida, implica un *reconocimiento responsable* de la diversidad cultural que caracteriza a toda Latinoamérica, por eso la denomina una “asignatura pendiente”. Cabe preguntarse por qué propone este diálogo a la filosofía y cuál es la misión que le corresponde a ésta sobre un hecho al que este pensador cubano estima más “un fenómeno de la historia social y política” y “menos una idea filosófica”⁶⁸. La respuesta estriba en que a la filosofía le compete reflexionar sobre el propio tiempo, lo cual implica además un compromiso con la *vida* cotidiana.

Interculturalidad e inclusión

⁶⁷ Fornet-Betancourt, Raúl. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Ed. Trotta, Madrid, 2004. p. 14 – 15.

⁶⁸ Ob. cit.; p. 26

Pero además, la *interculturalidad*, como *experiencia* desde donde compartimos nuestra vida y nuestra historia con el otro, no sólo es una tarea que atañe a los intelectuales, sino que es el *pueblo* el sujeto de la reflexión y, también, de la praxis.

La interculturalidad entonces no sólo constituye una manera de interpretar nuestra realidad sociocultural, sino que, además, implica una manera de actuar que permite establecer un diálogo para reorganizar nuestra comunidad latinoamericana fundada sobre diferentes vertientes culturales. Para lo cual será necesario establecer en todos los órdenes de la vida social una actitud intercultural y proponer un *canon normativo* para esa diversidad. Y, como la política es el nervio de la historia, la cultura deberá atravesarla, es la manera en que se vuelve activa, se hace cultura *viva* en la sociedad. Sin una política intercultural no habrá inclusión posible, porque no basta el modelo económico del desarrollo sustentable y que la o las culturas permanezcan en su esfera específica, sin comunicación con los otros ámbitos de la vida humana, como nos muestra nuestra historia reciente. Para lograr el objetivo de la inclusión social es preciso, entonces, concebir la cultura como convivencia *activa de culturas diversas* o *interculturalidad* y así constituirse en eje de la política pública: es necesario que la cultura alcance el ámbito político, es decir, que esté presente en la vida institucional del pueblo, si no, permanecerá aislada e inactiva. Por eso la interculturalidad deberá plasmar todos los ámbitos: educación, salud, derecho, economía, seguridad, etc. Sin la correlación entre política y cultura, la escisión de ambas puede llevar a fenómenos como el nazismo, que emergió donde existía una cultura floreciente pero restringida a una esfera propia sin presencia en la vida social de toda la comunidad.

Así, la relación entre interculturalidad e *inclusión* resulta casi evidente. A pesar de su apariencia, subyace una cuestión ideológica:

- puede entenderse por inclusión el hecho de reclamar el *reconocimiento de derechos* de determinados grupos sociales, considerados como “excluidos”; o también

- puede considerarse inclusión al reclamo de la *eliminación de todas las diferencias*, es decir, la completa igualdad social.

La interculturalidad no se trata, entonces, de un debate o una propuesta de tipo *académico*, es decir, una cuestión teórica, sino de la expresión de un *compromiso ético* con la resolución de un problema nuestro que nos desafía a encontrar nuevas vías o modos concretos de resolver el grave problema de la inclusión social y cultural de lo diverso frente a lo hegemónico y mayoritario.

Interculturalidad e Identidad

El paradigma de la *Globalización* concebido como proyecto de la modernidad ha dado por resultado una progresiva racionalización de todos los órdenes de la vida humana bajo el imperio de la dominación económica. El resultado de este fenómeno ha sido el fomento de una cultura del bienestar y del tener “que se identificó con un *ethos* individualista, competitivo, hedonista y consumista.”⁶⁹, pero, por sobre todo, el efecto social fue “la ruptura del mundo económico-instrumental y el simbólico-cultural”⁷⁰ que ha determinado una crisis de identidad y de sentido de quienes no pueden acogerse a una tradición. Frente a ello se plantea la necesidad de encontrar una manera de recuperar una identidad como un modo de volver a ser nosotros mismos sin replegarnos completamente en una actitud *etnocéntrica* que nos lleva a considerar que nuestra

⁶⁹ Fernández del Riesgo. “Globalización, interculturalidad, religión y democracia”. En: *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*. Vol. 8, 2003; p. 7

⁷⁰ Ob. cit.; p. 10

propia cultura es la única o la más adecuada para leer e interpretar el mundo. Se vuelve necesario repensar un modo equilibrado de lo propio y lo ajeno, lo local y lo global. En este sentido la propuesta *intercultural* aporta una valoración de *cada* cultura, preservando su identidad pero abriéndose a la relación con otras culturas, ya que todas nacen de la misma experiencia (humana) frente al mundo y todas, con sus consabidas variantes y diversidades formales, se reiteran en torno a unos ejes axiológicos comunes.

En Latinoamérica podemos encontrar *rasgos comunes* que nos permiten hablar, por un lado, de la posibilidad de una identidad común y, por otro, de una posible integración: la lengua, la historia –como los procesos de emancipación análogos que hemos tenido- la realidad social, etc., que nos permiten pensar un *proyecto futuro común* para nuestra región. Tal elaboración no podrá prescindir de un núcleo compartido de valores vinculantes entre realidades culturales diversas aunque no completamente extrañas. Por eso, podríamos decir con Dina Picotti que la verdadera superación de la metafísica consiste en: “hablar desde las diferentes acuñaciones del ser y de sus articulaciones en las culturas. Desde nuestra propia experiencia cultural, podemos decir que no se trata principalmente de un logos objetivador... sino de una tarea ética de justicia, es decir, el reconocimiento de lo que es y se despliega, aun cuando se haga recreadoramente, y no de modo fundante sino hermenéutico”⁷¹.

Posibilidades

Creemos que la pretensión de una racionalidad universal o de actitudes fundamentales que hagan posible una convivencia solidaria nos lleva a buscar en un paradigma intercultural una *ética de mínimos* que contengan algunos criterios morales comunes para poder armonizar la vida social. Por ejemplo, nos recuerda Küng⁷² la famosa *Regla de Oro* que se encuentra en todas las grandes tradiciones éticas y religiosas:

- Confucio: “Lo que tú mismo no quieres, no lo hagas a los otros hombres”
- Rabbi Hillel: “No hagas a otro lo que no quieres que ellos te hagan a ti”
- Jesús de Nazareth: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros”
- Islam: “Ninguno de vosotros será un creyente mientras no desee para su hermano lo que desea para sí mismo”
- Jainismo: “Como indiferente a todas las cosas mundanas debiera comportarse el hombre, y tratar a todas las criaturas del mundo como él mismo quisiera ser tratado”.
- Budismo: “Una situación que no es agradable o conveniente para mí, tampoco lo será para él; y una situación que no es agradable o conveniente para mí, ¿cómo se la voy a exigir a otro?”
- Hinduismo: “No debería uno comportarse con otros de un modo que es desagradable para uno mismo; ésta es la esencia del moral”⁷³

⁷¹ Picotti, D. Ob. cit.; p. 147

⁷² Küng, H. *Una ética mundial para la economía y la política*. Ed. Trotta, Madrid, 1999; p. 111

⁷³ Ob. cit.; p. 123

El “pluralismo cultural analógico”

Tomando como fundamento la *analogía del ser* de Aristóteles: *el ser es uno pero se dice de diversas maneras*, Beuchot aplica el principio a la interpretación de la diversidad cultural. Sugiere así un multiculturalismo *analógico*, basado en una igualdad proporcional con predominio de la diferencia. Procura el respeto por lo otro sin caer en un relativismo absoluto. El fundamento se encuentra en *dialogicidad intersubjetiva* del hombre.

Beuchot elabora una exposición detallada de su teoría en el *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*⁷⁴ y en el ensayo: *Hermenéutica, derechos humanos y culturas*, refiriéndose a éstas considera que no es necesario renunciar a la universalidad para salvar la particularidad, ni sacrificar lo particular para asegurar la universalidad⁷⁵

Para ello, propone una *racionalidad transcultural* o una *interculturalidad* suficientemente racional frente a relativismos extremos. Postula la hermenéutica para ser sensibles con los contextos, las particularidades y lo analógico para no perder cierta unidad en medio de las particularidades.

Tal principio resulta aplicable a un mundo de culturas múltiples: “La hermenéutica privilegia la diferencia cultural y el particularismo de las identidades, pero sin acabar con la posibilidad de conexión intercultural o transcultural, logrando universales analógicos que salvaguardan la solución de continuidad y de comunicación entre las diversas culturas que conviven, impidiendo que unas se aprovechen de las otras con culturas propias, ¿qué es lo que debemos hacer: dejarlos que sigan su cultura, o, por el contrario, obligarlos a entrar a nuestra cultura occidental y moderna? “A mi modo de ver –responde– es necesario buscar una vía intermedia que posibilite que los pueblos indígenas conserven en cierta medida su identidad cultural y, por otra parte y en otra medida, se integren a los beneficios de cultura moderna”. A continuación expone su pensamiento y afirma: “Es una noción análoga del hombre, un universal análogo. Permite diversidad, pero dentro de ciertos límites. Por eso es plural, pero no relativista o particularista de modo que pueda permitir cosas que salen de la racionalidad (moral), por ejemplo, linchamientos o sacrificios humanos... Con la analogía se evita el etnocentrismo impositivo y la dispersión relativista y caótica”

Conclusión

Lejos de todo relativismo diluyente que genera una *hibridización* cultural, el paradigma de la *Interculturalidad* aspira a ser un horizonte alternativo para comprender nuestra realidad socio-cultural latinoamericana signada por la diversidad cultural desde su mismo origen. Con tal finalidad, busca los *invariantes humanos*, los *puntos fuertes*, la *ética de mínimos*, la *racionalidad polifónica*, la *Regla de Oro*, como posibles puntos de contacto o normas comunes compartidas que permitan una convivencia no sólo armónica sino *solidaria*. Lo *incondicionado* aparece como condición de posibilidad de la interculturalidad. Se recurre a instancias superiores a la propia cultura o de la cultura

⁷⁴ Beuchot, M. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, UNAM-Itaca, 3ª edición 2004

⁷⁵ Beuchot, M. En *Problemas contemporáneos de la Filosofía del derecho*. UNAM, México, 2005; p. 56

hegemónica en la búsqueda de una *justicia* precedida por el reconocimiento del derecho del otro.

La búsqueda de una *racionalidad intercultural* que sea ubicada, con sentido histórico y aplicable a una realidad humana concreta, hace de este paradigma no un modelo teórico y abstracto sino una posibilidad real de búsqueda de un sentido *nuevo* para la identidad latinoamericana. A la búsqueda de una nueva humanidad –tan afectada hoy por la *globalización* y la *inmigración* - Latinoamérica aporta un esfuerzo teórico plasmado en un comportamiento que manifieste la *unidad en la diversidad*, es decir, como la llama Fornet-Betancourt, una *razón filosófica polifónica*.

Frente al modelo cultural dominante de la globalización, el de la *banalidad*, que sujeta al sujeto mediante la dominación económica y cultural –el espectáculo y el entretenimiento- es necesario encontrar formas *nuevas*, generar una cultura *viva*: una *BIOCULTURA, que surja nuestra tierra y vuelva a ella.*

18) El lugar de la enunciación en las nuevas luchas por la emancipación

Osvaldo Francisco Allione
U.N.C.

Para pensar en el desarrollo de un pensamiento alternativo puede ser muy fecundo reflexionar sobre la relación entre modernidad, colonialidad y procesos emancipatorios. Uno de los modos de hacerlo es concebir a la modernidad como la autocomprensión que las sociedades noratlánticas tienen de sí mismas, la cual se sintetiza en su noción de racionalidad y en su percepción de ser el centro universal de la civilización. Dicha autocomprensión funciona como un dispositivo de dominación simbólica, ya que se encuentra connaturalmente vinculada a las prácticas totalizantes del colonialismo europeo. A través de la reconstrucción que Susan Buck-Morss hace de la relación de Hegel con la Revolución de Haití, se argumenta sobre la necesidad, para los latinoamericanos, de rever los modos canónicos y etnocéntricos de interpretación, modos constituyentes de la colonialidad, y se sostiene la conveniencia de revisar las maneras en que la filosofía de la periferia establece sus vínculos con las culturas de los países hegemónicos.

En definitiva, dado que la crisis del patrón monológico ha producido una transformación fundamental del espacio intelectual, es ineludible insistir en la necesidad de desarrollar y dotar de validez y legitimidad a otros discursos que se enuncian más allá de los lenguajes que el canon occidental ha establecido como legítimos. Para un desarrollo, de un pensamiento alternativo es indispensable desarrollar una disputa por la legitimidad del *locus* de enunciación como un aspecto central en las luchas de emancipación.

19) Fuerzas Morales

Susana Raquel Barbosa
Conicet, Instituto de Derecho Público, Ciencia Política y Sociología

La plasticidad de las fuerzas morales es analogable a la plasticidad de las costumbres e instituciones. Ancladas a lo intangible e inmensurable estas fuerzas variables no caben en mandatos ni son 'virtudes de catálogo', y por tanto, no exigen obediencia ni se alcanzan con ejemplaridad. Son 'moralidad viva' y enfrentan tanto la armonía platónica

como el justo medio aristotélico, porque lo eterno niega la variabilidad, y porque la virtud, como pacto entre la perfección y el vicio, da la espalda a las auténticas virtudes, 'las fuerzas que obran en tensión activa hacia la perfección' y también son fuerzas 'funcionales' y 'generadoras'.

La tensión de las fuerzas morales es activa, no es tensión que haya que superar sino más bien asumir. ¿Cuál es el otro polo de esas fuerzas? Las fuerzas inmorales y retrógradas, las que miran atrás y no siguen el paso de la historia. Para ver su funcionalidad se ha de recordar el lugar que ocupa la moral en la división de las ciencias del sistema: es una ciencia psicológica reintegrada en el dominio de la biología. Como resultado natural de la Experiencia humana, cada ciencia, en tanto instrumento de la función biológica, tiende a adaptar cada ser o grupo social al medio en que vive -la adaptación sin embargo no se traduce necesariamente en obediencia mecánica-. De allí que la constante que aparece en estos textos sea la inestabilidad, precariedad, y variabilidad del equilibrio. Finalmente las fuerzas morales son generadoras, potencian su configuración en las generaciones jóvenes, son productivas. "Más que enseñarlas o difundirlas, conviene despertarlas en la juventud que virtualmente las posee".

Las *fuerzas morales*, que configuran el contenido de los 'sermones laicos' que José Ingenieros da a conocer en publicaciones estudiantiles entre 1918 y 1923, constituyen una parte de su proyecto de ética funcional que hoy pensamos como verdadera alternativa a la ética instrumental vigente.

20) LA NATURALEZA DE UN SANGUINARIO: MACBETH De la obra: *Macbeth* de William Shakespeare

Laura J. Núñez Tolosa
Universidad Industrial de Santander
Colombia

La idealización del protagonista Macbeth en cuanto a su naturaleza, a su ser, a sus estados, es la ida característica de un análisis global. El fin de desmenuzar la naturaleza de Macbeth y buscar las razones del porque su naturaleza concebida en el mundo real, pasa a la creación de un mundo donde sólo él puede contemplarse. Y del cual según las brujas el único que lo puede salvar de una posible descarga mental denominada "locura" es un hombre que no ha nacido de una mujer. ¿Entonces Macbeth podría ser un hijo de no mujer?, ¿Macbeth hijo de las brujas?

21) ¿Cultura o filosofía en los orígenes del pensamiento estético de José Vasconcelos?

Roberto Luquín Guerra (robertoluquin@yahoo.com)

Lo más conocido del pensamiento de José Vasconcelos es su pensamiento iberoamericanista. Su libro *La raza cósmica* (1925) contiene sin lugar a dudas el conjunto de ideas que habitualmente asociamos a su persona. La defensa de lo iberoamericano (la doctrina de Bolívar) contra lo angloamericano (la doctrina de Monroe) es en efecto lo que dejó a la posteridad su influyente personalidad intelectual. No obstante, además de haber sido un defensor de la "raza" iberoamericana, Vasconcelos fue un hombre político, un literato, disertó sobre la educación y construyó un sistema filosófico. Su sistema de pensamiento es conocido con el nombre de "Monismo Estético" y consiste primordialmente en una triada constituida por un *Tratado de Metafísica* (1929), una *Ética* (1932) y una *Estética* (1935).

El objetivo de mi ponencia radica en determinar si el pensamiento filosófico de José Vasconcelos posee una motivación ideológico-racial o una motivación filosófica. Es decir, si sus bases y origen se encuentran en lo filosófico, o en lo racial. En efecto Abelardo Villegas, historiador de las ideas en México y Latinoamérica, sostiene que la filosofía vasconceliana es el producto de una revancha. Villegas hace referencia a la revancha del pueblo vencido, en este caso a los pueblos iberoamericanos frente a los pueblos anglosajones, los vencedores. En contraparte Patrick Romanell, historiador de la filosofía mexicana, sostiene que el mito de la raza iberoamericana -la ideología social del vasconcelismo- debe considerarse como lo más popular e ilusorio, y por lo tanto distinguirse del pensamiento estrictamente filosófico. Para él en efecto, dicha ideología social es producto de un momento político en donde Vasconcelos estaba muy susceptible al llamado “imperialismo yankee”.

Lo que intento consecuentemente es clarificar esta disyuntiva. Para llevar a cabo dicha aclaración recurro a la historia, es decir, inserto como lo hace Villegas el pensamiento de Vasconcelos en su contexto histórico social, pero también tomo en consideración la perspectiva sistemática y coherente como lo sugiere Romanell.

RAZA O FILOSOFÍA EN LOS ORIGENES DEL PENSAMIENTO IBEROAMERICANISTA DE JOSÉ VASCONCELOS

Lo más conocido del pensamiento de José Vasconcelos es su iberoamericanismo, su libro *La raza cósmica* (1925) contiene sin lugar a dudas el conjunto de ideas que sistemáticamente asociamos a su persona. La defensa de lo iberoamericano (la doctrina de Bolívar) frente a lo angloamericano (la doctrina de Monroe) es la actitud reflexiva y existencial que dejó a la posteridad su influyente personalidad intelectual. Sin embargo, además de haber sido un “defensor de la raza”, Vasconcelos fue un hombre político, un literato, disertó sobre la educación y construyó un sistema filosófico. Su sistema filosófico es conocido con el nombre de “Monismo Estético” y consiste primordialmente en un *Tratado de Metafísica* (1929), en una *Ética* (1932) y en una *Estética* (1935).

Ahora bien, por haber sido un apasionado intelectual iberoamericanista, un controvertido político y un educador exitoso, su pensamiento filosófico ha sido siempre comprendido y explicado desde la perspectiva socio-política, y muy pocas veces desde la filosófica. Consecuentemente, el objetivo de esta ponencia radica en determinar si el pensamiento filosófico de José Vasconcelos nace a partir de una motivación político-sociológica o una filosófica. Es decir, si sus bases y origen se encuentran en una postura ideológico-racial, o en una auténtica preocupación filosófica. En efecto, Abelardo Villegas, importante historiador de las ideas en México y Latinoamérica, sostiene que la filosofía vasconceliana es el producto de un *estado de ánimo continental*, producto de un *mensaje cultural y racial*. En contraparte Patrick Romanell, historiador de la filosofía mexicana, sostiene que el mito de la raza iberoamericana — la ideología social del vasconcelismo — debe considerarse como lo más popular e ilusorio, y por lo tanto, distinguirse del pensamiento estrictamente filosófico. Tomando en consideración esta disyuntiva, intentemos elucidar entonces si el pensamiento filosófico vasconceliano se funda en su iberoamericanismo, o si el iberoamericanismo se funda en el pensamiento filosófico. Intentemos precisar si es posible distinguirlos, o en realidad hacen parte de lo mismo. En otros términos, ¿cuáles son los fundamentos del pensamiento iberoamericanista vasconceliano, y cuáles los fundamentos de su pensamiento filosófico?

Abelardo Villegas considera que Vasconcelos encarna el sentir de una cultura naciente, considera que su filosofía es el producto de una revancha, la revancha del pueblo vencido. “Vasconcelos, apóstol de la raza, interpreta y encarna el sentir de una cultura naciente; su filosofía, su sistema, va a ser la revancha del pueblo vencido [...] Aunque el mismo Vasconcelos no lo quiera, su filosofía universal va a ser expresión y justificación de un proceso histórico, del nuevo proceso histórico de Iberoamérica.”⁷⁶ En efecto, Villegas considera que el pensamiento vasconceliano *parte de una apreciación caracterológica para luego desembocar en filosofía*. A sus ojos, Vasconcelos deriva el punto de vista esencial de su filosofía, *a partir de nuestro modo propio y particular de ser*. “Nótese que Vasconcelos deriva el punto de vista que la filosofía iberoamericana debe adoptar de nuestro modo propio y particular de ser. Nuestra raza es emotiva y por tanto, su interpretación del mundo...tiene que ser emotiva.”⁷⁷ Para Villegas por lo tanto, Vasconcelos sostiene que Iberoamérica necesita de una filosofía basada en la emoción. Esto lo lleva a afirmar que Vasconcelos intenta demostrar que la *emoción* es la suprema facultad del hombre, y consecuentemente, a postular la *superioridad* de la raza iberoamericana. “...pero a su vez, esta filosofía quiere demostrar que la emoción es la suprema de las facultades del hombre. [Esto es] la tesis de la superioridad del iberoamericanismo.”⁷⁸

¿Qué es lo que sostiene Villegas? Villegas sostiene que la filosofía de Vasconcelos es la encarnación y la interpretación de una cultura naciente, la revancha de un pueblo vencido. Preguntémoslo, ¿cuál es el pueblo vencido?, y ¿cuál es la cultura naciente? La respuesta es evidente, el pueblo vencido es el *iberoamericano* y la cultura naciente es igualmente la *iberoamericana*. Después, ¿vencido por quién? En América, los pueblos iberoamericanos han sido vencidos por los pueblos angloamericanos. Ahora bien, si nos permitimos avanzar la hipótesis de que los pueblos angloamericanos se caracterizan por su tendencia utilitarista y materialista y los pueblos iberoamericanos por su tendencia al sentimiento de lo bello y al ideal, podemos conjeturar que los pueblos iberoamericanos son más *emocionales*, y que por lo tanto, con el afán de oponerse a los angloamericanos, los pueblos iberoamericanos deben crear una filosofía basada en *la emoción*. Así, si logramos demostrar que la *emoción* es la facultad suprema del hombre, lograremos demostrar que los pueblos iberoamericanos, al ser más emocionales, son superiores. Para Abelardo Villegas, en esta serie de juicios y concatenaciones lógicas se encuentra el fundamento de la filosofía vasconceliana. Finalmente se trata de un mensaje racial y cultural, se trata de una revancha.

Si aceptamos esto, lo que cabría investigar es si en efecto en el vasconcelismo lo racial funge como fundamento de su filosofía. En otros términos, hasta qué punto, como lo sostiene Abelardo Villegas, Vasconcelos configura su filosofía — su pensamiento estético — en base a un mensaje racial y cultural, en base a un estado de ánimo continental. En efecto, en su *Indología: interpretación de la cultura iberoamericana* de 1926 Vasconcelos afirma que por ser la raza iberoamericana una raza emotiva, su interpretación del mundo debe de ser emotiva. “Y yo creo que corresponde a una raza emotiva como la nuestra sentar los principios de una interpretación del mundo de acuerdo con nuestras emociones.”⁷⁹ Esta aserción sin lugar a dudas, aunque hable de una interpretación del mundo y no de una filosofía, nos permite pensar que se trata de

⁷⁶Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México-Buenos Aires, FCE, 1960. p. 70

⁷⁷Abelardo Villegas, “La filosofía de José Vasconcelos”, *Revista Mexicana de Filosofía*, II, 3, (1959), p. 33-45 p. 36

⁷⁸Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 89

⁷⁹José Vasconcelos, “Indología”, en *Obras Completas*, v II, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1958, p. 1228.

un punto de vista fundado en un mensaje racial y cultural. El problema aquí sin embargo, es que la crítica de Villegas se fundamenta en la posición que Vasconcelos expresa en la *Indología* escrita en 1926. Al basarse en dicho escrito, bien podríamos considerar, como lo hace Patrick Romanell, que dicha posición fue producto de un momento político en el que Vasconcelos se encontraba muy susceptible al imperialismo *yankee*, y que por lo tanto, habría que distinguir del sistema filosófico construido a partir de 1929. A su favor Villegas tendría un argumento temporal fundamental, a saber, *La raza cósmica* y la *Indología* escritas en 1925 y 1926 dieron en efecto la pauta para la construcción del sistema filosófico comenzado en 1929. Nosotros, haciendo uso igualmente de un argumento temporal, podríamos sostener que Villegas menosprecia los antecedentes filosóficos del pensamiento estético de Vasconcelos comenzado en efecto en su época de juventud con dos libros: *Pitágoras una teoría del ritmo* y *El monismo estético* de 1916 y 1918. En realidad y en aras de la precisión, nuestra investigación del vasconcelismo nos ha llevado a sostener que su postura iberoamericanista está vinculada directamente a lo que podríamos denominar la discusión krauso-positivista mexicana del siglo XIX.

La discusión krauso-positivista en México (1880)⁸⁰ es en realidad la manifestación de un problema de múltiples niveles que cruza la historia y la cultura americanas desde el momento de la conquista, pasando por la época colonial y el período independiente, hasta desembocar en el siglo XIX. Nos referimos a la discusión acerca de *la civilización y la barbarie*. Esta polémica, y el sentido que adquirieron sus conceptos, fueron fijados en la tradición latinoamericana de forma antinómica por Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) en su libro *Civilización y Barbarie: vida de Juan Facundo Quiroga* (1845). En él queda claramente establecido el conflicto entre la cultura europea y estadounidense consideradas la apoteosis de la civilización, frente a la cultura americana, entendida como sinónimo de barbarie. En realidad, esta formulación antinómica tiene su antecedente en la propia historia de Occidente. Civilización es un neologismo proveniente de las palabras «civilizado» y «civilizar», por lo que *civilización* se opone a *barbarie*. Así, por un lado están los pueblos civilizados, y por el otro, los pueblos salvajes, primitivos o bárbaros. Es así que para el siglo XVI españoles y portugueses emplearon la compleja figura del bárbaro como clave de interpretación sobre los indios de América. El indio en algunos momentos fue visto como el buen salvaje viviendo en la simplicidad de la naturaleza, pero en otros fue considerado un ser presa de sus instintos, degradado y corrompido. De esta manera, el hombre americano fue construido como antítesis del hombre civilizado por excelencia, el europeo. Sarmiento consideraba que en el siglo XIX el continente americano se encontraba en la encrucijada de la barbarie indígena y de la civilización occidental. La civilización no era otra cosa que la alternativa asociada a Europa y los Estados Unidos, alternativa que incuestionablemente conducía al desarrollo y al progreso, mientras que la barbarie era la alternativa asociada al origen americano e indígena. Sarmiento eligió en favor de la civilización occidental estimando que era el modelo a imitar. En realidad, la discusión krauso-positivista mexicana tuvo como trasfondo este mismo tipo de discusión.

El tema principal de esta discusión radicaba en saber qué tipo de hombre se quería como modelo para la sociedad mexicana. Según los positivistas mexicanos, la educación debía dirigirse a la formación de hombres *prácticos* e *industriosos* siguiendo el modelo sajón; mientras que para sus oponentes, grupos de krausistas y viejos liberales, la educación debía dirigirse a la formación del *ideal* y la *esperanza* siguiendo

⁸⁰ Cf. Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 9^o éd., 2005.

el modelo latino. En resumen: ¿Qué llevaba a la civilización, y qué llevaba a la barbarie? Es decir, ¿qué modelo llevaba a la verdadera libertad? Educado en las postrimerías del positivismo, Vasconcelos no fue indiferente a esta discusión, y sobre todo, adoptó una clara posición, pero no en la *Indología* de 1926 como lo menciona Villegas, sino desde su *Teoría dinámica del derecho* de 1905. Desde este su primer escrito, Vasconcelos anuncia el destino espiritual de la raza iberoamericana. Aquí, apuesta por un hombre de deseo, sentimiento y aspiración; oponiéndose claramente al despotismo material, intelectual y moral que proponían los positivistas. Para Vasconcelos en efecto, el modelo latino era el que llevaba a la verdadera libertad. Esta es precisamente la primera cita en la que Vasconcelos hace referencia a la *raza latina*:

“Aceptamos, pues, la época presente; *recibamos este industrialismo vulgar como transición dolorosa y necesaria* que prepara un porvenir mejor. No están con él nuestras simpatías, pero perdonémoslo, porque no lo ahoga todo; aunque el trabajo y las máquinas invadan la Tierra, siempre quedará en los cielos un espacio azul donde guardar los ideales. *Nuestra raza latina*, poco adaptada para las tareas groseras, no irá a la cabeza de los pueblos llevando el estandarte triunfal en estas luchas casi mezquinas: seguirá resignada un movimiento que comprende necesario y conservará su vigor intacto para cuando el ideal florezca, para cuando los industriales hayan puesto al alcance de todos la riqueza y sea la vida un largo ensueño de contemplación e infinito.”⁸¹

Debemos aclarar que con el paso del tiempo, la antinomia *civilización y barbarie* fue cambiando con respecto a la forma como Sarmiento la había configurado para ser desplazada hacia otros esquemas simbólicos. Al civilizado y al bárbaro se le comenzaron a otorgar nuevas representaciones. Este fue el caso claro de José Enrique Rodó en el que la civilización pasó a ser sinónimo de espiritualidad e inteligencia encarnada en la figura etérea de Ariel, y barbarie sinónimo de utilitarismo y materialismo, encarnado en la figura de Calibán⁸². A través de la discusión krausopositivista y sin tener todavía contacto con el *Ariel*,⁸³ Vasconcelos comienza a otorgarle al civilizado y al bárbaro las mismas características que Rodó. En efecto, todavía Justo Sierra –profesor positivista y a la vez espiritualista de Vasconcelos– tenía fe en la industrialización. Vasconcelos en cambio, la considera una etapa fatalmente necesaria. En Vasconcelos ya no se trata de hacer del latino un sajón, sino de apreciar lo latino, investigar sus capacidades, y esperar a que la industrialización termine. No se trata de la formación de un espíritu pragmático con el fin de oponerse a otro espíritu pragmático como lo fue en el caso de Justo Sierra. En Vasconcelos se trata del reconocimiento de la instalación en la sociedad de las necesidades materiales y del inicio de una nueva *época ideal*. Vasconcelos opera así un desplazamiento de esquemas simbólicos otorgando nuevas representaciones a lo que es el civilizado y el bárbaro. Ahora el *bárbaro* es el industrial, el creador de máquinas y trabajo, en otros términos, el portador de un viejo ideal, mientras que el *civilizado* es el idealista, el soñador, el portador de un nuevo ideal. Esta transición simbólica se operó progresivamente, y el posterior encuentro con el

⁸¹ José Vasconcelos, “Teoría dinámica del derecho”, en *Obras Completas*, v I, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1957, p. 35 Las cursivas son nuestras.

⁸² Cf. José Enrique Rodó, *Ariel*, Ediciones Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid, 2000, 231 p.

⁸³ El *Ariel* de Rodó llega directamente a México a través de los hermanos Henríquez Ureña en el año de 1906 Cf. Fernando Curiel, *La revuelta: interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, p. 57

Ariel de Rodó en realidad impulsó su pensamiento en la misma dirección. Aquí en efecto, Vasconcelos más que oponer, habla de dos actitudes existenciales, la industrial materialista, y la desinteresada idealista. No obstante, a lo largo de todo este escrito no encontramos ninguna asociación entre lo emocional y la raza latina o iberoamericana. Encontramos eso sí, la asociación de la raza latina al nuevo ideal, pero no la asociación de la raza anglosajona al industrialismo vulgar.

Sin embargo, aunque Villegas no haya estudiado a profundidad los primeros escritos, sostiene que finalmente lo decisivo en el pensamiento vasconceliano es su carácter *irracional*. Así, el argumento que revela por encima de todo que la filosofía de Vasconcelos se fundamente en el carácter del pueblo iberoamericano, radica en su flaqueza e incoherencia. Para Villegas en efecto: “Se trata de un sistema cuyos puntos fundamentales están apoyados en el milagro y no en la demostración racional...”⁸⁴ Nuestro crítico se refiere aquí al *Monismo Estético* como sistema. Considera que la filosofía de Vasconcelos es “indiscutible” y “dogmática”, en otros términos, que se trata de “una filosofía de afirmaciones que no admiten replica”. Por ello Villegas concluye afirmando, que lo que realmente deseaba Vasconcelos era construir un *mito*. A sus ojos, su filosofía estética es sólo un dogma y una mística, pero un dogma y una mística congruentes con el estado de ánimo continental. “La construcción filosófica de nuestro pensador constituye un dogma y una mística, pero congruente con su mensaje, el dogma y la mística de Iberoamérica.”⁸⁵ En realidad Villegas coincide aquí con la clásica crítica hecha al vasconcelismo, a saber, despreciar la presencia de la *emoción* en su filosofía, y por lo tanto considerarla como *irracional*. Frente a este juicio, nosotros podríamos objetar — como lo hemos hecho ya en otras ocasiones — que se trata de la incapacidad para diferenciar lo pre-filosófico de lo filosófico; que se trata de la incapacidad de nuestro crítico para diferenciar lo que es el acercamiento a la realidad de su expresión conceptual. En otros términos, Villegas no distingue, como no lo distinguieron sus otros críticos⁸⁶, la diferencia entre una verdad predicativa — producto de la razón, producto de la abstracción — y una verdad antepredicativa — producto de una relación senso-perceptual, producto de una intuición empírica con el ser de las cosas—. No obstante hay que admitirlo, su crítica tiene aquí otros alcances pues intenta hacernos ver que *la emoción* y el desarrollo filosófico de ésta, en realidad sólo tienen como origen el supuesto carácter de un pueblo, su emotividad. Aquí la crítica se basa entonces, no en la indistinción entre una verdad predicativa y una antepredicativa, no en el uso de la emoción o de la razón al filosofar, sino en la distinción entre la *persuasión* y la *demostración*. Para Villegas, Vasconcelos intenta simplemente persuadirnos. Intenta persuadirnos de que nuestra filosofía debe ser emocional pues somos una raza emocional. Y en efecto, habiendo precisado como Vasconcelos toma una posición racio-cultural desde su *Teoría dinámica del derecho*, no cabe duda de que se esté o no a favor de la filosofía-iberoamericanista vasconceliana, es indudable que Villegas supo diagnosticar el punto neurálgico de esta problemática, pues aquí no solamente se trata del iberoamericanismo vasconceliano, sino de su filosofía en el sentido estricto de la palabra.

No cabe duda que es factible pensar que la idea de raza latina y las características que se le atribuían —el ideal, el sentimiento, la esperanza— estén al

⁸⁴ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 90

⁸⁵ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 90

⁸⁶ José Sanchez Villaseñor, Agustín Basave Fernandez del Valle y Margarita Vera Cuspinera principalmente.

origen del pensamiento estético vasconceliano. Siendo esto así, la filosofía de Vasconcelos habría partido, como lo sostiene Villegas, de una apreciación caracterológica para luego desembocar en filosofía. En efecto, no debemos olvidar el *estado de ánimo* que prevalecía en el continente Americano con respecto a la doctrina Monroe hacía finales del siglo XIX y principios del XX. La doctrina Monroe consideraba que América debía ser un continente para los americanos, pero “América para los americanos” significaba en realidad que América como continente, debía estar bajo la tutela *yankee*. Esta doctrina era un modelo de ideología de integración económica, política y cultural de los países americanos bajo la hegemonía de Estados Unidos. Así, es indiscutible que el monroísmo generó una fuerte oposición por parte de los principales intelectuales hispanoamericanos. En 1922 el argentino José Ingenieros, contemporáneo de José Vasconcelos, la describe de la siguiente manera: “Parecía la llave de nuestra pasada independencia y resultó la ganzúa de nuestra futura conquista; el hábil llavero fingió cuidarnos cien años, lo mejor que pudo, pero no para nosotros, sino para él.”⁸⁷ Estados Unidos como potencia política fingió cuidar al resto de América, pero finalmente para su futuro provecho. El mismo Ingenieros nos describe que posición se sugería adoptar.

“Creemos que nuestras nacionalidades están frente a un dilema de hierro. O entregarse sumisos y alabar la Unión Panamericana (América para los norteamericanos) o prepararse en común a defender su independencia, echando las bases de una Unión Latinoamericana (América Latina para los latinoamericanos).”⁸⁸

La intención de la intelectualidad latinoamericana era la compenetración de los pueblos a través de los intelectuales y no del gobierno, pues consideraban que los gobiernos estaban necesariamente vinculados con los intereses económicos. Esto les daría libertad para dirigirse a los pueblos generando una conciencia nacional y después ensanchándolo a nivel continental. Por lo tanto, no cabe duda que esta Unión Latinoamericana concebida por los intelectuales refleja la oposición frontal al monroísmo basada en un iberoamericanismo de raíz bolivariana de la cual hizo parte indiscutible José Vasconcelos. El bolivarismo es en efecto, otra de las ideas fundamentales de su pensamiento. En 1934 escribió, oponiéndose claramente al monroísmo, y en consecuencia a la cultura *yankee*, su *Bolivarismo y Monroísmo*.

José Vasconcelos llama bolivarismo al ideal hispanoamericano de crear una federación con todos los pueblos de cultura española. Desde esta perspectiva, tenemos que en *El movimiento intelectual contemporáneo de México* conferencia dictada en la Universidad de San Marcos en Lima, Perú en el año de 1916, Vasconcelos expresa ya el tono hispanoamericanista de sus ideas. Es a partir de aquí que se autonombra « Ulises » —Ulises criollo será el futuro título de su autobiografía— haciendo una analogía entre el héroe griego y su persona. Vasconcelos, acorde con el designio bolivariano, se considera el heraldo de las ideas que se propagan en América y que harán de ésta una nación cultural. Su diagnóstico es que el positivismo limitó el progreso social y que los pueblos hispanoamericanos son una raza dispersa e incomunicada que necesita de una unificación. En realidad esta posición encuentra su fuente en gestos anteriores. Justo después del derrumbe porfirista en 1910, Vasconcelos convirtió al Ateneo de la Juventud en el Ateneo de México y elaboró un programa de rehabilitación del pensamiento de la *raza*. Bajo su iniciativa vinieron a México conferencistas de todo el

⁸⁷ José Ingenieros, *José Vasconcelos*, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979, p. 10

⁸⁸ *Idem*, p. 14

continente: Pedro González Blanco, José Santos Chocano y Manuel Ugarte, entre otros. Es indudable por lo tanto que la idea de una raza dispersa e incomunicada, así como la de su rehabilitación, se contaban entre las principales preocupaciones de nuestro pensador. El estado de ánimo continental como lo sostiene Villegas, repercutía en los espíritus de la intelectualidad hispanoamericana, y para ser más exactos lo hacía ya desde 1916.

Aunado a esto, encontramos un fuerte sentimiento de oposición contra las afirmaciones de varios intelectuales europeos con respecto a la inferioridad del continente Americano. En efecto, Justo Sierra se había opuesto a las afirmaciones de Gustave Le Bon para quien la mezcla de razas no conducía a ningún progreso en la sociedad. Pero más allá de Le Bon, las afirmaciones con respecto a la inferioridad del continente americano de Jorge Luís Buffon dejaron una huella indeleble en el estado de ánimo continental. Este naturalista francés fue de los primeros europeos en hacer este negativo enjuiciamiento de América y de los americanos. En sus investigaciones naturalistas mostró la inferioridad del mundo americano; inferioridad a la cual no escapó ninguna de sus criaturas. Buffon considera al Continente Americano como inmaduro; muchas de sus especies animales como imperfectas por degeneradas; y al hombre americano como afligido por una serie de deficiencias que, si bien no le impiden adaptarse al ambiente, le hacen difícil adaptar el ambiente a sus necesidades. Agustín Basave —crítico del vasconcelismo— señala como Vasconcelos se opuso a las afirmaciones de Buffon y replicó con la idea de la valoración de la hispanidad. Podemos pensar entonces que el juicio de inferioridad aplicado al continente americano provocó una reacción que coadyuvó en efecto a rescatar los valores de la latinidad y a oponerse a los valores, de lo que Vasconcelos denomina en su *Teoría dinámica del derecho*, el industrialismo vulgar.

Por último, sabemos que José Enrique Rodó con su Ariel, fue en Hispanoamérica, de los primeros en lanzar el grito contra la mentalidad utilitarista. “Yo os ruego que os defendáis, en la milicia de la vida, contra la mutilación de vuestro espíritu por la tiranía de un objetivo único e interesado.”⁸⁹ El objetivo único e interesado al que se refiere Rodó aquí, radicaba en el optimismo que a los valores del trabajo y la utilidad le había otorgado la mentalidad occidental, véase positivista. Así, asociando raza sajona a utilidad y trabajo exacerbado, Vasconcelos habría terminado oponiéndose *al racionalismo*. De aquí habría surgido la oposición fundamental entre una *raza idealista e imaginativa* y una *raza pragmática y utilitaria* por el otro. De aquí habría partido el mito iberoamericanista vasconceliano: por un lado la raza idealista e imaginativa es *emocional*, por el otro, la raza pragmática y utilitaria es *racional*. Como la raza iberoamericana es fundamentalmente emocional, entonces su filosofía debe ser emocional. Por lo tanto y en estricto sentido, fundamentos filosóficos no existirían en la filosofía vasconceliana, sólo existiría un dogma y una mística.

En efecto, es indudable que el *estado de ánimo continental* marcó el pensamiento vasconceliano. La influencia del krausismo frente a las posturas positivistas con respecto al problema de la educación y la raza, el anti-monroísmo y su consecuente bolivarismo, la oposición al juicio denigrante de los pueblos americanos y la crítica al canibalismo de Rodó representado por los EEUU, influyeron considerablemente en la filosofía vasconceliana, y lo motivaron, no cabe la menor duda, a la construcción de un mito ideológico iberoamericano. Sin embargo, aunque existan las condiciones socio-históricas de un indudable estado de ánimo continental, Villegas trata superficialmente el desarrollo del pensamiento filosófico vasconceliano. Toma

⁸⁹ José Enrique Rodó, *op. cit.*, p. 158

como punto de partida *La raza Cósmica* y la *Indología* y asocia el concepto de emoción al estado de ánimo continental sin preocuparse por el origen y consolidación de este concepto en el seno del vasconcelismo filosófico. Ahora bien, Villegas acepta que la elucidación de este problema es compleja, pero finalmente sostiene que en realidad se trata de un *círculo vicioso*. “...tanto puede decirse que la filosofía de Vasconcelos está subordinada a este mensaje racial y cultural, como que éste está subordinado al pensamiento filosófico.”⁹⁰ Decir que se puede sostener que la filosofía está subordinada al mensaje racial, como que el mensaje racial está subordinado a la filosofía es para nosotros una afirmación problemática y finalmente insostenible.

En los estudios que hemos realizado de las primeras obras vasconcelianas, hemos demostrado como desde sus inicios el vasconcelismo revela en una unidad su dimensión histórica, su dimensión filosófica, y el importante vaivén en el que ambas dimensiones se retroalimentan y relacionan. El pensamiento de José Vasconcelos por lo tanto, no se nos presenta ni exclusivamente puro, ni totalmente dependiente de su realidad, sino nutriéndose y desgajándose de ella. Esto nos conduce a afirmar que no se trata como lo sostiene Villegas de un *círculo vicioso*, sino de un *vaivén constructivo*. La diferencia, aunque sutil, es fundamental para nuestra historiografía filosófica pues sostenemos que en un pensamiento filosófico siempre hay más en el efecto que en la causa. En realidad, la preocupación racial es causa necesaria del pensamiento filosófico de Vasconcelos, pero no suficiente, pues en realidad existieron otras condiciones. La subordinación no es ni puede ser absoluta. Sostener que es absoluta, es desconocer lo que es un pensamiento filosófico, desconocer, como lo desconoce Villegas, el origen y desarrollo de los conceptos en el seno de la filosofía vasconceliana. Pero por su fuera poco, lógicamente hablando la idea de círculo vicioso o acción recíproca entrañaría que la filosofía y el mensaje racial y cultural fueran causa y efecto el uno del otro, lo cual significa tanto como que cada uno de los estados es el anterior y también el posterior: algo impensable. Hablar de círculo vicioso es hablar de acción recíproca y hablar de acción recíproca es hablar de un concepto finalmente vacío. La causalidad se aplica a los diferentes estados de la materia, así donde nada cambia no hay ningún efecto ni tampoco causalidad alguna. En el círculo vicioso finalmente nada cambia, no podemos explicar nada, y sin embargo, es evidente que en la filosofía de Vasconcelos, las cosas van cambiando. En realidad, para explicar el fenómeno de la filosofía vasconceliana debemos hablar de una sucesión de estados homólogos que se condicionan alternativamente, o como lo denominamos nosotros, de una sucesión de estados homólogos que se retroalimentan constructivamente.

Precisamente para oponerse a la categoría kantiana de acción recíproca, Schopenhauer da un ejemplo que nos puede ser útil. Su ejemplo es un fuego que arde. En este ejemplo la combinación del oxígeno con el cuerpo inflamable es la causa del calor y éste a su vez la causa de la renovada aparición de esta combinación química. Esto podría concebirse como un círculo vicioso, sin embargo ya aquí, se trata de una cadena de causas y efectos cuyos resultados son alternativamente parecidos. El quemar A produce el calor B y el calor B produce un nuevo quemar C, (esto es un nuevo efecto parecido al quemar A, pero que no es exactamente el mismo) éste a su vez va generar un nuevo calor D parecido al calor B pero que no es exactamente el mismo y así sucesivamente. Lo fundamental en este ejemplo de Schopenhauer es precisamente la noción de novedad, pues aunque el fuego parezca el mismo, hay una sucesión de estados homólogos que se condicionan alternativamente. Ahora bien, si en el caso del fuego la relación causa-efecto es casi inmediata, en el caso del ser humano la relación

⁹⁰ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 89

causa-efecto es mediata, es decir después de una causa, existe una dilatación temporal al interior del sujeto, por ello hablamos nosotros de una retroalimentación creativa. La influencia que el estado de ánimo continental en América haya ejercido en el pensamiento de Vasconcelos es causa de un estado de pensamiento que al dilatarse se desarrolla y este nuevo estado desarrollado es a su vez causa de un nuevo estado de ánimo cultural y racial. ¿Cuál es la causa originaria de cual? En realidad es difícil de precisar y filosóficamente hablando irrelevante determinarlo, no obstante por tratarse del *pensamiento* existen momentos de dilatación. Precisar estos momentos de dilatación es precisamente lo que puede hacer el historiador de las ideas. Así, tratándose del vasconcelismo, en el seno de lo filosófico hay elementos que nos permiten sostener que en los inicios de su pensamiento la causa filosófica jugó un rol fundamental. En efecto, el análisis detallado de la *Teoría dinámica del derecho* nos ha revelado la elaboración y construcción de un pensamiento filosófico a la base de la preocupación psíquica, social, política y cultural.

Esta tesis, sostiene a partir del análisis de la naturaleza entendida como *physis*, el uso legítimo del potencial psíquico del ser humano. En otras palabras, para recibirse de abogado, Vasconcelos elabora una concepción dinámica del derecho que consiste en establecer que cuando en un universo energético la fuerza de un ideal social se exagera, ésta genera un entorpecimiento que sistemáticamente produce una reacción compuesta por un ideal diferente que tiende a mantener el equilibrio del sistema. No obstante el hombre, en este caso el abogado que utiliza sus conocimientos científicos, posee la capacidad para diagnosticar dicho entorpecimiento e implementar las condiciones para que los fenómenos tanto individuales como sociales restablezcan su equilibrio. Para Vasconcelos en efecto, *legislar* es hacer práctico el derecho, expresar en las formas del lenguaje lo que la ley dinámica hace en la naturaleza. De esta manera, si al derecho al potencial psíquico humano se le diagnostica un entorpecimiento, entonces habrá que combatirlo. En realidad, Vasconcelos diagnostica aquí, utilizando todavía una concepción científico-positivista, el entorpecimiento al que la sociedad positivista y utilitaria arribaba. Con las propias herramientas del positivismo elaboraba una concepción filosófica que justificaba su disolución. A sus ojos, el uso exacerbado del trabajo material entorpecía el desarrollo moral y mental del ser humano.

Ahora bien, es importante señalar como este gesto filosófico resquebraja la concepción de la *adopción-adaptación* de Leopoldo Zea, pues Vasconcelos no esperó la adopción del espiritualismo francés para construir una filosofía que apoyase el cambio, es decir no adoptó ninguna metafísica para justificar su acción. Con el propio lenguaje positivista construía ya una filosofía que le permitía justificar el cambio y tomar una postura con respecto a los problemas de su realidad, sus problemas humanos, culturales, raciales y políticos. Recordemos una vez más la cita con la cual Vasconcelos cierra su escrito.

“Aceptamos, pues, la época presente; *recibamos este industrialismo vulgar como transición dolorosa y necesaria* que prepara un porvenir mejor. No están con él nuestras simpatías, pero perdonémoslo, porque no lo ahoga todo; aunque el trabajo y las máquinas invadan la Tierra, siempre quedará en los cielos un espacio azul donde guardar los ideales. *Nuestra raza latina*, poco adaptada para las tareas groseras, no irá a la cabeza de los pueblos llevando el estandarte triunfal en estas luchas casi mezquinas: seguirá resignada un movimiento que comprende necesario y conservará su vigor intacto para cuando el ideal florezca, para cuando los industriales hayan puesto al

alcance de todos la riqueza y sea la vida un largo ensueño de contemplación e infinito.”⁹¹

En realidad el concepto de fuerza ideal en este escrito es motor de la humanidad. En efecto, el derecho de la fuerza libre proyecta su fin, elabora los mecanismos para lograrlo y lo alcanza. Sin embargo, una vez que la fuerza ideal arriba a su meta tiende a estancarse y comienza el entorpecimiento. Es a partir de este momento que deja de ser una fuerza creadora. En su diagnóstico, Vasconcelos considera que el ideal práctico, utilitario y materialista comienza a entorpecer el desarrollo de un ideal menos grosero, posiblemente más refinado. La cultura latina, poco adaptada al ideal materialista, lo acepta sin apasionamiento, y conserva su energía para el desarrollo de un ideal más desapegado. Desde esta perspectiva, el industrialismo vulgar es pues también un ideal, es también un motor de la humanidad, así como lo es también el nuevo ideal. Por lo tanto, la preocupación vasconceliana, más allá de proponer la intensificación de un nuevo ideal está dirigida al logro de la unidad dinámica armónicamente estructurada. En efecto, esta preocupación armónica, o lo que más tarde llamó nuestro autor su *síntesis de heterogéneos*, atraviesa de principio a fin su obra filosófica dándonos las bases para darle mucho mayor fuerza a nuestra interpretación. La encontramos en términos jurídicos desde la *Teoría dinámica del derecho* de 1905:

“El equilibrio perfecto, la realización completa del derecho, sería aquel en que ninguna fuerza social estuviese inactiva, en que las resultantes no destruyeran por sus oposiciones la energía común, sino que toda se aprovechara en su objeto, realizándose entonces el libre desarrollo de todos los seres, estimulado por el auxilio de la cooperación inteligente de todos los esfuerzos.”⁹²

Y la volvemos a encontrar, pero ahora en términos filosóficos en su última obra *Filosofía estética: Todología* de 1952 :

“Si aprovechamos con demasía la inteligencia, tendremos un racionalismo; si hacemos predominar la sensación, nos convertiremos en materialistas; si equilibramos nuestras funciones vitales, nuestros sistemas de investigación, alcanzaremos una armonía que es más que la razón del idealista y más que el sensualismo, conquistaremos una conciencia de la totalidad dentro de la cual podrá ocupar su sitio cada una de las partículas del Cosmos, según proporciones y jerarquías.”⁹³

Ahora bien, además de esta indiscutible búsqueda de equilibrio armónico, cabe precisar que aquí hablamos de un ideal que no es materialista e utilitario, sino de otra índole; y que a su vez, necesita ser potenciado. En ningún momento se habla de raza *emocional*, sino de tareas groseras por un lado y de desarrollo mental y moral, por el otro. En realidad no es sino hasta el año de 1916 que Vasconcelos comienza a utilizar con mayor insistencia el concepto de *emoción*. Sin embargo este concepto, además de ser utilizado en términos universales, se construye progresivamente a través de la crítica a la teoría del conocimiento comtiano que encontramos en de *Don Gabino*

⁹¹ José Vasconcelos, “Teoría dinámica del derecho”, en *Obras Completas*, v I, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1957, p. 35 Las cursivas son nuestras.

⁹² *Idem*, p. 35

⁹³ José Vasconcelos, “Filosofía Estética: Todología”, en *Obras Completas*, v. IV, Libreros Mexicanos Unidos, México, 1961, p. 841

Barreda y las ideas contemporáneas de 1910 y a través de la crítica al conocimiento analítico-racional de *Pitágoras: una teoría del ritmo* de 1916. En realidad, no fue sino hasta sus escritos iberoamericanistas que Vasconcelos comienza a utilizarlo para caracterizarnos. El pensamiento estético vasconceliano muestra así una dilatación filosófica, es decir un desarrollo conceptual que de *fuerza ideal* pasando por *la valoración de lo poético*, a la influencia del *sentimiento de lo bello* en Rodó, a la importancia de *la estética* en Nietzsche, Schopenhauer y Bergson, termina por desembocar en una teoría rítmica y en una valoración de lo emocional, pero siempre desde una perspectiva filosófica. Consecuentemente, podemos afirmar que en lo que concierne a las primeras obras, Vasconcelos muestra claramente un mayor desarrollo filosófico que mítico-sociológico, es decir, la investigación de lo estético se desarrolla con mayor profundidad que el mito de la raza cósmica. La dilatación de la causa filosófica, la acumulación de investigaciones filosóficas, es en esta época mucho mayor que la causa racial y cultural.

Esto no quiere decir que el influjo cultural y racial no existiese o que queramos negarlo. El ambiente lo propiciaba y Vasconcelos lo toca desde su primer escrito. Además el vasconcelismo carecería de una base histórica si no nos refiriésemos a esta situación cultural. Sin embargo, aquí hay que añadir otro aspecto fundamental. En realidad suelen desprenderse consecuencias relativistas del hecho de relacionar un pensamiento filosófico con su contexto cultural, como si la cultura fuera una realidad parcial particular y determinada. Desde esta perspectiva, la filosofía de Vasconcelos no sería más que el producto de la realidad parcial, particular y determinada del continente americano; sería como lo afirma Villegas, la encarnación del sentir de una cultura naciente, la revancha del pueblo vencido. Para él en efecto, recordémoslo: “Aunque el mismo Vasconcelos no lo quiera, su filosofía universal va a ser expresión y justificación de un proceso histórico, del nuevo proceso histórico de Iberoamérica.”⁹⁴ Ahora bien, para restringir los alcances de esta idea, nosotros hemos precisado como sin tener contacto directo, existía una actitud semejante en Vasconcelos y Rodó. Esto muestra como la cultura hispanoamericana, aunque parezca obvio, no se encontraba aislada, ni entre ella, ni del resto del mundo. La respuesta de ambos pensadores, que posteriormente hallará afinidades indiscutibles, tiene mucho de su origen en la cultura, pero esta oposición cultural no fue única y exclusiva de Hispanoamérica. En realidad, la crítica al desarrollo frenético de lo material en la cultura occidental fue el marco conceptual que propició la crítica al caso particular del positivismo en Hispanoamérica. La filosofía de Vasconcelos no fue, como lo sugiere una vez más Villegas, una internacionalización, véase una generalización, de su crítica al positivismo mexicano. En realidad se trata de un sentimiento de época contra las filosofías pragmatistas, utilitaristas y científicas. En México existía, en Uruguay existía, en Francia existía. Vasconcelos por lo tanto, más que haber internacionalizado su rechazo al positivismo, al contrario, constató este problema a partir de los datos que tenía a su disposición, pues en realidad la filosofía vasconceliana es más la crítica a las condiciones de la modernidad tanto social como filosófica que la crítica al pueblo anglosajón, que la expresión de una revancha.

No está por demás mencionar aquí lo que parecen haber sido las verdaderas bases del muralismo mexicano. Con respecto a este movimiento pictórico existe la misma indistinción que con respecto al origen del pensamiento filosófico vasconceliano. Así en su tesis de maestría *La construcción de una estética: El ateneo de la juventud, Vasconcelos, y la primera etapa de la pintura mural posrevolucionaria, 1921-1924*,

⁹⁴ Abelardo Villegas, *op. cit.*, p. 70

Nicola, J.E Coleby, se opone a la lectura clásica del muralismo. La lectura clásica del muralismo mexicano sostiene que los orígenes de dicho movimiento encuentran sus bases en un nacionalismo indigenista e izquierdista. Coleby sostiene en cambio, y a nuestro juicio con exactitud, que los orígenes del muralismo deben buscarse en el movimiento intelectual ateneísta a través del modernismo estético de Rodó para finalmente verse consolidados en el pensamiento de Vasconcelos. Esto lo demuestra haciendo referencia a las primeras obras realizadas en los muros mexicanos. Estas primeras obras comandadas por Vasconcelos, obedecen según Coleby, a una « filosofía nacional esteticista » a un « nacionalismo estético » y no a un nacionalismo indigenista e izquierdista. El mismo Rivera en sus primeras obras forma parte de este espíritu pictórico. « La creación » de Rivera por ejemplo, representa esta intención vasconcelista, pero también Orozco, Montenegro y Atl comienzan sus primeras obras muralistas bajo este « nacionalismo estético ». El periodo esteticista abarca de 1921 a 1924, época durante la cual Vasconcelos fue Secretario de Educación y propuso los muros a los artistas. El objetivo final de Coleby es por un lado, aclarar las ideas estéticas de este periodo, y por el otro, marcar la importancia de esta fase supuestamente transitoria señalando la continuidad y no el rompimiento abrupto con el pasado surgido por la Revolución. En otros términos, Coleby pretende desmitificar el mito del movimiento muralista mexicano. Ahora bien, en lo que a nosotros concierne, es interesante constatar dos puntos: primero precisar como el muralismo tampoco fue un movimiento que comenzó desde cero, y segundo y más importante, corroborar como tampoco sus bases fueron exclusivamente político-sociales, sino también y sobre todo, filosófico-estéticas. Siendo esto así, el origen del muralismo, así como el origen del pensamiento vasconceliano nos conducen indefectiblemente, más allá de la indiscutible presencia y fuerza que se le quiera dar al mito político-sociológico, a *lo filosófico*.

Aceptando este giro interpretativo que hemos logrado construir, podríamos pensar entonces que las cosas más bien se dieron al revés. Es decir, investigando el potencial espiritual humano, Vasconcelos descubrió que el campo estético humano poseía posibilidades inagotables, y por lo tanto quiso adjudicar -al construir su mito de *La raza cósmica* y la *Indología*- esta particularidad a los pueblos iberoamericanos. Siendo esto así, el círculo vicioso se desvanecería, pues sería el desarrollo del pensamiento filosófico el que habría dado las bases para lanzar una utopía. Si *La raza cósmica* y la *Indología* son en efecto escritos con el objetivo de crear un mito iberoamericanista, no se desprende de aquí que su fundamento filosófico sea fantasioso. En efecto, tomados aisladamente como en general se hace, estos escritos caracterizados por su tono profético y mesiánico nos llevan a negar su carácter filosófico. Esto sucede porque se cree que el pensamiento filosófico de Vasconcelos comienza en 1929, cuando en realidad sus bases se encuentran ya en su época de juventud.

22) A Ética Intercultural: uma crítica ao orientalismo moderno

Leonardo Castro Dorneles

Universidade Feevale

Mestrando em Processo e Manifestações Culturais

O presente estudo busca analisar falácias que fundamentam o orientalismo, a partir da obra *O Alcance do Orientalismo*, de Edward W. Said, no que diz respeito à Ética. Utilizamos como argumentos dessa crítica os pressupostos da Ética Intercultural, proposta por Ricardo Salas e o conceito de *geocultura* presente no pensamento de Rodolfo Kusch. Desse modo, buscaremos explicitar os fundamentos do orientalismo, flagrando uma perspectiva orientalista carregada de injustiça, mas que busca sustentar

certa idéia de justiça no encontro e relação entre colonizadores e nativos. Entendemos, desse modo, que o orientalismo postulava que esta relação seria um processo natural assim como o era a inferioridade dos nativos egípcios. Acreditamos que a releitura desta obra a luz da ética Intercultural nos fornece elementos para compreendermos o encontro atual entre indígenas e não indígenas brasileiros.

23) El justicialismo

24) El concepto de desfiguraciones del otro y el existencialismo filosófico argentino

Marcelo Velarde Cañazares

Resumen

En disonancia crítica con los usos corrientes y peyorativos del término “desfiguración”, expongo ante todo y sucintamente mi concepto filosófico de “desfiguraciones del otro”, destacando su valor de clave heurística en la comprensión de praxis de emancipación, especialmente en sus dimensiones discursivas. En segundo lugar, alegando que los discursos filosóficos tienen al respecto una relevancia sintomática, ilustro aquel concepto en relación tanto al pensamiento de la alteridad como a la alteridad del pensar, en un período histórico (1930-1960) políticamente crucial para la consolidación de la actividad filosófica argentina, a partir de algunos textos de sus mayores exponentes “existencialistas”.

25) El ‘98 cubano desde el socialismo

Cecilia Guadalupe Neubauer⁹⁵
Universidad Nacional del Sur (UNS)
guadalupeneubauer@hotmail.com

El 98’ cubano constituyó un hecho multifacético que involucró actores y escenarios heterogéneos, dando lugar a numerosas confrontaciones de ideas y posturas.

El presente trabajo, se propone analizar la *toma de exposición* que asumió ‘*La Vanguardia*’ -órgano de prensa del partido socialista argentino- frente a dicho suceso. Teniendo en cuenta que la fuente seleccionada posee características singulares en el campo periodístico de la época, proveniente de su propia matriz ideológica y de los colaboradores que la sustentan, nos sumergiremos en el rescate del conflicto señalado intentando marcar los registros de legitimación más importantes. En esta tarea no omitiremos asociar las consideraciones vertidas por *La Vanguardia* y los tópicos salientes de los vectores ideológico/políticos a los que se adscribe para observar la incidencia de los mismos en la construcción de su relato legitimador.

⁹⁵ Alumna avanzada de la Carrera de Licenciatura en Historia. Bahía Blanca UNS
Integrante del Proyecto Independencia Cubana Las aristas de un proceso complejo visto desde la Argentina.

